



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2000

---

## **Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas: Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24**

Theuer, Gabriele

**Abstract:** This volume discusses the veneration of the moon god in Syria-Palestine from the documents of Ugarit (Late Bronze Age) through the religions of the Phoenicians, the Aramaeans and the peoples of the Trans-Jordanian area, and it finally discusses indication of his veneration in Israel and Judah. The first part deals with the significance of the West Semitic moon god yrh in the pantheon and society of Ugarit, whereby special attention is given to a poem about the wedding of this moon god with the moon goddess nkl (Nikkal). This poem as well as other mythological and epic texts and the Ugaritic god-lists and rituals indicate the connection of the moon god to the subject areas of „wedding“, „fertility“ and „childbirth“, but also to those of „death“ and „underworld“, especially in his manifestation as new moon. The documents further show that the moon god is one of the important deities of the Ugaritic pantheon, whereas the moon goddess nkl is of rather less importance. The second part deals with the moon worship in Syria-Palestine from the Iron Age to Hellenistic times. What is remarkable here is the predominance of the moon cult of Harran, especially under the reign of the Neo-Assyrian kings and the Neo-Babylonian king Nabonid, that is from the ninth to the sixth century BC. At that time, particularly from the eighth to the sixth century, worship of the moon flourished in Judah and Jerusalem as well, as several as well as many seals. This phenomenon is mainly due to Assyrian-Aramaean influence in Judah. For another part, however, the roots of moon worship are also found in autochthonous lunar cults of the region. In particular, an examination of different texts of Syria-Palestine shows a continuing worship of the moon god, the West Semitic yrh as well as the Aramaean moon god šhr und a deity šgr (Šaggar). When Jahwe monotheism was established eventually in Judah, some characteristic features of the former moon god were incorporated into the image of Jahwe.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150559>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Theuer, Gabriele (2000). Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas: Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Theuer**

Der Mondgott in den Religionen  
Syrien-Palästinas



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zur Autorin:*

Gabriele Theuer (1965) studierte katholische Theologie und Grundschulpädagogik in Bamberg, danach katholische Theologie und altorientalische Sprachen in Tübingen; 1995 Studienaufenthalt in Israel, Tantur (Internationales ökumenisches Zentrum für theologische Studien). Seit 1993 ist sie als freie Referentin beim Katholischen Bibelwerk Stuttgart in der biblischen Erwachsenenbildung tätig. Sie hielt zahlreiche Vorträge und Tagungen und veröffentlichte mehrere Artikel zu biblischen Themen in verschiedenen Zeitschriften.

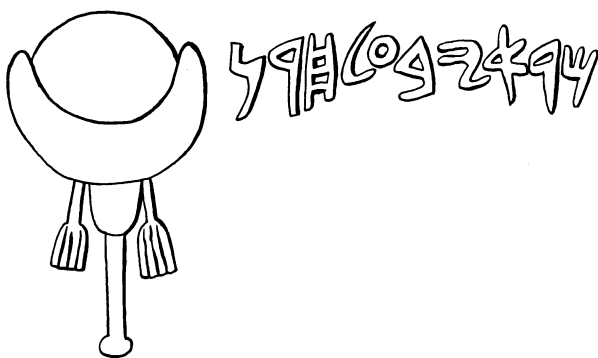
Seit August 1997 ist sie «hauptberuflich» Mutter von Zwillingen.

Weiter ist sie seit 1999 Mitherausgeberin und Autorin einiger Beiträge des Periodikums «FrauenBibelArbeit».

Gabriele Theuer

# Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas

Unter besonderer Berücksichtigung  
von KTU 1.24



Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

### **Theuer, Gabriele:**

Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas: unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24 / Gabriele Theuer. – Freiburg [Schweiz]: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000 (Orbis biblicus et orientalis; 173)

(Orbis biblicus et orientalis; 173)

Zugl.: Tübingen, Univ., veränd. Diss., 1997/98

ISBN 3-525-53745-X

ISBN 3-7278-1274-5

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrats und des Rektorates  
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden von der Autorin  
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt.

© 2000 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1274-5 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53745-X (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus Orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement  
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

*Meinen Kindern Tobias und Johanna,*

*die in einer Neumondnacht*

*auf die Welt gekommen sind,*

*gewidmet.*



## Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1997 / 98 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie nochmals überarbeitet; so wurde der Ugarit-Teil deutlich gekürzt und zudem inzwischen erschienene relevante Veröffentlichungen einbezogen.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Herbert Niehr in Tübingen, der die Arbeit anregte, betreute und den Verlauf ihrer Entstehung mit großem Interesse und Engagement begleitete, immer wieder einzelne Kapitel konstruktiv-kritisch gegenlas und dem ich zahlreiche hilfreiche Anregungen und Hinweise verdanke. Weiter danke ich Herrn Prof. Dr. Walter Groß, der das Koreferat übernahm und dem ich noch einige wertvolle Hinweise für die Überarbeitung der Arbeit verdanke. Besonders danke ich auch Herrn Prof. Dr. Wolfgang Röllig, der den ersten Hauptteil der Arbeit sehr gründlich in seiner Entstehung begleitete und dem ich zahlreiche hilfreiche, konstruktive Hinweise verdanke. Weiter bedanke ich mich bei den Teilnehmern des Diplomanden- und Doktorandenkolloquiums von Prof. H. Niehr, v.a. bei Dagmar Kühn, Stefanie Gulde und Oliver Dyma, die mir v.a. im ersten Stadium der Arbeit einige wertvolle Hinweise und Denkanstöße gaben. In diesen Dank einbezogen seien auch alle diejenigen, die durch ihr Interesse an meiner Arbeit und durch ihre Anregungen und Hinweise zu verschiedenen Aspekten der Arbeit deren Entstehung förderten. Besonderer Dank gilt hier noch Frau Dr. Bettina Schneider, die einen Großteil der Arbeit sehr gründlich und gewissenhaft korrekturlas.

Vielen Dank schulde ich zudem Madame Salvini und den Mitarbeiterinnen des „département des Antiquités Orientales“ des Louvre in Paris, die es mir ermöglichten, dort die Tafel mit der Dichtung KTU 1.24 eingehend im Original zu studieren. Bedanken möchte ich mich weiter bei Prof. Dr. D. Loretz und Prof. Dr. D. Maier in Münster, die mir im Zentrum für Ugarit-Forschung ihre aktuellen Aufnahmen der Tafel KTU 1.24 zur Verfügung stellten, deren genaue Betrachtung erst die von mir erstellte neue Transkription als Basis der weiteren Beschäftigung mit der Dichtung ermöglichte. In guter Erinnerung bleibt mir Ihre freundliche und wohlwollende Aufnahme, ihr Interesse an meiner Arbeit und ihre Gesprächsbereitschaft, wodurch ich wiederum konstruktive Anregungen erhielt. Weiter bedanke ich mich bei Herrn Prof. Dr. H.-P. Müller in Münster für die Zusendung seines Artikels über Gen 3, dem ich einige Anregungen entnehmen konnte.

Besonders bedanke ich mich auch bei Prof. Dr. Othmar Keel für sein Interesse an meiner Arbeit und seine Bereitschaft, diese in die Reihe OBO aufzu-

nehmen. Ich schulde ihm weiter Dank für wertvolle Anregungen und Hinweise zur Überarbeitung der Arbeit für die vorliegende Druckfassung.

Weiterer Dank gilt Prof. Dr. K. Lagally am Institut für Informatik der Universität Stuttgart, der mir nicht nur sein Arab $\TeX$  zum Satz arabischer Lexeme zur Verfügung stellte, sondern zudem Heb $\TeX$  eigens entwickelte und dabei meine Anregungen aufnahm. Dies ermöglichte es mir, in die Arbeit sowohl arabische wie auch hebräische, aramäische und phönizische Lexeme und Zitate aufzunehmen.

Ganz besonders bedanke ich mich schließlich bei meinem Mann, der mir nicht nur das Programm L $\TeX$  einrichtete, um die Arbeit in der vorliegenden Form zu schreiben, sondern mir auch immer wieder aus allen möglichen computerspezifischen Pannen heraushalf. Besonders die Herstellung des Registers und das Layout der Arbeit, in die er sehr viel Zeit und Engagement investierte, wären ohne seine Hilfe nicht in der vorliegenden Form möglich gewesen. Nicht zuletzt schulde ich ihm Dank für seine Geduld und seine Unterstützung in den immer wieder auftretenden schwierigen Phasen während der Entstehung der Arbeit.

In den Dank miteinbezogen seien zudem alle diejenigen, deren Unterstützung es mir erleichterte, nach der Geburt meiner Zwillinge die Arbeit fertigzustellen. Hier sind – neben meinem Mann – meine Eltern zu nennen, die mir und meinen Kindern mehrmals einige Tage „Asyl“ gewährten, sowie Frau Rühr und Jennifer Kiss, die mir immer wieder für einige Stunden die Kinder „abnahmen“ und so etwas Freiraum für die Arbeit ermöglichte.

Stuttgart, im September 1999

Gabriele Theuer

# Inhaltsverzeichnis

<b>Zur Relevanz, Intention und Methode der Arbeit</b>	<b>1</b>
<b>I Der Mondgott in Ugarit</b>	<b>5</b>
<b>1 Grundsätzliches</b>	<b>7</b>
1.1 Grundsätzliches zu Ugarit . . . . .	7
1.1.1 Historische Einordnung . . . . .	7
1.1.2 Zur kulturellen Situation Ugarits . . . . .	9
1.1.3 Zum ugaritischen Pantheon . . . . .	11
1.1.4 Zur Literatur Ugarits . . . . .	14
1.2 Zum ugaritischen Mondgottpaar . . . . .	16
1.2.1 <i>yrh</i> . . . . .	17
1.2.2 <i>nkl</i> . . . . .	17
<b>2 Der Mondgott in Götterlisten und Ritualtexten</b>	<b>21</b>
2.1 Vorbemerkungen . . . . .	21
2.2 Ugaritischer Pantheon . . . . .	24
2.3 Ugaritische Ritualtexte . . . . .	29
2.3.1 Ritual für das <i>dbh špn</i> (KTU 1.148) . . . . .	29
2.3.2 Opferritual für die „Götter des Landes“ (KTU 1.162) . . . . .	34
2.3.3 Opferritual im Tempel der Sterngötter (KTU 1.43) . . . . .	36
2.3.4 Opferrituale des königlichen Ahnenkultes . . . . .	40
2.3.4.1 KTU 1.39 . . . . .	40
2.3.4.2 KTU 1.102 . . . . .	45
2.3.4.3 KTU 1.106 (Opfer für <i>ršp</i> ) . . . . .	47
2.3.5 Opferriten an einem Vollmondtag . . . . .	49
2.3.5.1 KTU 1.109 . . . . .	50
2.3.5.2 KTU 1.46 . . . . .	52
2.3.5.3 KTU 1.130 . . . . .	53



2.3.6	Ritual für die Weinlese (KTU 1.41 / 1.87) . . . . .	54
2.3.7	Ritual auf einem Tonlungenmodell (KTU 1.127) . . .	57
2.4	Hurritische Opferlisten und Ritualtexte . . . . .	60
2.4.1	Opferlisten . . . . .	63
2.4.1.1	Allgemeine Opferliste (KTU 1.110) . . . . .	63
2.4.1.2	KTU 1.135 (1.60 / 1.26) . . . . .	65
2.4.1.3	KTU 1.125 . . . . .	67
2.4.2	Ugaritisch-hurritische Opferrituale . . . . .	69
2.4.2.1	Opferritual für Šauška/ <i>c̣ttrt</i> (KTU 1.116) . .	69
2.4.2.2	Orakelbescheid für ein königliches Sühneopfer (KTU 1.111) . . . . .	70
2.5	Neumonds- und Vollmondstage . . . . .	75
2.5.1	Neumonds- und Vollmondstage als Termine wichtiger kultischer Feiern . . . . .	75
2.5.1.1	Neumonds- und Vollmondstage im Monat <i>hyr</i> . . . . .	75
2.5.1.2	Weitere Rituale am Neumondstag . . . . .	77
2.5.1.3	Opferrituale für den Vollmondstag (KTU 1.109 / 1.46) . . . . .	78
2.5.1.4	Fazit: Lunarer Charakter des Kultes . . . . .	79
2.5.2	Der Neumondstag in Omina . . . . .	80
2.5.2.1	Astrologische Omensammlung KTU 1.163 (RIH 78 / 14) . . . . .	80
2.5.2.2	Opferschauprotokoll anlässlich einer Sonnenfinsternis (KTU 1.78) . . . . .	82
2.5.2.3	Fazit . . . . .	83
2.6	Fazit: Götterlisten und Ritualtexte . . . . .	84
2.6.1	Ugaritische Götterlisten und Rituale . . . . .	85
2.6.1.1	Ugaritische Pantheonlisten . . . . .	85
2.6.1.2	Ugaritische Opferlisten und Ritualtexte . . .	86
2.6.2	Hurritische Opferlisten und Rituale . . . . .	89
2.6.3	Lunarer Charakter des Kultes . . . . .	91
<b>3</b>	<b>Der Mondgott in Hymnen und Beschwörungen</b>	<b>93</b>
3.1	Ugaritische Hymnen und Beschwörungen . . . . .	93
3.1.1	Ugaritische Hymnen und Gebete . . . . .	93
3.1.1.1	Liturgischer Text mit Segensformel für den König (KTU 1.108) . . . . .	93
3.1.1.2	Anrufung von Schutzgottheiten des Palastes (KTU 1.123) . . . . .	96
3.1.2	Ugaritische Beschwörungen . . . . .	98

3.1.2.1	Schlangenbeschwörung KTU 1.100 . . . . .	98
3.1.2.2	Schlangenbeschwörung KTU 1.107 . . . . .	101
3.1.2.3	KTU 1.114 . . . . .	102
3.2	Hurritische Hymnen und Beschwörungen . . . . .	110
3.2.1	Hurritische Hymnen und Gebete . . . . .	110
3.2.1.1	Hymne KTU 1.42 . . . . .	110
3.2.2	Hurritische Beschwörungen . . . . .	112
3.2.2.1	Beschwörung für El (KTU 1.128) . . . . .	112
3.2.2.2	Beschwörung für Išḫara (KTU 1.131) . . . . .	115
3.2.3	Akkado-hurritischer Weisheitstext (RS 15.10) . . . . .	116
3.3	Fazit: Hymnen und Beschwörungen . . . . .	118
3.3.1	Ugaritische Texte . . . . .	118
3.3.2	Hurritische Texte . . . . .	120
<b>4</b>	<b>Der Mondgott in Mythen und Epen</b>	<b>123</b>
4.1	Mythen und mythische Fragmente . . . . .	125
4.1.1	KTU 1.12 . . . . .	125
4.1.2	KTU 1.92 . . . . .	126
4.1.3	KTU 1.5 . . . . .	128
4.2	Epen . . . . .	129
4.2.1	KTU 1.18 ( <i>aqht</i> -Epos) . . . . .	129
4.3	Fazit: Mythen und Epen Ugarits . . . . .	132
<b>5</b>	<b>Die Dichtung yrḥ und nkl (KTU 1.24)</b>	<b>135</b>
5.1	Allgemeine Angaben . . . . .	135
5.1.1	Zur Tafel . . . . .	135
5.1.1.1	Fundort der Tafel . . . . .	135
5.1.1.2	Beschreibung der Tafel . . . . .	136
5.1.2	Formale Beschreibung des Textes . . . . .	137
5.1.2.1	Äußere Struktur . . . . .	137
5.1.2.2	Schreibweise . . . . .	137
5.1.2.3	Orthographische und phonetische Besonderheiten . . . . .	139
5.1.3	Forschungsgeschichte des Textes . . . . .	141
5.2	Textgrundlage . . . . .	142
5.2.1	Transkription des Textes . . . . .	142
5.2.2	Arbeitsübersetzung . . . . .	147
5.3	Erläuterungen zum Text der Dichtung . . . . .	150
5.3.1	Exposition (Z. 1–5a) . . . . .	150
5.3.2	Anrufung der <i>ktṛt</i> (Z. 5b–15) . . . . .	157

5.3.3	Erzählung der Hochzeitsverhandlungen (Z. 16–32) . . .	168
5.3.4	Formalitäten der Eheschließung: Kontrolle des <i>mhr</i> . .	180
5.3.5	Hymnischer Epilog (Z. 37b–39) . . . . .	183
5.3.6	Beschwörung der <i>ktrt</i> (Z. 40–59) . . . . .	185
5.4	Literarische Analyse des Textes . . . . .	195
5.4.1	Struktur der Dichtung . . . . .	195
5.4.1.1	Exposition (Z. 1–5a) . . . . .	195
5.4.1.2	Anrufung der <i>ktrt</i> (Z. 5b–15) . . . . .	196
5.4.1.3	Erzählung der Hochzeitsverhandlungen (Z. 16–32) . . . . .	197
5.4.1.4	Kontrolle des <i>mhr</i> (Z. 32b–37a) . . . . .	199
5.4.1.5	Epilog: hymnische Anrufung des Brautpaares (Z. 37b–39) . . . . .	199
5.4.1.6	Beschwörung der <i>ktrt</i> (Z. 40–50) . . . . .	199
5.4.2	Veranschaulichung der Struktur . . . . .	201
5.4.3	Syntax und Stil . . . . .	202
5.4.3.1	Syntaktische Untersuchung der einzelnen Abschnitte . . . . .	202
5.4.3.2	Überblick über die verwendeten Stilmittel . . . . .	209
5.4.4	Weitere Beobachtungen zur Komposition der Dichtung . . . . .	211
5.4.4.1	Verteilung der auftretenden Personen . . . . .	211
5.4.4.2	Zusammenstellung wichtiger Lexeme des Textes . . . . .	213
5.4.5	Fazit . . . . .	216
5.5	Interpretation der Dichtung . . . . .	218
5.5.1	Abschnittsweise Untersuchung des Textes . . . . .	218
5.5.1.1	Prolog (ZZ. 1–5a) . . . . .	218
5.5.1.2	Anrufung der <i>ktrt</i> (ZZ. 5b–15) . . . . .	221
5.5.1.3	Hochzeitsverhandlungen des <i>yrh</i> (ZZ. 16–32) . . . . .	225
5.5.1.4	Abwiegen des <i>mhr</i> (Z. 33–37a) . . . . .	232
5.5.1.5	Epilog (Z. 37b–39) . . . . .	233
5.5.1.6	Beschwörung der <i>ktrt</i> (Z. 40–50) . . . . .	234
5.5.2	Gesamtinterpretation der Dichtung . . . . .	238
5.5.2.1	In der Forschung bisher vertretene Deutungen . . . . .	238
5.5.2.2	Ergebnisse der Literarkritik . . . . .	240
5.5.2.3	Gattung des Textes . . . . .	241
5.5.2.4	Intention der Dichtung . . . . .	244
5.5.2.5	Fazit und Folgerungen . . . . .	246

<b>6</b>	<b>Der Mondgott in den akkadischen Dokumenten Ugarits</b>	<b>251</b>
6.1	Kultische Texte . . . . .	252
6.1.1	Götterlisten . . . . .	252
6.1.1.1	Mesopotamische Götterliste An–Anum . . .	252
6.1.1.2	Götterliste RS 26.142 . . . . .	253
6.1.2	Beschwörungen und Gebete . . . . .	254
6.1.2.1	Beschwörung der Lamaštu . . . . .	254
6.1.2.2	Gebet für den König (RS 1979.25) . . . . .	255
6.2	Rechts- und Verwaltungsdokumente . . . . .	256
6.2.1	Internationale Vertragstexte . . . . .	256
6.2.2	Lexikalische Texte . . . . .	258
<b>7</b>	<b>Der Mondgott im Onomastikon</b>	<b>259</b>
7.1	Grundsätzliches . . . . .	259
7.2	Manifestationen des Mondgottes als theophores Element in Personennamen . . . . .	260
7.2.1	Namen mit dem westsemitischen Mondgott yrḥ/ Erah als theophorem Element . . . . .	260
7.2.2	Namen mit dem hurritischen Mondgott Kušuḥ als theophorem Element . . . . .	261
7.2.3	Namen mit dem anatolischen Mondgott Arma als theophorem Element . . . . .	263
7.2.4	Namen mit dem mesopotamischen Mondgott Sîn als theophorem Element . . . . .	263
7.2.5	Namen mit der Mondgöttin nkl als theophorem Element	264
7.2.6	Neumond und Vollmond als theophores Element in Personennamen . . . . .	265
7.3	Fazit . . . . .	265
<b>8</b>	<b>Der Mondgott in den ikonographischen Zeugnissen Ugarits</b>	<b>267</b>
8.1	Stelen . . . . .	268
8.2	Siegel . . . . .	270
8.2.1	Rollsiegel der frühen und mittleren Bronzezeit . . . . .	270
8.2.1.1	Siegel aus der ersten Hälfte des 2. Jt.s v. Chr.	270
8.2.1.2	Siegel aus Zypern . . . . .	272
8.2.2	Siegel der Spätbronzezeit (1500–1200 v.Chr.) . . . . .	272
8.2.2.1	Aus Steinen gefertigte ugaritische Siegel . .	273
8.2.2.2	Fayence-Siegel . . . . .	276
8.2.2.3	Siegel aus Zypern und Kreta . . . . .	276
8.2.3	Fazit . . . . .	277

<b>9</b>	<b>Fazit: Funktion und Bedeutung des Mondgottes in Ugarit</b>	<b>279</b>
9.1	Kultische Dokumente . . . . .	280
9.1.1	Der ugaritische Mondgott <i>yrh</i> . . . . .	280
9.1.2	Die Mondgöttin <i>nkl</i> . . . . .	284
9.1.3	Der hurritische Mondgott <i>Kušuh</i> . . . . .	286
9.1.4	Der altsyrische Mondgott <i>Šaggar</i> . . . . .	286
9.1.5	Lunarer Charakter des ugaritischen Kultes . . . . .	287
9.2	Mythische und epische Texte . . . . .	289
9.2.1	Der ugaritische <i>yrh</i> . . . . .	289
9.2.2	Die Mondgöttin <i>nkl</i> . . . . .	291
9.2.3	Der Neumond <i>hll</i> . . . . .	291
9.3	Onomastikon . . . . .	292
9.4	Ikonographie . . . . .	292
9.5	Fazit . . . . .	293
9.5.1	Bedeutung des Mondgottes . . . . .	293
9.5.2	Bedeutung des Mondgöttin <i>nkl</i> . . . . .	295

## **II Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas der Eisenzeit** **297**

<b>1</b>	<b>Vorbemerkungen</b>	<b>299</b>
<b>2</b>	<b>Phönizier</b>	<b>307</b>
2.1	Grundsätzliches . . . . .	307
2.2	Zeugnisse der phönizischen Stadtstaaten . . . . .	309
2.2.1	Inschriften . . . . .	309
2.2.2	Siegel . . . . .	310
2.3	Karatepe-Inschrift . . . . .	311
2.4	Punische Zeugnisse . . . . .	312
2.4.1	Onomastikon . . . . .	312
2.4.2	Punische Stelen . . . . .	313
<b>3</b>	<b>Aramäer</b>	<b>319</b>
3.1	Grundsätzliches . . . . .	319
3.1.1	Historische Einordnung . . . . .	319
3.1.2	Zur Götterwelt der Aramäer . . . . .	321
3.2	Der Mondkult von Harran . . . . .	323
3.2.1	Historische Einordnung . . . . .	323
3.2.2	Ikonographie . . . . .	330

3.2.2.1	Stelen mit dem Mondemblem von Harran bzw. dem anthropomorphen Mondgott . . . .	330
3.2.2.2	Mondsicheln als Kultrequisit . . . . .	336
3.2.2.3	Siegel mit Mondemblem, Mondsichel oder anthropomorphem Mondgott . . . . .	336
3.2.3	Inschriften mit dem Mondgott von Harran . . . . .	351
3.2.3.1	Neuassyrische Inschriften . . . . .	351
3.2.3.2	Aramäische Inschriften . . . . .	358
3.2.3.3	Luwische Inschriften . . . . .	360
3.2.4	Onomastikon . . . . .	361
3.2.5	Fazit: Funktion und Bedeutung des Mondgottes von Harran . . . . .	364
3.3	Weitere Inschriften und Bilddokumente . . . . .	369
3.3.1	Inschriften . . . . .	370
3.3.1.1	Neuassyrische Dokumente . . . . .	370
3.3.1.2	Aramäische Inschriften aus Sfire . . . . .	371
3.3.1.3	Nērab-Stelen . . . . .	373
3.3.2	Ikonographie . . . . .	377
3.3.2.1	Stelen mit Mondsichel und -scheibe . . . . .	377
3.3.2.2	Bronzesockel mit verschiedenen Symbolen . . . . .	379
3.3.2.3	Stelen einer „Figur“ mit Stierkopf . . . . .	382
3.3.3	Fazit: Bedeutung des Mondgottes bei den Aramäern . . . . .	387
3.4	Ausblick: Der Mondkult um die Zeitenwende . . . . .	390
3.4.1	Hatra . . . . .	390
3.4.1.1	Inschriften . . . . .	391
3.4.1.2	Onomastikon . . . . .	395
3.4.1.3	Ikonographie . . . . .	396
3.4.1.4	Fazit . . . . .	399
3.4.2	Palmyra . . . . .	400
3.4.2.1	Ikonographie . . . . .	401
3.4.2.2	Inschriften . . . . .	406
3.4.2.3	Onomastikon . . . . .	409
3.4.2.4	Fazit . . . . .	409
3.4.3	Fazit: Der Mondkult um die Zeitenwende . . . . .	411
<b>4</b>	<b>Transjordanien</b>	<b>413</b>
4.1	Ammonitis . . . . .	413
4.1.1	Grundsätzliches . . . . .	413
4.1.2	Hinweise auf die Verehrung des Mondgottes . . . . .	414

4.2	Moabitis . . . . .	415
4.2.1	Ikonographie . . . . .	415
4.2.2	Inschriften . . . . .	417
4.3	Tell Dēr 'Allā (Gileaditis) . . . . .	419
4.4	Fazit: Transjordanien . . . . .	427
<b>5</b>	<b>Israel und Juda</b>	<b>429</b>
5.1	Grundsätzliches . . . . .	429
5.1.1	Zur Quellenlage . . . . .	429
5.1.2	Geschichtliche Entwicklung . . . . .	431
5.1.3	Religiös-kulturelle Situation . . . . .	434
5.1.3.1	Allgemeine religiöse Situation . . . . .	434
5.1.3.2	Solarisierung Jahwes . . . . .	436
5.1.3.3	Popularität der Astralkulte . . . . .	439
5.2	Altes Testament . . . . .	443
5.2.1	Spuren der Mondgottverehrung in Israel und Juda . . .	443
5.2.2	Unterordnung des Mondgottes unter JHWH . . . . .	449
5.2.2.1	Sonne und Mond als Geschöpfe JHWHs . . .	449
5.2.2.2	Manipulation des Mondes durch JHWH . . .	454
5.2.2.3	Relativierung von Faszination und Bedro- hung des Mondlichts durch JHWH . . . . .	457
5.2.2.4	Fazit . . . . .	459
5.2.3	Verurteilung bzw. Verbote der Gestirnsverehrung . . .	460
5.2.3.1	Verehrung von „Sonne – Mond – Himmels- heer“ . . . . .	460
5.2.3.2	Herkunft und Bedeutung der dtr. Trias „Son- ne – Mond – Himmelsheer“ . . . . .	473
5.2.3.3	Befragung der Gestirne (Astrologie) . . . . .	475
5.2.3.4	Bedrohung durch den Neumond . . . . .	477
5.2.3.5	Polemik gegen die Kulte am (Stadt-)Tor . . .	479
5.2.3.6	Fazit . . . . .	482
5.2.4	Der Mondgott im Onomastikon und in Toponymen . .	483
5.2.5	Spuren weiterer Mondgottheiten im Alten Testament .	486
5.2.5.1	Die altsyrische Mondgottheit Šaggar . . . . .	486
5.2.5.2	Der Neumondgott Hêlel . . . . .	492
5.2.6	Zentrale Bedeutung der „Neumondstage“ ( <i>hōdeš</i> ) . .	496
5.2.6.1	Grundsätzliches . . . . .	497
5.2.6.2	Lunarer Charakter des Kultes . . . . .	498
5.2.6.3	Verbindung Neumond – Sabbat . . . . .	500
5.2.6.4	Der <i>hōdeš</i> als zentrales Familienfest . . . . .	506

5.2.6.5	Fazit: der Neumond (Ḥodeš) in Israel . . . .	509
5.2.7	Fazit: Hinweise auf den Mondkult im AT . . . . .	513
5.3	Ikonographie . . . . .	514
5.3.1	Stelenheiligtum von Hazor . . . . .	515
5.3.2	Siegel . . . . .	516
5.3.2.1	Siegel mit dem Mondemblem . . . . .	518
5.3.2.2	Siegel mit der Mondsichel . . . . .	521
5.3.2.3	Siegel mit dem anthropomorphen Mondgott . . . . .	524
5.3.3	Mondanhänger als Schmuck mit Amulettcharakter . . . . .	526
5.3.4	Fazit . . . . .	529
5.4	Hinweise auf die Lunarisierung JHWHs . . . . .	535
5.4.1	Ikonographie . . . . .	535
5.4.2	Die JHWH-Vision Sacharias (Sach 4) . . . . .	539
5.4.3	Hinweise in weiteren Passagen des Alten Testaments . . . . .	547
5.4.3.1	Die Vorstellung von JHWH als „Leuchte“ . . . . .	547
5.4.3.2	Segens- und Fluchformeln . . . . .	548
5.4.4	Onomastikon: Jahwehaltige Namen mit der Symbolik des Mondgottes . . . . .	550
5.4.5	Fazit: Lunarisierung JHWHs . . . . .	555
5.5	Fazit: Der Mondgott in Israel und Juda . . . . .	556
<b>6</b>	<b>Resumée</b>	<b>561</b>
<b>III</b>	<b>Anhang</b>	<b>567</b>
<b>Tabelle:</b>	<b>Übersicht über die dtr. Darstellung der Gestirnsverehrung</b>	<b>569</b>
<b>Register</b>		<b>571</b>
Register der Gottheiten . . . . .		571
Sachregister . . . . .		574
Ugaritische Texte . . . . .		589
Akkadische u. sumerische Texte . . . . .		595
Hethitische und hurritische Texte . . . . .		595
Aramäische und phönizische Texte . . . . .		596
Bibel und Apokryphen . . . . .		597
<b>Abkürzungsverzeichnis</b>		<b>602</b>
<b>Bibliographie</b>		<b>605</b>



<b>Abbildungsverzeichnis</b>	<b>645</b>
<b>Abbildungen</b>	<b>647</b>
<b>Summary</b>	<b>669</b>

## **Zur Relevanz, Intention und Methode der Arbeit**

Für die Rekonstruktion der Religion und Gottesvorstellung des vorexilischen Israel und Juda bilden die Schriften des Alten Testaments alleine eine sehr problematische Basis, da hier die vorexilisch-„kanaanäische“ Religion Israels weitgehend in polemischer Verzerrung erscheint; zudem sind nur vereinzelte Passagen aus vorexilischer Zeit erhalten, so daß die Darstellung keine unmittelbaren Rückschlüsse über die historische Religion Israels und Judas in der Königszeit erlaubt.

Die Aussagen der biblischen Schriften sind daher durch weitere Quellen zu ergänzen, wobei neben epigraphischen Zeugnissen aus der Zeit und dem Gebiet Israels und Judas auch außerbiblische Quellen, d.h. Zeugnisse der altorientalischen Kulturen im Umfeld Israels aus dem 1. und 2. Jt. v.Chr. zu berücksichtigen sind. Hier legt es sich nahe, auf die kulturellen und religiösen Zeugnisse Ugarits zurückzugreifen, da diese Hafenstadt v.a. in der zweiten Hälfte des 2. Jt.s v.Chr. ein wirtschaftliches und kulturelles Zentrum und zugleich einen Kreuzungspunkt verschiedener kultureller Traditionen bildete, der Kontinuitäten mit vorhergehenden wie mit späteren religiös-kultischen Praktiken und Konzeptionen im breiteren Raum Syrien-Palästinas zeigt. Zudem geben die zahlreichen Dokumente aus Ugarit uns z.T. detaillierte Informationen über die religiösen Praktiken dieser Zeit in einer größeren Stadt und bilden so eine anschauliche und ergiebige Quelle für die religiösen Vorstellungen aus der Zeit nahezu unmittelbar vor der Entstehung des Staates Israel, die durch das durch die „Seevölker“ verursachte Machtvakuum in Syrien-Palästina ermöglicht wurde. Sie geben – wenn auch unter Berücksichtigung der zeitlichen und räumlichen Distanz – Aufschluß über den religiösen und kulturellen Hintergrund, auf dem sich die im Alten Testament dokumentierten religiösen Vorstellungen und Praktiken allmählich herausbildeten, was in einem langwierigen Prozeß geschah, der von z.T. scharfer Abgrenzung und Polemik begleitet war, v.a. gegen die sog. „kanaanäischen“ Kultpraktiken, von denen die ugaritischen Mythen und kultischen Texte einen Eindruck geben.

Während die Bedeutung verschiedener kanaanäischer Gottheiten – v.a. von El, Baal und Ašera – in der JHWH-Religion Israels und Judas bereits Gegenstand mehrerer z.T. sehr detaillierter Untersuchungen war, ist die Funktion und Bedeutung des Mondgottes in den verschiedenen syro-kanaanäischen Panthea sowie ein möglicher Einfluß des Mondkultes auf die Gottesvorstellung Israels und Judas bisher kaum betrachtet worden. Epigraphische wie ikonographische Zeugnisse legen aber nahe, daß die Frage der Verehrung des Mondgottes auch in Israel und Juda eine Rolle spielte und daß die Vorstellung von JHWH v.a. im Juda der ausgehenden Königszeit deutlich von der Vorstellung des Mondgottes

beeinflusst wurde. So sind neben der in der Forschung ausführlich behandelten „Solarisierung Jahwes“ auch deutliche Züge einer „Lunarisierung Jahwes“ zu beobachten, die bislang jedoch noch nicht Gegenstand einer eigenen Untersuchung waren.

Die vorliegende Arbeit untersucht zunächst anhand der zahlreichen bekannten Dokumente die Funktion und Bedeutung des Mondgottes in Ugarit; dabei geht sie u.a. der Frage nach, inwieweit Einflüsse der umliegenden Kulturen und Religionen in der dort belegten Vorstellung des Mondgottes zu beobachten sind. Anschließend betrachtet sie die Zeugnisse der Mondgottverehrung in den verschiedenen Kulturen Syrien-Palästinas des 1. Jt.s, so bei den Phöniziern, Aramäern, im transjordanischen Bereich und schließlich in Israel und Juda, um herauszuarbeiten, welche charakteristischen Züge und Funktionen des Mondgottes auch hier anzutreffen sind bzw. welche Veränderungen deutlich werden.

Im Zentrum des ersten Hauptteils steht die ugaritische Dichtung über die Hochzeit des Mondgottes *yrh* mit der Mondgöttin *nkl* (KTU 1.24), da diese das einzige Werk in der Literatur Ugarits bildet, in welchem der Mondgott *yrh* ausführlicher behandelt wird, während er – im Unterschied zu seiner häufigen Nennung in den kultischen Texten – in den ugaritischen Mythen und Epen nur am Rande erwähnt wird. Da in der Forschung bislang noch keine gesicherte einheitliche Übersetzung und Interpretation dieser Dichtung vorliegt, ist deren eingehendere Untersuchung notwendig. Die Voraussetzung dafür bildet eine eigene Transkription sowie eine Arbeitsübersetzung des Textes, gefolgt von einer inhaltlich-semanticen sowie einer syntaktisch-strukturellen Analyse der einzelnen Passagen; abschließend erfolgt eine Gesamtinterpretation der Dichtung, in welcher neben der Frage nach ihrer Gattung, Intention und ihrem „Sitz im Leben“ auch der aus ihr zu erschließenden Funktion und Bedeutung des Mondgottes nachgegangen wird.

Unter dieser Fragestellung werden auch die weiteren epigraphischen und ikonographischen Zeugnisse Ugarits betrachtet, wobei die verschiedenen Quellengattungen – Götterlisten, Ritualtexte, Hymnen und Beschwörungen, Mythen und Epen, Onomastikon sowie Rechts- und Verwaltungsdokumente in akkadischer Sprache – gesondert untersucht werden, da sie jeweils verschiedene Bereiche des kulturellen bzw. kultisch-religiösen Lebens der Stadt behandeln. So dokumentieren die Götterlisten und Ritualtexte sowie die Hymnen und Beschwörungen den in Ugarit aktuell praktizierten Kult, während die Mythen und Epen i.d.R. auf eine alte Tradition zurückgehen und z.T. deutliche Entsprechungen zu den literarischen Traditionen der umliegenden Kulturen zeigen. Am Ende des ersten Hauptteils steht der Versuch einer Gesamtwürdigung der

Funktion und Bedeutung des Mondgottes im kultischen und religiösen Leben Ugarits.

Im zweiten Hauptteil geht es dann darum, die Bedeutung der Mondgottverehrung im Raum Syrien-Palästina bei den verschiedenen Völkern und Kulturen der Eisenzeit zu ermitteln. Hier ist der Frage nachzugehen, ob und inwieweit man von einer gewissen Kontinuität der Verehrung des Mondgottes im Syrien-Palästina des 1. Jt.s sprechen kann. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der aus dem Alten Testament zu erschließenden Rezeption des Mondkultes in der Bevölkerung Israels und Judas und dem Einfluß der Mondgottverehrung auf die Vorstellung von JHWH; relevant ist aber auch die Betrachtung der religiösen Vorstellungen der Phönizier, Aramäer und transjordanischen Völker der Eisen II-Zeit als zeitgleiches kulturelles Umfeld Israels und Judas. Hier ist herauszustellen, daß im 1. Jt. eine deutliche Zunahme der Bedeutung des Mondkultes zu beobachten ist, im Rahmen einer generellen Tendenz zur Astralisierung der göttlichen Mächte mit dem Akzent auf ihrer nächtlichen Erscheinungsweise am Sternenhimmel, wie es v.a. in der Glyptik dokumentiert ist. Besondere Verbreitung erfuhr die Sichelmondstandarte, das Kultemblem des Mondgottes von Harran, der in den westlichen Provinzen des neuassyrischen Reiches sogar als der bedeutendste „internationale“ Gott galt.

Die große Bedeutung des Mondkultes von Harran v.a. in der neuassyrischen Zeit legt den Schluß nahe, daß dieser auch auf die Religion Judas der späten Königszeit einen starken Einfluß ausübte, worauf auch mehrere alttestamentliche Passagen, v.a. die massive deuteronomistische Polemik gegen die Gestirnsverehrung, hinweisen. Die große Popularität des Mondgottes im Juda der späten Königszeit läßt weiter den Schluß zu, daß im Zug der allmählichen Durchsetzung der Alleinverehrung JHWHs auch wesentliche Charakterzüge des Mondgottes in die Vorstellung von JHWH integriert wurden, was durch die Betrachtung epigraphischer wie ikonographischer Belege überprüft wird.

Am Ende der Arbeit steht der Versuch einer Zusammenschau, inwieweit Charakteristika des Mondgottes, wie sie aus den ugaritischen Dokumenten der Spätbronzezeit hervorgehen, auch in den Religionen Syrien-Palästinas der Eisenzeit, u.a. in Israel und Juda, zu beobachten sind, und inwieweit die Popularität des zeitgenössischen Mondkultes Einfluß auf die Vorstellung von JHWH hatte.



**Teil I**

# **Der Mondgott in Ugarit**



# Kapitel 1

## Grundsätzliches

### 1.1 Grundsätzliches zu Ugarit

#### 1.1.1 Historische Einordnung

Das Königreich Ugarit wurde vermutlich während der altbabylonischen Periode im 19.–18. Jh. v.Chr. von einem König Yaqarum gegründet, der in den ugaritischen Quellen als divinisierte Urahn der ugaritischen Königsdynastie bezeugt ist<sup>1</sup>. Daneben leitet nach dem Zeugnis der ugaritischen Ritualtexte die Königsdynastie Ugarits sich von einem Urahn *ddn* ab<sup>2</sup>, was die amoritische Herkunft dieser Dynastie zeigt, da der Name *Didanu* / *Titanu* in den mesopotamischen Quellen als Name eines amoritischen Stammes belegt ist, der am Gebel Bisri lokalisiert wird<sup>3</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die Vorfahren der ugaritischen Königsdynastie im Zuge der Einwanderungsbewegung der Amoriter nach Syrien-Palästina zu Beginn des 2. Jt.s v. Chr. ebenfalls in diese Gegend gelangten. Darauf deutet auch das „dynastische Siegel“ der ugaritischen Könige, das der Gründer der ugaritischen Königsdynastie aus Babylon importierte und an seine Nachfolger weitertradierte<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>Er begegnet am Ende der sog. ugaritischen Königsliste KTU 1.113,26 sowie in einer auf den Ahnenkult bezogenen Hymne in enger Verbindung mit einer Gottheit *gtr*: KTU 1.108,2. Akkadische Dokumente aus Ugarit lassen weiter darauf schließen, daß der Name dieses Gründers im 14.–13. Jh. zu einem königlichen Titel geworden war; vgl. RS 16.145,1f.: *iš-tu u-mi an-ni-im* <sup>1</sup>*ia-qa-ru šār* <sup>2</sup>*ah-ga-ri-it*<sup>kt</sup>. „A dater d’aujourd’hui, le(?) *Yaqaru*, roi d’Ugarit“; zit. n. Nougayrol (1955.a) 169; vgl. ebd. XXXVIII; vgl. Heltzer (1982) 178.

<sup>2</sup>Vgl. z.B. KTU 1.15 III,4.15; 1.124,1–4; 1.161,1–3.

<sup>3</sup>Das Gebiet um den Gebel Bisri in der syrischen Wüste, der Ursprungsort der amoritischen Stämme, wird auch mit dem Terminus *T* / *Didānum* bezeichnet, der in den lexikographischen Listen als Äquivalent von *Amurru* geboten wird (vgl. II R 50,57–59; MSL III, 114,209); auch sumerische Königsinschriften zeigen die enge Verbindung von *T* / *Didanum* und den *MAR.TU* genannten amoritischen Stämmen; vgl. Gelb (1961) 30; Anbar (1991) 213.

<sup>4</sup>Vgl. Schaeffer (1956) 66–77; Amiet (1992) 21. So drangen die amoritischen Stämme zu



Der erste in den ugaritischen Dokumenten belegte König ist Ammištamru I., der in der Mitte des 14. Jh.s v.Chr. regierte. Während seiner Regierungszeit zeigen die Quellen einen starken ägyptischen Einfluß auf die Stadt sowie freundschaftliche Beziehungen zum hethitischen Großkönig und Handelsbeziehungen nach Alašyia (Zypern). Sein Sohn Niqmaddu II., der als Zeitgenosse des hethitischen Großkönigs Šuppiluliuma sowie der Könige Šarri-Kušuh von Karkemiš und Aziru von Amurru regierte, erbaute den vorher niedergebrannten Königspalast neu und gründete neue Archive<sup>5</sup>. Dies könnte darauf hindeuten, daß mit Ammištamru I. eine neue Königsdynastie auf den Thron Ugarits gelangte<sup>6</sup>.

Die Dokumente lassen darauf schließen, daß Ugarit während der Regierungszeit Niqmaddus von seinen syrischen Nachbarn bedroht wurde, so daß es auf die militärische Hilfe des hethitischen Großkönigs Šuppiluliuma angewiesen war<sup>7</sup>. Analog sind die Beziehungen zwischen Ugarit und Amurru dadurch charakterisiert, daß das reiche kaufmännische Königreich Ugarit für seinen militärischen Schutz auf seinen südlichen Nachbarn Amurru vertraute, das unter der Herrschaft des Aziru der „starke Mann“ des gesamten levantinischen Küstengebietes wurde<sup>8</sup>.

---

Anfang des 2. Jt.s gleichzeitig in das Gebiet von Syrien-Palästina wie auch nach Südmesopotamien ein, wo sie in der altbabylonischen Zeit unter Hammurapi von Babylon die Herrschaft innehatten.

<sup>5</sup>Niqmaddu II. ist der erste ugaritische König, der in seinen eigenen Dokumenten in den Archiven der Stadt repräsentiert ist. Seine Regierungszeit beginnt nach Dietrich (1996, 36f.) um ca. 1330 v.Chr., sie endet vermutlich im Jahr 1315 / 1314 v.Chr., im 7. bzw. 8. Jahr des neuen hethitischen Königs Muṣṣili II.; vgl. Klengel (1992) 130f.

<sup>6</sup>Dagegen könnte zwar sprechen, daß Ammištamru I. wie die folgenden Könige das „dynastische Siegel“ des Staatsgründers Yaḩarum weiterbenutzten, möglich ist aber, daß Ammištamru, der als Usurpator auf den Thron Ugarits gelangte, durch die Übernahme des dynastischen Siegels und der sog. „Königsliste“ (KTU 1.113) die Legitimität und die Kontinuität seiner Herrschaft dokumentierte, da er sich als legitimen Nachfolger der ursprünglichen Dynastie sah, analog zur Praxis der Assyrischen Königsliste; vgl. Dietrich (1996) 37f.; Dietrich / Loretz (1988.b) 61–85.

<sup>7</sup>Dies zeigt ein Vertrag zwischen den beiden Königen, der eine hohe Tributzahlung an den hethitischen König und die Festlegung der Nordgrenze Ugarits beinhaltet: RS 17.227; 11.772; vgl. RS 17.340; 17.237; 17.62; 17.339A; 17.366; vgl. Klengel (1992) 132f.

<sup>8</sup>Dies zeigt z.B. ein Vertrag mit Niqmaddu II. von Ugarit, in dem Amurru dem ugaritischen König gegen die Zahlung des hohen Geldbetrages von 5000 Schekel militärische Hilfe zusicherte: RS 19.68: PRU IV, 284–287; vgl. EA 98; vgl. Liverani (1979) 1303f.; Klengel (1992) 132. Die freundlichen Beziehungen zwischen den beiden Königreichen wurden in den folgenden Generationen noch durch gegenseitige dynastische Heiraten zwischen den beiden Königsfamilien untermauert, die jedoch keine Garantie für ein friedliches Zusammenleben bildeten, wie z.B. der Prozeß der Scheidung des ugaritischen Königs Ammištamru II. von der Tochter des Amurukönigs Bentešina zeigt, der zu ernsthaften Spannungen zwischen den beiden Königreichen führte.

Der letzte in den Dokumenten Ugarits bezeugte König ist Ammurapi, der Sohn Niqmaddus III., der vermutlich bereits in jungen Jahren an die Macht kam<sup>9</sup> und als Zeitgenosse des hethitischen Großkönigs Šuppiluliuma II. regierte. Während seiner Herrschaft erfolgte die endgültige Zerstörung des Königreiches Ugarit durch die sog. „Seevölker“, die eng mit dem Untergang des hethitischen Großreiches verbunden ist<sup>10</sup>. Diese Katastrophe bedeutete die endgültige Vernichtung Ugarits, da die Stadt fortan für nahezu tausend Jahre unbesiedelt blieb und bis zur hellenistischen Periode nicht durch ein anderes Zentrum in dieser Gegend ersetzt wurde<sup>11</sup>.

### 1.1.2 Zur kulturellen Situation Ugarits

Aufgrund der Lage Ugarits an der Mittelmeerküste unterhielt die Stadt im 2. Jt. v.Chr. enge Handelsbeziehungen sowohl nach Mesopotamien und Ägypten wie auch nach Kleinasien und in den ägäischen Raum. Dabei profilierte sich im Verlauf des 2.Jt.s Ugarit in den Handelsbeziehungen zwischen der Levante und Babylon immer mehr zum Haupthandelsplatz für Zypern und die Ägäis<sup>12</sup>, was zum Aufenthalt mesopotamischer wie kretischer Kaufleute in der Stadt führte<sup>13</sup>.

<sup>9</sup>Daß die Nachfolge des offensichtlich noch sehr jungen Königs nicht unproblematisch war, ist daraus zu erschließen, daß dieser in dem vermutlich bei seiner Krönung verwendeten Ritual KTU 1.161 mit den legendären königlichen Ahnen der ugaritischen Königsdynastie verbunden wird (ähnlich im Ritual KTU 1.113); vgl. Xella (1981.a) 279–291; Nougayrol (1956) 210; Liverani (1962) 131–135; Klengel (1992) 147.

<sup>10</sup>So datieren in seine Regierungszeit Dokumente, die Getreidelieferungen nach Anatolien behandeln und damit auf einen Hungersnot im Hethiterreich deuten. Weiter erwähnen mehrere der in Ugarit gefundenen Briefe und Wirtschaftstexte Feinde, die Ausrüstung von Truppen und eine extrem gefährliche Situation; sie lassen darauf schließen, daß die dort genannten Feinde, vermutlich eine Gruppe der Seevölker, verantwortlich waren für die schließliche Zerstörung Ugarits; vgl. RS 18.24; 18.25; 18.31; 18.113A; vgl. RS 18.75; 18.148; 18.40; vgl. Klengel (1992) 149f.

<sup>11</sup>Erst in der hellenistischen Periode entstand Laodiceia als neues Zentrum; vgl. Klengel (1992) 151.

<sup>12</sup>Im Verlauf des 3. Jt.s gewann in Kreta gerade der über Zypern verlaufende Fernhandel mit dem syrischen Raum an Bedeutung. Dieser ägäisch-syrische Kontakt vertiefte sich in der Folgezeit, so daß in der Mitte des 2. Jt.s die Handelsstadt Ugarit der wichtigste syrische Hafen für die Importe aus oder über Zypern bildete, von wo aus die Güter entweder in das Gebiet Syriens oder nach Mesopotamien transportiert wurden; vgl. Klengel (1990) 187; Helck (1979) 106ff.

<sup>13</sup>Den Aufenthalt kretischer Kaufleute in Ugarit zeigt z.B. ein Dokument aus Mari: ARM XXIII 556,28–31; vgl. Klengel (1990) 187f. Da sich die Handelskontakte Babyloniens mit dem von Ḫalab beherrschten Nordsyrien auch in der Zeit nach dem Sieg Hammurabis von Babylon über seinen früheren Bundesgenossen Zimri-Lim von Mari fortsetzten, blieb auch die Bedeutung Ugarits als Umschlagplatz bestehen; vgl. ebd. 190.194.

Weiter zeigen die ugaritischen Dokumente die engen Handelsbeziehungen der Stadt nach Anatolien, verbunden mit einer zunehmenden Dominanz hethitischer Bevölkerungsschichten und ihrem Einfluß auf die Gesellschaft und Kultur Ugarits<sup>14</sup>. Auch zu den benachbarten Königreichen im Raum Syrien-Palästina unterhielt Ugarit enge Handelskontakte und diplomatische Beziehungen, die sich u.a. in einigen dynastischen Heiraten manifestierten. Diese internationalen Beziehungen waren mit vielfältigen Kulturkontakten verbunden. Dabei zeigen die Dokumente die Dominanz Ḫalabs, das v.a. zu Beginn des 2. Jt.s die beherrschende Macht in Syrien bildete und von dem das Königreich Ugarit vermutlich als eines seiner peripheren Klientelstaaten politisch abhängig war<sup>15</sup>.

Die Blütezeit Ugarits fällt ins 14.–13. Jh. v.Chr., v.a. das 13. Jh. war eine Zeit der Prosperität und der kulturellen Blüte, was sich unter anderem darin zeigt, daß die meisten mythologischen und epischen Texte aus diesem Jahrhundert stammen.

Da die Hafenstadt und Handelsmetropole Ugarit mit vielfältigen Bevölkerungsgruppen aus Ägypten, der Ägäis, dem anatolischen Raum sowie den verschiedenen Königreichen in Syrien-Palästina bis nach Mesopotamien in Berührung kam, konnte sie vielfältige kulturelle Anregungen und Einflüsse aufnehmen und in die eigene Kultur integrieren; sie fungierte so als Kreuzungspunkt und Zentrum verschiedener kultureller Traditionen in Syrien-Palästina. Die weltoffene Atmosphäre Ugarits zeigt sich v.a. an der Vielfalt der in den Dokumenten der Stadt bezeugten Sprachen: neben Texten in ugaritischer gibt es solche in sumerischer, akkadischer, hethitischer, hurritischer, ägyptischer und zyprischer Sprache. Dies läßt vermuten, daß Anregungen der verschiedenen kulturellen Traditionen in die Kultur Ugarits aufgenommen und assimiliert wurden und so auch Einfluß auf den dort praktizierten Kult und das dort verehrte Pantheon ausübten.

---

<sup>14</sup>Die Dominanz des hethitischen Großkönigreiches zeigt sich darin, daß der hethitische Großkönig bzw. sein Vertreter, der als „Vizekönig“ für Syrien amtierende König von Karke-misch, sogar bei internen Angelegenheiten Ugarits, sobald diese mit außenpolitischen Implika-tionen verbunden waren, als oberste Instanz auftraten und deutlichen Einfluß nahmen, so z.B. im Ehescheidungsprozeß des ugaritischen Königs Ammištamru II. von der Tochter des Amurru-königs Bentešina. Auf eine zunehmende Dominanz hethitischer Bevölkerungsschichten inner-halb der Gesellschaft Ugarits läßt weiter schließen, daß Kaufleuten aus der hethitischen Stadt Ura schließlich auf Bitte des ugaritischen Königs Niqmepa durch den hethitischen Großkönig Ḫattušilis III. offiziell untersagt wurde, in Ugarit Immobilien zu erwerben und sich während des Winters dort aufzuhalten; vgl. RS 17.130: PRU IV (1956) 103–105; vgl. Klengel (1980) 131f.; Neu (1995) 119.

<sup>15</sup>Die Dominanz des Königs Yarim-Lim I. von Ḫalab zeigen z.B. einige Texte, die in Verbin-dung mit der Reise dieses Königs nach Ugarit stehen.

Die Assimilation der hurritischen wie auch der mesopotamischen Tradition in die Kultur Ugarits zeigen u.a. mehrere polyglotte, drei- bis viersprachige Vokabulare in sumerischer, akkadischer und hurritischer Sprache<sup>16</sup>; sie spiegeln den nordwestlichen Zweig einer gelehrten Schultradition, die von Mesopotamien über den Eufrat in die nordsyrischen Städte und Ugarit gelangte. Auch mehrere kultische Texte in hurritischer Sprache sowie in babylonisch-sumerischer Keilschrift bezeugen den kulturellen und kultischen Pluralismus in Ugarit<sup>17</sup>.

Von besonderer Bedeutung ist die seit dem ersten Viertel des 2. Jt.s erfolgte Hurritisierung Nordsyriens, als deren Resultat sich eine starke hurritische Bevölkerungskomponente in Ugarit nachweisen läßt, die keine abgeschlossene Kolonie bildete, sondern in engem Kontakt gemeinsam mit der indigenen ugaritischen Bevölkerung lebte und so deutlichen Einfluß auf die Kultur und den Kult Ugarits ausübte, was u.a. dazu führte, daß in Ugarit auch einige hurritische Gottheiten, u.a. auch der hurritische Mondgott Kušuh, verehrt wurden<sup>18</sup>. Das Ende der hurritischen Dominanz in Nordsyrien ist vermutlich bedingt durch die Eroberung des mitannischen Reiches durch die assyrischen Könige Adadnērari I. und Salmanassar I. in der ersten Hälfte des 13. Jh.s<sup>19</sup>.

### 1.1.3 Zum ugaritischen Pantheon

Die Dokumente Ugarits zeigen ein komplexes Pantheon, das wie in den benachbarten Kulturen als Versammlung der Götter angesehen wurde und zugleich hierarchisch geordnet und systematisiert, aber auch offen für Entwicklung und Veränderung war und den syrischen bzw. nordwestsemitischen Kontext reflektiert, aus dem heraus es entstanden ist<sup>20</sup>. Daneben führte aber die

<sup>16</sup>Diese drei- bis viersprachigen Listen enthalten Spalten mit sumerischen, akkadischen und hurritischen Lexemen, an die häufig noch eine ugaritische Übersetzung angefügt ist; darunter finden sich auch mehrere Fragmente der Götterliste „An – Anum“. Aus der gleichen Quelle stammen auch zwei bilingue akkado-hurritische Weisheitstexte; vgl. Laroche (1979) 1359.

<sup>17</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 299.

<sup>18</sup>Vgl. Laroche (1968.a) 518–527; ders. (1976) 95. In der Forschung umstritten ist jedoch, ob die Machtübernahme durch das gegen Mitte des 2. Jt.s aus dem Süden zugewanderte „ugaritische“ Herrenhaus die zunehmende Verdrängung des hurritischen Kultes aus Ugarit veranlaßte, der zunehmend durch eine genuin „ugaritische“ Kultpraxis ersetzt wurde, wobei die von der neuen ugaritischen Königsdynastie verehrten westsemitischen Gottheiten eine dominierende Rolle im kultischen Pantheon der Stadt gewannen; so Dietrich / Mayer (1995) 39; vgl. Mayer (1996) 209f.

<sup>19</sup>Adadnērari I. (1305–1275) und Salmanassar I. (1275–1245) gelang die vollständige Zerschlagung Ḫanigalbats, die das endgültige Ende des Reiches von Mitanni bedeutete; vgl. v. Soldt (1991) 521f.; Dietrich / Mayer (1995) 39.

<sup>20</sup>So zeigen die auf Religion und Kult bezogenen Dokumente eine deutliche Kontinuität zu Praktiken und Konzeptionen vorausgehender sowie nachfolgender Epochen im breiten Raum

strategische Lage Ugarits als Hafenstadt und Handelsmetropole und die Zusammensetzung der Bevölkerung aus verschiedenen ethnischen Gruppen dazu, daß die verschiedenen umliegenden Kulturen deutlichen Einfluß auf die Gestaltung des ugaritischen Kultes und die Konzeption seiner Götterwelt ausübten.

Die Quellen lassen darauf schließen, daß die in Ugarit praktizierte Religion einerseits einen originären Kern einer alten lokalen Tradition bewahrte, andererseits aber auf mehr oder weniger organische Weise eine Menge verschiedener Einflüsse aufnahm, wobei besonders hurritische, aber auch mesopotamische und ägyptische Einflüsse festzustellen sind<sup>21</sup>. Die Assimilation und Integration der verschiedenen kultischen Traditionen zeigt sich besonders darin, daß in den ugaritischen Götter- und Opferlisten neben Gottheiten nordwestsemitischen Ursprungs auch solche hurritischen oder mesopotamischen Ursprungs begegnen. Weiter sind in einigen Götterlisten die Gottheiten des ugaritischen Pantheons auch unter der Bezeichnung ihrer akkadischen oder hurritischen Äquivalente aufgelistet<sup>22</sup>; der ugaritische Mondgott *yrh* wird hier mit dem akkadischen *Sîn* sowie dem hurritischen *Kušuh* geglichen. Die Götterlisten wie die bilingualen Opferrituale zeigen somit das Bemühen, die fremden Gottheiten in die eigene Pantheonskonzeption einzugliedern und bezeugen so einen dynamischen Synkretismus, der offen blieb für Variationen, abhängig von der spezifischen theologischen oder kultischen Betonung.

Wie aus den für die regelmäßigen Opfer sowie für spezifische Festrituale bestimmten Götterlisten hervorgeht, wurden in der Stadt mindestens 70 Gottheiten semitischer, sumerischer und hurritischer Herkunft neben altsyrischen Gottheiten wie z.B. *Ḫebat* und *Iṣhara* verehrt<sup>23</sup>. Dazu kommen noch über 30

Syrien-Palästinas. Allerdings findet sich das Pantheon Ugarits in keiner anderen Kultur des Alten Orients in genau derselben Form; vgl. Miller (1987) 53f.

<sup>21</sup>Die Aufnahme der verschiedenen kulturellen Einflüsse zeigen auch mehrere viersprachige lexikalische Liste in ugaritischer, babylonischer, sumerischer und hurritischer Sprache (s.o.) sowie z.B. ein Fragment der babylonischen Flut-Erzählung.

<sup>22</sup>Allerdings ist zu beachten, daß die Assimilation bestimmter Gottheiten fremder Herkunft an ugaritische Gottheiten immer einen synkretistischen Vorgang bildet; so dient als Grundlage der Angleichung lediglich die Hauptfunktion der nationalen Gottheit, so daß die miteinander geglichenen Gottheiten nur in ihrem dominanten Grundzug, nicht jedoch in allen sekundären Detailspekten übereinstimmen; vgl. Laroche (1976) 99.

<sup>23</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 299–325. Von den Gottheiten des ugaritischen Pantheons sind der ugaritische Hochgott *El* (*il*) sowie die Götter *Adad* (*ad(d)*), *Dagan* (*dgn*) und *Rešef/Rašpu* (*ršp*) bereits in der Mitte des 3. Jt.s v.Chr. in Ebla belegt. Mit der Ankunft der Amoriter um 2000 v.Chr. gelangten die amoritischen Gottheiten, seit der ersten Hälfte des 2. Jt.s verstärkt die hurritischen Gottheiten in das offizielle Pantheon Ugarits; vgl. Haas (1994) 557. Da das Ugaritische eine reine Konsonantenschrift bildet und die Vokalisation der Götternamen in der Forschung häufig umstritten oder nicht bekannt ist, werden die Namen aller ugaritischen Gottheiten hier in kursiver Konsonantenschrift wiedergegeben.

göttlich verehrte Ahnenkönige, die in den Texten als *rpum* bzw. *mlkm* begegnen<sup>24</sup>.

Die seit dem Beginn des 2. Jt.s erfolgte Hurritisierung Nordsyriens führte zur Aufnahme einiger hurritischer bzw. altsyrischer sowie – über hurritische Vermittlung – ursprünglich mesopotamischer Gottheiten in das Pantheon des ugaritischen Kultes<sup>25</sup>. Daneben finden sich mehrere kultische Dokumente in hurritischer Sprache, die im wesentlichen hurritische Gottheiten – in nahezu gleichbleibender Anordnung – anführen und damit ein eigenes „hurritisches Pantheon“ zeigen, das aber ebenfalls den in Ugarit herrschenden Synkretismus dokumentiert<sup>26</sup>.

Neben diesen ugaritisch-hurritischen Dokumenten gibt es noch kultische Texte in akkadischer Sprache, die ein gesondertes „mesopotamisches Pantheon“ dokumentieren, das jedoch in keiner direkten Beziehung zu dem in Ugarit offiziell praktizierten Kult stand<sup>27</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß diese Texte die religiösen Vorstellungen einer ursprünglich aus dem mesopotamischen Raum stammenden Bevölkerungsgruppe dokumentieren, die in einem eigenen Bezirk abgesondert für sich lebte und daher geringeren Einfluß auf das kultische Leben Ugarits ausübte.

<sup>24</sup>Der Terminus *rpum*: „die Heilenden“ bezeichnet – wie der Terminus *mlkm*: „Könige“ – die großen divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie; vgl. v.a. KTU 1.161; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 331–333; Loretz (1990) 130–132; siehe Kap. I.2.3.

<sup>25</sup>So begegnen z.B. in den „normativen“ ugaritischen Pantheonlisten KTU 1.47; 1.118 die hurritischen Götter *ušhry*, *ddmš*, *uht* sowie der ursprünglich mesopotamische Gott Ea und die Mondgöttin Nikkal, die vermutlich über hurritische Vermittlung ins ugaritische Pantheon gelangten; vgl. Laroche (1979) 1359–1361. Daß hurritische Gottheiten v.a. in Ritualtexten in enger Verbindung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie, z.T. an exponierter Stellung begegnen (vgl. z.B. KTU 1.43), könnte auf verwandtschaftliche Beziehungen zwischen der herrschenden Königsdynastie Ugarits und den Hurritern deuten; so Dietrich / Loretz (1992) 74.

<sup>26</sup>Einige Ritualtexte sind entweder ganz in Hurritisch verfaßt (KTU 1.26; 1.60; 1.135) oder aber mit Zusätzen in ugaritischer Sprache versehen und enthalten hurritische Gottheiten, z.T. kombiniert mit einigen westsemitischen Gottheiten (KTU 1.110; 1.111; 1.116; 1.128; 1.132; 1.148), wobei die Einfügung originär westsemitischer Gottheiten zugleich die synkretistischen Tendenzen im hurritisch geprägten Kult Ugarits zeigt. Die nahezu gleichbleibende Anordnung der Gottheiten in diesen Opferlisten läßt darauf schließen, daß diese einen stabilisierten liturgischen Kanon repräsentieren, ein sog. „syro-anatolisches Pantheon“, das vermutlich über die Metropole Aleppo vermittelt wurde; vgl. Laroche (1976) 94. Zudem begegnen auch in originär ugaritischen Ritualtexten immer wieder hurritische Fachtermini; vgl. Xella (1989) 361–392; siehe Kap. I.2.4.

<sup>27</sup>So wurden weder bilingue akkadisch-ugaritische Texte gefunden noch Opferrituale in akkadischer Keilschrift, die mit ugaritischen Zusätzen versehen sind, was ihre Aktualisierung für ihren Gebrauch im Kult Ugarits zeigen würde.

### 1.1.4 Zur Literatur Ugarits

Bei der Betrachtung der epigraphischen Zeugnisse Ugarits im Hinblick auf die Verehrung des westsemitischen Mondgottes *yrh* ist der unterschiedliche Charakter der verschiedenen Quellen zu berücksichtigen. Die überwiegende Mehrheit der ugaritischen Texte besteht aus Verwaltungs- bzw. Wirtschaftstexten, die meist in akkadischer Sprache verfaßt wurden. Diese Dokumente bilden zwar eine wesentliche Grundlage für die Rekonstruktion der Gesellschaft und Geschichte Ugarits, geben jedoch kaum Hinweise auf die religiösen und kulturellen Vorstellungen, im Unterschied zu den direkt auf den Kult der Stadt bezogenen Texten, so den z.T. in komplexe Opferrituale integrierten Götter- und Opferlisten sowie den Hymnen und Beschwörungen. Von Bedeutung sind weiter die literarischen, d.h. mythischen und epischen Texte sowie die theophoren Elemente des Onomastikons.

Die epigraphischen Zeugnisse Ugarits können mit recht großer Sicherheit der Regierungszeit der letzten sieben ugaritischen Könige zugeordnet werden und dokumentieren so die Zeitspanne etwa von 1350–1200 v.Chr.<sup>28</sup>. Während die meisten mythologischen Texte im Haus des Hohenpriesters, das wahrscheinlich als Priester- oder als Schreiberschule fungierte, aufbewahrt wurden, wurden die meisten unmittelbar auf den aktuell praktizierten Kult bezogenen Texte im Haus des „Prêtre Hourrite“ bzw. „Prêtre magicien“ gefunden<sup>29</sup>.

Da in den Mythen und Epen andere Gottheiten eine große Rolle spielen als in den unmittelbar auf den Kult bezogenen Götter- und Opferlisten oder im Onomastikon Ugarits, sind diese verschiedenen Gattungen getrennt zu untersuchen. So umfaßt das ugaritische Pantheon insgesamt wohl über 200 Gottheiten<sup>30</sup>; von diesen ist ein großer Teil in den Ritualtexten belegt, dagegen weniger als die Hälfte in den ugaritischen Mythen und Erzählungen und nur relativ wenige als theophores Element der Personennamen<sup>31</sup>. Allerdings begegnet nur

<sup>28</sup>Der erste in seinen eigenen Dokumenten repräsentierte Herrscher ist Niqmaddu II., während dessen Regierungszeit ein Großteil der Literatur Ugarits niedergeschrieben wurde; siehe Kap. I.1.1.1.

<sup>29</sup>Die Aufbewahrung im Haus des „Prêtre magicien“, das in der Literatur meist als Haus des „Prêtre Hourrite“ begegnet, zeigt den Gebrauch der Texte im aktuell praktizierten Kult Ugarits, da hier zahlreiche Ritualen und Beschwörungen, Teile von mythologischen Texten sowie Lungen- und Lebermodelle mit zur Weissagung dienenden Inschriften entdeckt wurden; vgl. Courtois (1988) 6.

<sup>30</sup>Dahood (1978, 99) ermittelte 255 Gottheiten, wobei aber einige der Bezeichnungen wohl Epitheta bereits bekannter Gottheiten darstellen, so daß sich die Anzahl der Gottheiten reduziert. Andererseits belegen weitere Textfunde immer wieder neue, bis dahin unbekannte Gottheiten, so daß sich keine genaue Anzahl der Gottheiten angeben läßt; vgl. auch de Moor (1970) 216.

<sup>31</sup>So sind in den kultischen Texten sowie in den Wirtschafts- und Verwaltungsurkunden und Briefen ca. 160 Götternamen belegt, in den Mythen dagegen nur ca. 50 Gottheiten; vgl. Xella

ein kleiner Teil der im Onomastikon Ugarits enthaltenen Gottheiten in den ugaritischen Mythen bzw. in den Ritualtexten<sup>32</sup>; allen drei Hauptquellen gemeinsam sind lediglich 16 Gottheiten, die als die tragende Struktur des ugaritischen Pantheons anzusehen sind, darunter auch der Mondgott *yrh*.

Die Mythen und Epen geben nur bedingte Hinweise auf den tatsächlichen Rang der in ihnen auftretenden Gottheiten im aktuellen Pantheon Ugarits, da die Dichtungen i.d.R. auf eine lange Tradition zurückgehen und so eine frühere, oft archaische Entwicklungsstufe bezeugen. Zudem werden die Gottheiten hier – im Gegensatz zu den Dokumenten des aktuell praktizierten Kultes – losgelöst vom Alltagsleben der Menschen dargestellt<sup>33</sup>; so zeigen die Erzählungen v.a. die verwandtschaftlichen bzw. antagonistischen Beziehungen der Gottheiten zueinander, die Ritualtexte und Opferlisten dagegen eine Anordnung der Gottheiten nach ihrer im gegebenen Kontext relevanten spezifischen Funktion.

Die aus den mythischen und epischen Erzählungen erschlossenen Charakteristika der Gottheiten sowie ihre positiven bzw. negativen Beziehungen zueinander sind so anhand der Dokumente des tatsächlich praktizierten Kultes zu verifizieren. Da die religiöse Funktion dieser Texte v.a. darin besteht, auf die unmittelbaren Erfordernisse des Lebens zu antworten, und sie darauf zielen, das Verhalten der Götter in bestimmten konkreten Situationen zu steuern bzw. zu beeinflussen, zeigen sie eine eher funktionale Konzeption der in ihnen angeführten Gottheiten<sup>34</sup>; abhängig von den konkreten Gegebenheiten der jeweiligen Situation begegnen hier mehr oder weniger „spezialisierte“ Gottheiten.

Eine Brücke zwischen Mythos und Kult bilden die sog. „para-mythologischen“ Texte und die Beschwörungen<sup>35</sup>. Daneben gibt es noch diverse Subgenres, so z.B. die Omina, die Lungen- und Lebermodelle. Da diese verschiedenen Genres unterschiedlichen Zwecken dienten und deshalb entsprechend

---

(1983) 281f.; Pardee (1988.b) 137; gegen de Moor (1970) 178–228, der 100 in den Mythen belegte Gottheiten bzw. Epitheta anführt. Als theophore Elemente der Personennamen nennt Kella (ebd.) 90, Gröndahl (1967) lediglich 56 Gottheiten.

<sup>32</sup>So begegnen nach Pardee (1988.b, 137) von den 56 im Onomastikon enthaltenen Gottheiten nur 14 in den Mythen und 11 in den ugaritischen Ritualtexten; den Mythen und Ritualtexten wiederum sind weniger als 40 Gottheiten gemeinsam.

<sup>33</sup>Die Mythen beziehen sich auf die Grundstrukturen der menschlichen Existenz, unabhängig vom konkreten Verhalten und vom täglichen Leben der Menschen; vgl. del Olmo Lete (1986.a) 268.

<sup>34</sup>Dies entspricht der Intention des Kultes, durch seine Priester, Tempel und Zeremonien die Beziehung der Menschen zu den jeweils zuständigen Gottheiten zu koordinieren und durch fest definierte und etablierte Rituale zu kontrollieren. Del Olmo Lete (1986.a, 268) spricht daher von einer kultischen Instrumentalisierung des religiösen Universums.

<sup>35</sup>Vgl. Pardee (1988.a) pas.



den jeweiligen Bedürfnissen und Zwecken gesondert überliefert wurden, dokumentieren sie ein jeweils verschiedenes Repertoire an Gottheiten.

Aussagen über die Bedeutung der Gottheiten müssen daher die verschiedenen Quellengattungen, d.h. sowohl die mythischen Erzählungen wie auch die auf den praktizierten Kult bezogenen Texte und die Personennamen berücksichtigen. Dabei ist anzunehmen, daß die Gottheiten, die in allen drei Hauptgruppen begegnen, in der ugaritischen Gesellschaft die größte Rolle spielten, da sie sowohl in der offiziellen „Ideologie“ wie auch in der Volksfrömmigkeit als Objekt der Verehrung wichtig waren. Während die Gottheiten, die v.a. in den Ritualtexten begegnen, in den Mythen und Personennamen jedoch fehlen, eher die offizielle kultische Ideologie repräsentieren, geben die Gottheiten, die v.a. im Onomastikon, jedoch selten in den Prosatexten oder den mythischen Erzählungen enthalten sind, eher Aufschluß über die persönliche Frömmigkeit der ugaritischen Familien<sup>36</sup>.

Hier werden zunächst die kultischen Texte, die in Götterlisten und Ritualtexte einerseits sowie Hymnen und Beschwörungen andererseits unterteilt werden, betrachtet, darauf die Mythen und Epen; es folgen die meist auf das Alltags- und Wirtschaftsleben bezogenen akkadischen Dokumente (z.B. Vertragstexte) und schließlich das Onomastikon<sup>37</sup>. Eine klare Unterscheidung zwischen den verschiedenen Gattungen ist jedoch häufig problematisch, da diese sich in gewisser Weise überschneiden<sup>38</sup>.

## 1.2 Zur Etymologie und Herkunft des ugaritischen Mondgottpaares

---

<sup>36</sup>Vgl. Pardee (1988.b) 143f. Del Olmo Lete (1986.a, 269) unterscheidet ein „dogmatisches Pantheon“ der Mythen und Epen von dem „funktionalen Pantheon“ der kultischen Texte und dem „kanonischen Pantheon“ der Götterlisten, wobei er die kultischen Texte wiederum in drei Gruppen einteilt: ein „Pantheon des Palastes“ (die Schutzgottheiten der Königsdynastie), ein „Pantheon des Gebetes und der Magie“ und ein „Pantheon der Opferrituale“; vgl. ebd. 280–288; allerdings ist diese Einteilung nur hypothetisch und im Einzelfall häufig zu hinterfragen.

<sup>37</sup>Eine ähnliche Einteilung findet sich bei de Moor (1970, 188f.): A. Alphabetic lists of deities; B. Syllabic lists of deities; C. Offering Texts; D. Myths; E. Legends; F. Incantations and prayers; G. Rituals; H. Oracles; I. Profane texts. Allerdings ist seine Einteilung häufig nicht eindeutig und zeigt mehrfach Unsicherheiten der Zuordnung.

<sup>38</sup>V.a. die Bereiche Mythen, Beschwörungen und Hymnen sind schwer voneinander abzugrenzen, da vielen Beschwörungen eine mythisch-erzählende Einleitung vorangestellt ist und zudem in mythischen Erzählungen häufig hymnische Anrufungen von Gottheiten enthalten sind. Schwierig ist auch die Abgrenzung von Götterlisten und Opferritualen, da davon auszugehen ist, daß viele isolierte Götterlisten ebenfalls als Gedächtnisstütze für den aktuellen kultischen Gebrauch dienten und damit den Ritualtexten zuzuordnen sind.

### 1.2.1 *yrḥ*

Da der Name des in Ugarit verehrten Mondgottes *yrḥ* eine eigenständige westsemitische Bildung darstellt, zeigt er, daß dieser als eine originär westsemitische Gottheit mit einem eigenen Charakter anzusehen ist. Der Terminus *yrḥ* bezeichnet im Ugaritischen sowohl den „Mond“, den „(Mond-)Monat“ wie auch den Mondgott *yrḥ*. Entsprechend bedeutet der gemeinsemitische Terminus *yrḥ* sowohl „Mond“ wie „Monat“, so im Hebräischen, Aramäischen und Phönizischen<sup>39</sup>. Auch das akkadische Äquivalent *warḥu* bedeutet „Mond“ und „Monat“ und kann zudem – ähnlich wie das ugaritische *yrḥ* – zugleich den Mondgott bezeichnen<sup>40</sup>. Umstritten ist eine Beziehung zum ägyptischen *3<sup>c</sup>ḥ*, das ebenfalls den Mond bezeichnet<sup>41</sup>.

Etymologisch ist der Name des ugaritischen Mondgottes *yrḥ* vermutlich von einer Verbwurzel *y / wrḥ* mit der Grundbedeutung „wandern“ herzuleiten. So geht das hebräische Nomen *יָרַח* *yāre ḥ* wohl auf die Verbwurzel *ā-rah*: „wandern“ zurück<sup>42</sup>; auch im Aramäischen und Phönizischen ist eine entsprechende Wurzel anzunehmen, von der das Substantiv *ṛḥ*: „Weg“ abgeleitet ist<sup>43</sup>, analog begegnet im Akkadischen der Terminus *urḥu*: „Weg“<sup>44</sup>. Der Name des westsemitischen Mondgottes *yrḥ* charakterisiert diesen somit als „Wanderer“, was auch eine gebräuchliche Vorstellung des akkadischen Mondgottes *Sîn* bildet<sup>45</sup>.

### 1.2.2 *nkl*

<sup>39</sup>Vgl. hebr. *yāre ḥ*: „Mond; Mondkultus“ – *יָרַח* *yārah*: „Monat“: Gesenius / Buhl (1962) 319; vgl. aram. *yrḥ* 1: „moon“; *yrḥ* 2: „month“ (Pun, Hebr, fAr, Nab, Palm, Hatra): DNWSI I, 469.

<sup>40</sup>AHW III, 1466: (*w*)*arḥu(m)*, ass. meist *urḥu(m)* II: „Mond, Monat“; vgl. auch: *Sîn bēl arḥi* (Šurpu IV 92). Allerdings bezieht sich die Mehrzahl der Belege auf den Kalendermonat. Auch der analoge äthiopische Terminus *wrḥ* besitzt die Bedeutung „Mond“ oder „Monat“.

<sup>41</sup>Vgl. Schmidt (1995) 1098.

<sup>42</sup>Gesenius / Buhl (1962) 318. 65: *יָרַח* *yārah*: „wandern, gehen, ziehen; Pt. Wanderer, Reisender“.

<sup>43</sup>Vgl. DNWSI I, 106: *ṛḥ* 1: Pun. Verb (Pi<sup>c</sup>el); das Part. ist als Epitheton des Gottes Ešmun belegt; die genaue Bedeutung ist unsicher, vgl. aber: *ʾšmn m'ṛḥ* / *ʾšnm ṛḥ*: „Ešmun of the Way“; *ṛḥ* 2: „1. road, way; 2. travel, journey“ (OldAr, OffAr, Samal, Palm, JA).

<sup>44</sup>Vgl. AHW III, 1429: *urḥu*: „Weg, Pfad, Bahn“.

<sup>45</sup>Tallquist (1938) 446; vgl. z.B.: *lasmu ša lā innāḥa birkā šu; ša ištu išid šamē ana elāt [šamē namriš ittanalla]ku*. Die Vorstellung des Mondgottes als Wanderer kommt auch darin zum Ausdruck, daß er in der Glyptik Mesopotamiens wie Syrien-Palästinas häufig in einem Mondsichelboot thronend auf seiner Fahrt über den Himmel dargestellt ist; siehe Kap. II.3.2.2.3 u. II.5.3.2.3.

Der Name der Mondgöttin *nkl* ist die semitische Wiedergabe des Namens der sumerischen Mondgöttin NIN.GAL: „große Herrin“<sup>46</sup>, die als Frau des sumerischen Mondgottes Nanna gemeinsam mit diesem in seinem Kultzentrum in Ur verehrt wurde. Ihre große Rolle im offiziellen Kult von Ur wie in der persönlichen Frömmigkeit dieser Gegend zeigen u.a. die Opferlisten der Stadt sowie das Onomastikon der Gegend<sup>47</sup>. Der Höhepunkt ihrer Verehrung war während der Ur III-Zeit<sup>48</sup>. Die vielen Dichtungen in der sumerischen Literatur, die die erotische Beziehung des Mondgottes Nanna zu seiner Braut Ningal beschreiben<sup>49</sup>, machen deutlich, daß das Mondgottpaar in einer engen Verbindung zur Fruchtbarkeit der Menschen und des Landes gesehen wurde<sup>50</sup>. Daneben galt Ningal auch als Göttin der Traumdeutung<sup>51</sup>.

In der Akkade-Zeit wurde die Mondgöttin, die akkadisch Nikkal genannt wurde, entsprechend als Gattin des akkadischen Mondgottes Sîn verehrt. Als Kinder des Paares galten u.a. die beiden anderen großen Astralgottheiten: der Sonnengott UTU bzw. Šamaš<sup>52</sup> und die durch den Venusstern symbolisierte Liebes- und Kriegsgöttin Inanna, die später mit der akkadischen Ištar identifiziert wurde<sup>53</sup>. Die hethitische Priesterschaft übernahm die mesopotamische Tradition, in der die Mondgöttin als Gemahlin des Mondgottes Sîn und als

<sup>46</sup>Vgl. Pope / Röllig (1965) 302. Allerdings ist nicht gesichert, ob auch die mit der sumerischen Mondgöttin verbundenen Vorstellungen oder lediglich ihr Name in Ugarit übernommen wurden; möglich ist z.B. auch, daß der Name *nkl* den Namen einer früher in Ugarit verehrten Mondgöttin ersetzte.

<sup>47</sup>Vgl. neben ihrem Namen „große Herrin“ auch ihre Epitheta *ummu* (*ilāni*): „Mutter (der Götter)“ oder „Mutter von Ur“; vgl. Tallquist (1938) 403. Ihr häufiges Vorkommen in den Personennamen der Gegend um Ur zeigt ihre große Popularität in der dortigen Volksfrömmigkeit. Allerdings gehörte Ningal nie zu den bedeutendsten Gottheiten des sumerischen Pantheons; vgl. Edzard / Pope (1965) 111.302; Black / Green (1992) 138f.

<sup>48</sup>So bauten die Könige dieser Dynastie ihr einen Tempel, das *É-karzida* und weihten ihr mehrere Statuen und Stelen, die zudem die enge Beziehung der Mondgöttin zur Königsdynastie zum Ausdruck bringen; vgl. Hall (1988) 730; del Olmo Lete (1991) 67.

<sup>49</sup>Aufgrund der Vielzahl von erotischen Kompositionen in der sumerischen Literatur, die den Mondgott Nanna und seine Frau Ningal besingen, folgert Jacobsen, daß auch in Ur Zeremonien der Heiligen Hochzeit begangen wurden; vgl. ders. (1973) 125f.; ders. (1975) 65–81; ders. (1976) 124f.; Leick (1991) 125f. Die Nanna-Traditionen, die deutlich sexueller bzw. erotischer Natur sind, betonen die Beziehung des Mondgottes zu seiner Paredra Ningal, während die Su'en / Sîn-Traditionen den Mondgott v.a. in Beziehung zu seinen Eltern beschreiben; vgl. Schmidt (1995) 1100.

<sup>50</sup>So schildern z.B. einige Kompositionen, daß Ningal erst einwilligt, Nanna zu heiraten, nachdem dieser Fruchtbarkeit und Überfluß über das ganze Land gebracht hat, woraufhin sie zusammen mit ihm in seinem Heiligtum in Ur lebt; vgl. Jacobsen (1976) 124f.; Leick (1991) 129f.

<sup>51</sup>Vgl. Leick (1991) 130.

<sup>52</sup>Vgl. Tallquist (1938) 444.454; vgl. z.B. Falkenstein / v.Soden (1953) 221.

<sup>53</sup>In der sumerischen „Liebeslyrik“ begegnet Ningal als die Mutter der Göttin Inanna (sumer. NIN.AN.A(K): „Herrin des Himmels“); vgl. Kramer (1969) 639f. Auch in akkadischen Hym-

Mutter des Sonnengottes verehrt wurde<sup>54</sup>. Bei den Hurritern wurde die Mondgöttin Nikkal als Gemahlin des hurritischen Mondgottes Kušuh verehrt.

Die Quellen lassen darauf schließen, daß der Kult der Mondgöttin bereits in der Ur III-Zeit – im Rahmen des bestehenden engen Kulturkontaktes zwischen dem südlichen Mesopotamien und Nordsyrien – im hethitisch-hurritischen Gebiet und in Nordwestsyrien eingeführt und diese unter dem Namen Nikkal in die dortigen Panthea eingegliedert wurde<sup>55</sup>. So belegen Dokumente die Verehrung der Mondgöttin bereits in der Mitte des 3. Jt.s im Gebiet am mittleren Euphrat, so in Ebla und Mari<sup>56</sup>. Allerdings bleibt offen, ob sie über Einflüsse nordsyrischer Lokalpanthea (z.B. Mari, Harran) oder über hurritische Vermittlung ins ugaritische Pantheon gelangte. Da Nikkal in den ugaritischen Ritualtexten und Opferlisten kaum belegt ist, dagegen aber in mehreren hurritischen Opferlisten – zusammen mit dem hurritischen Mondgott Kušuh – begegnet<sup>57</sup>, legt dies den Schluß nahe, daß sie durch hurritischen Einfluß nach Ugarit vermittelt wurde<sup>58</sup>. Möglich ist aber auch, daß die Aufnahme Nikkals ins hurritische Pantheon erst über die Vermittlung durch die nordsyrische Religion erfolgte<sup>59</sup>. Die Vermittlung der Mondgöttin Ningal/ Nikkal von Mesopotamien nach Nordsyrien könnte über die Stadt Mari erfolgt sein, die aufgrund ihrer Lage an der Schnittstelle zwischen dem assyrischen Großreich und dem nordsyrischen Gebiet eine wichtige Station bildete, um ursprünglich mesopotamische Gottheiten nach Nordsyrien zu transferieren<sup>60</sup>.

---

nen und Gebeten wird die Venusgöttin Inanna/ Ištar als Tochter des Mondgottpaares vorgestellt; vgl. Falkenstein / v.Soden (1953) pas. (v.a. 73–75.90.92.98.230).

<sup>54</sup> Vgl. z.B. CTH 421; KUB XVII 14 + 15.2 Vs. 11'–13'; vgl. Haas (1994) 375.

<sup>55</sup> Wilhelm (1982) 77. Die große Bedeutung der Mondgöttin im anatolischen Raum in der Mitte des 2. Jt.s zeigt u.a. ihre Verwendung als theophores Element im Namen einiger hethitischer Königinnen, so z.B. Ašmu-nikkal und Nikkal-mati, die Gemahlin des hethitischen Großkönigs Tuthaliya I., die zudem in Hattuša ein Ritual für den Kult der Mondgöttin einführt: KUB XXXV, 47+Bo 4186 (Dupl. KBo XVII 84); vgl. Haas (1994) 376; Imparati (1987) 293–324; vgl. Wilhelm (1982) 75; Laroche (1955.b).

<sup>56</sup> Vgl. Pettinato (1979) 85–215; Archi (1979–80) 167–71; ders. (1994) 249–256. Auch die Namensform „Nikkal“ deutet darauf, daß diese Göttin bereits im 3. Jt. v.Chr. aus Sumer nach Nordsyrien gelangte; vgl. Haas (1982) 37; Krecher (1969) 157–159; allerdings könnte auch eine hurritische Assimilation vorliegen.

<sup>57</sup> KTU 1.111,6; 1.110,8; 1.116,22.

<sup>58</sup> Vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392; del Olmo Lete (1991) 69.

<sup>59</sup> So Wilhelm (1982) 77.

<sup>60</sup> Vgl. Kupper (1982) 173–178. Mari bildete z.B. eine wichtige Station für die Entstehung des im 2. und 1. Jt. v.Chr. bedeutenden Kultzentrums des Mondgottes in Harran. Pope / Röllig (1965, 302f.) nehmen an, daß die Göttin von Harran aus in die nordsyrischen Panthea eingeführt wurde.



## Kapitel 2

# Der Mondgott in Götterlisten und Ritualtexten

### 2.1 Vorbemerkungen

Im Bereich der Akropolis, v.a. im Areal der Tempel mit ihren Priesterwohnungen und -schulen wurden zahlreiche – meist nur fragmentarisch erhaltene – Tontafeln gefunden, die in unterschiedlichem Umfang den Namen von Gottheiten listenmäßig aufführen und häufig durch erläuternde Ritualanweisungen ergänzt sind. Die Unterscheidung von „Opferlisten“ und „Ritualtexten“ ist so im einzelnen kaum durchzuhalten.

Die Opferrituale, die i.d.R. verschiedenen liturgischen Festen oder bestimmten Tagen des Monats zugeordnet sind, beschreiben entweder mehrere kultische Handlungen, die im Rahmen einer Feier nacheinander ausgeführt werden, oder aber die Wiederholung derselben Handlung an verschiedenen Tagen<sup>1</sup>. Allerdings geben sie nur ein stichpunktartiges Raster für den Ablauf der Ritualhandlungen an, ohne die Riten im Detail zu beschreiben, da sie i.d.R. nur als „Gedächtnisstütze“ für den vollziehenden „Kultbeamten“ dienen<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Sie enthalten meist mehrere Opfersequenzen, die Opfergaben an bestimmte Gottheiten auflisten; die ergänzenden Ritualanweisungen geben meist den Zeitpunkt und Ort der jew. Riten sowie die Person des Zelebranten (i.d.R. der ugaritische König) an; zudem nennen sie häufig den Opferhandlungen vorausgehende Reinigungsriten des Königs, die Prozession bestimmter Götter(statuen) sowie die Anweisung, das Opfer mehrmals zu wiederholen.

<sup>2</sup>Nicht berücksichtigt werden soll die Unterscheidung zwischen „präskriptiven“ Texten mit normativem Charakter und „deskriptiven“ Texte als Gedächtnisstütze für den Ablauf der Opferriten, da einmal die Zuweisung zu einer der beiden Kategorien häufig umstritten ist und zudem auch „deskriptive“ Dokumente eine normative Bedeutung für den Kult besitzen können; vgl. Tarragon (1989) 133; Xella (1982) 323.

Daß die gleiche Anordnung von Gottheiten in mehreren Opfersequenzen verschiedener Rituale bzw. in isolierten Götterlisten begegnet und es von einigen Listen bzw. Ritualtexten genaue Duplikate gibt, könnte auf einen quasi „normativen“ Charakter der dort festgelegten Abfolge der Gottheiten deuten<sup>3</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die ugaritischen Ritualtexte als Manuale für die ordnungsgemäße Durchführung der Tempelkulte in der Stadt Ugarit und seiner Umgebung dienten, weshalb vom selben Text mehrere Kopien gemacht und aufbewahrt wurden, wobei innerhalb der einzelnen Opfersequenzen die Gottheiten gemäß einiger anerkannter bzw. kanonischer Pantheonlisten aufgelistet wurden<sup>4</sup>.

Da die Opferrituale die in der alltäglichen liturgischen Praxis verehrten Gottheiten anführen und so als Brücke zwischen dem offiziellen Pantheon der Götterlisten und dem täglichen religiösen Leben fungieren, bilden sie das beste Zeugnis für das offizielle kultische Pantheon Ugarits, lassen jedoch keine Rückschlüsse über eine normative theologische Konzeption des ugaritischen Pantheons zu<sup>5</sup>. Da die in ihnen angeführten Gottheiten von den verschiedenen kultischen Situationen und der spezifischen Intention des jeweiligen Rituals abhängig sind, zeigen sie, welche Gottheiten für diesen Anlaß als maßgeblich angesehen wurden und können so Hinweise auf deren Funktion und Bedeutung geben.

Das Verständnis der dargestellten Rituale ist allerdings erschwert durch den oft fragmentarischen und unvollständigen Zustand der Tafeln sowie durch die spezielle liturgische, kontrahierte und durch zahlreiche *Termini technici* gekennzeichnete Sprache der Texte. Zudem fehlt die Kenntnis des mytholo-

<sup>3</sup>So sind die Opferrituale KTU 1.41 und 1.87 als Duplikate zu nennen; die gleiche Opfersequenz begegnet in KTU 1.46 und 1.109 (1.46,10–14 // 1.109,1–8); siehe Kap. I.2.3. Diese Existenz von Duplikaten bzw. Parallelen einzelner Sequenzen in verschiedenen Texten läßt darauf schließen, daß die Rituale virtuell kanonisch oder aber zumindest in ihrer Struktur und Formulierung festgelegt waren; vgl. Levine (1983) 469.

<sup>4</sup>Vgl. Levine (1983) 473.

<sup>5</sup>Da die Ritualtexte und Opferlisten dazu dienten, den Priestern bei Kultopfern die anzuführenden Gottheiten vor Augen zu führen, sind sie weniger als theoretische und „dogmatische“ Erfassungen des ugaritischen Pantheons zu deuten, sondern eher als praxisbezogene Memoranda für Opferhandlungen, die eine Anordnung der Gottheiten nach ihrer im gegebenen Kontext relevanten Funktion zeigen; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 300. Del Olmo Lete (1992, 50) umreißt die zentrale Bedeutung der Opferrituale: „Constituyen así tales textos el mejor testimonio del panteón cultural y oficial de Ugarit, del cuadro de dioses de la praxis litúrgica en su manifestación más genérica y popular: el sacrificio como rito de ofrenda y comunión, de súplica y veneración, el rito, diríamos, de la vida cotidiana religiosa, que engloba a todos los demás“; er unterscheidet mehrere kleinere, spezialisierte „Panthea“ der verschiedenen sozialen Klassen oder Situationen; vgl. ders. (1986.a) 280.289.

gischen Hintergrundes der verschiedenen Opferriten, da zu den vorhandenen mythischen Erzählungen i.d.R. keine Beziehung erkennbar ist<sup>6</sup>.

Ein wichtiges Merkmal der ugaritischen Ritualtexte ist die zentrale Rolle des Königs von Ugarit im kultischen Geschehen, der i.d.R. als Hauptoffiziant der kultischen Feier fungiert, wobei viele der Ritualhandlungen im Königspalast (*bt mlk*) bzw. in der Palastkapelle (*hmn*) zelebriert werden<sup>7</sup>. Da die rituelle Reinheit des Königs für die ordnungsgemäße Vollziehung der Rituale notwendig war, gehen den Opferhandlungen regelmäßig Reinigungszeremonien voraus, nach Beendigung der Opferhandlungen folgt (i.d.R. mit dem Sonnenuntergang) die Desakralisierung des Königs<sup>8</sup>. Die Texte lassen weiter darauf schließen, daß das Wohlergehen des Königs eine Angelegenheit von öffentlichem Interesse bildete und in enger Verbindung zum Wohlergehen des Staates Ugarit gesehen wurde<sup>9</sup>. Weiter bezeugen die Dokumente spezifische Schutzgottheiten der Königsfamilie<sup>10</sup>. Eine große Rolle spielt zudem der Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie, da die verstorbenen, divinisierten Könige in vielen Ritualtexten und Opferlisten begegnen<sup>11</sup>.

<sup>6</sup>Eine Ausnahme bildet lediglich das Opferritual KTU 1.148, das wahrscheinlich auf dem Gipfel des Berges *špn* die „Auferstehung“ des Gottes *b<sup>c</sup>l* kultisch vergegenwärtigen soll; vgl. Xella (1982) 333f.; de Moor (1970) 306–312.

<sup>7</sup>Vgl. z.B. KTU 4.145,2; 4.163,16; 4.168,6; 4.274,7; 4.337,16; 4.338,2; 4.341,21; 4.627,1; 4.721,7; *bt mlk*; KTU 1.112,8; 1.163,1; 4.54,5; 1.53,5 (erg.): *hmn*.

<sup>8</sup>Reinigung: *yrthš mlk brr*: „der König wäscht sich, rein (ist er)“; vgl. KTU 1.41,3; 1.87,3-4.55; 1.46,10; 1.105,5-6; 1.106; 26-27; 1.109,2; 1.112,10-11. 16-17; 1.119,5; Desakralisierung: *rb špš w hl mlk*: „die Sonne geht unter und der König ist profan“; vgl. KTU 1.41,47f.53; 1.46,9f.; 1.87,51f. 56f.; 1.106,23f.33; 1.112,9.14f.; 1.119,4.23f.; 1.132,27f. Zu *hl* vgl. hebr. *hll*, *Pi*: „entweihen, profanieren“; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 234; Tarragon (1980) 23.83f.; Xella (1982) 325.335; gegen Levine: als Kernsatz einer vom König zu rezitieren Liturgie: Levine / Tarragon (1993) 106f.

<sup>9</sup>So geht aus dem als *dbh mlk* bezeichneten Opferritual (KTU 1.91) hervor, daß die Abgaben für Opferrituale, die das Wohlergehen des Königs im Auge haben, von den verschiedenen Orten des Staates geliefert wurden. Weiter zeigen die Dokumente, daß es in Ugarit keine unabhängige Kultorganisation gab, sondern die verschiedenen Tempel der Stadt und das Tempelpersonal der Autorität des Königs unterstanden; vgl. z.B. KTU 2.26; vgl. Heltzer (1982) 133.139. Dies läßt auf einen starken Einfluß der herrschenden Königsdynastie auf die Gestaltung des Ablaufs der Rituale und die in ihnen bevorzugt verehrten Gottheiten schließen.

<sup>10</sup>So begegnet regelmäßig die „Palastherrin“ *b<sup>c</sup>lt bhm*, weiter ein „Gott bzw. Göttin des Hauses / Palastes“ (*il(t) bt*). Die Existenz von persönlichen Schutzgottheiten des Königs geht auch aus akkadischen Dokumenten hervor; vgl. RS 15.24.6–8: *ilānu<sup>M</sup> ša mat<sup>M</sup> u-ga-ri-it ù ilānu<sup>M</sup> ša-a šarri bēli-ka a-na šu-ma-ni liššuru<sup>ru</sup>-ka*: „Les dieux du pays d’Ugarit, et les dieux du roi ton maître, te gardent en bon état“; zit. n. Nougayrol (1955.a) 18. Daß die Schutzgottheiten des Staates Ugarit und die Schutzgottheiten des Königs unmittelbar nebeneinander genannt werden, zeigt die enge Verbindung zwischen dem Wohlergehen des Staates und der Königsdynastie.

<sup>11</sup>Die divinisierten Vorfahren der ugaritischen Königsdynastie begegnen unter den Bezeichnungen: *mlk(m)*; *rpu(m)*; *gtr(m)*; *trnm* und evtl. *inš ilm*; vgl. del Olmo Lete (1986.c) 94; siehe Kap. I.2.3.



Die wichtige soziale Funktion der Opferrituale, die z.B. in der großen Bedeutung des Königs zum Ausdruck kommt, bildet eine deutliche Entsprechung zur kultischen Tradition Mesopotamiens; dies gilt ebenfalls für die o.g. Forderung der rituellen Reinheit des Königs als Offizianten und der Opfertiere sowie für die allgemeine Struktur der Rituale und die enge Beziehung zwischen dem zeitlichen Ablauf der Ritualhandlungen und dem Mondmonat. Dies läßt darauf schließen, daß die babylonische Sprache und Kultur in Ugarit genau studiert und zu großen Teilen assimiliert wurde, wobei die Dokumente aber eine sehr aktive kulturelle Rezeption bezeugen, die durch originelle und kreative Anpassungsmodi charakterisiert ist<sup>12</sup>.

Da die Gesellschaft Ugarits sich aus Bevölkerungsgruppen verschiedener Herkunft zusammensetzte, bezeugen die kultischen Dokumente einen kulturellen Pluralismus. So finden sich neben Ritualtexten in ugaritischer Sprache auch solche in hurritischer bzw. gemischt ugaritisch–hurritischer Sprache sowie einzelne Opferlisten in babylonischer Sprache<sup>13</sup>; daneben begegnen in den ugaritischen Opferlisten und Ritualtexten auch ursprünglich mesopotamische und hurritische Gottheiten<sup>14</sup>. Die hurritischen bzw. babylonischen Texte, die das hurritische bzw. mesopotamische Äquivalent des westsemitischen *yrh*, den hurritischen Mondgott Kušuh bzw. den akkadischen Sin anführen, sollen gesondert betrachtet werden.

## 2.2 Kanonische Götterlisten des ugaritischen Pantheons (KTU 1.47; 1.118; RS 20.24)

Von besonderer Bedeutung ist eine Pantheonliste, die in zwei ugaritischen Versionen sowie in einer akkadischen Übersetzung vorliegt<sup>15</sup>. So läßt die dreifache Bezeugung des Pantheons darauf schließen, daß die hier dokumentierte Abfolge der Gottheiten die Haupttradition des ugaritischen Kultes wieder-

<sup>12</sup>Die ugaritischen Ritualtexte zeigen so den Willen und das Vermögen Ugarits, sich kulturell die mesopotamischen Modelle anzueignen, um daraus ein eigenes religiöses Universum aufzubauen; vgl. Xella (1982) 322.331; Nougayrol (1962) 28–35.

<sup>13</sup>Während die ugaritischen und hurritischen Texte in alphabetischer Keilschrift verfaßt sind, wurden die babylonischen Listen in der syllabischen und und ideographischen Keilschrift der sumero-babylonischen Tradition niedergeschrieben; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 299. Die enge Verbindung der hurritischen zur ugaritischen Kulttradition zeigt sich darin, daß in einige der in ugaritischer Sprache geschriebenen Rituale hurritische Passagen eingefügt sowie andererseits hurritische Opferlisten durch einige ugaritische Gottheiten sowie durch ugaritische Ritualanweisungen ergänzt sind.

<sup>14</sup>Siehe Kap. I.2.3. u. I.2.4.

<sup>15</sup>KTU 1.47 (= RS 1929.17); 1.118 (= RS 24.264 + 24.280); vgl. KTU 1.148,1–9; akkad. Entsprechung: RS 20.24; vgl. Nougayrol (1968) 42–63; Healey (1985) 115–125; del Olmo Lete (1986.a) 267–304; ders. (1992) 54–58

gibt<sup>16</sup>, wobei die Aufbewahrung der drei Tafeln in drei verschiedenen Bibliotheken zudem ihre große Popularität und weite Verbreitung zeigt<sup>17</sup>.

Diese Pantheonliste besitzt weiter auffallende Übereinstimmungen zur ersten Opfersequenz des großen Rituals des *špn* (KTU 1.148), was auf die feste Anordnung der genannten Gottheiten im Kult Ugarits deutet. Die enge Beziehung zwischen der Liste und diesem Ritual geht auch daraus hervor, daß die eine ugaritische Version der Götterliste die Überschrift *il špn*: „Götter des *špn*“ trägt<sup>18</sup>. Zugleich zeigen aber leichte Abweichungen v.a. am Ende der Liste, daß diese offizielle Götterliste von normativem Rang im Kult Ugarits aktualisiert wurde<sup>19</sup>. Dies legt nahe, daß die sog. Pantheonliste nicht als abstrakte dogmatische Systematisierung des ugaritischen Pantheons zu deuten ist, sondern als dessen funktionale Konzeption in enger Ausrichtung auf den tatsächlich praktizierten Kult der Stadt<sup>20</sup>.

Die enge Bindung der Pantheonliste an den offiziellen Kult der Stadt und ihr normativer Charakter im Kult Ugarits ist weiter daraus zu erschließen, daß die Abfolge der Gottheiten deutliche Entsprechungen in mehreren ugaritischen

<sup>16</sup>Healy (1985, 123) geht von einer weitgehend systematischen Abfolge der Götternamen auf der Liste aus, deren Grundlage der Kult eines einzelnen Heiligtums oder eines Festes bildete; vgl. auch Dietrich / Loretz (1981) 63; dagegen nimmt Tarragon (1980, 162) keine feste Rangordnung der Götterlisten an und sieht lediglich in den beiden ersten Gottheiten *ilib* und *il* Götter mit Vormachtstellung.

<sup>17</sup>KTU 1.47: Archiv des Hohenpriesters auf der Akropolis; 1.118; 1.148: Archiv des „Prêtre magicien“ („Prêtre Hourrite“) südlich der Akropolis; RS 20.24: Archiv des Rapanu. Die inhaltliche Übereinstimmung der Listen und ihre örtliche Verteilung lassen auf ein geschlossenes Werk von großer Popularität schließen.

<sup>18</sup>KTU 1.47,1. Aufgrund der deutlichen Analogie dieser Götterliste zur ersten Opfersequenz des *dbh špn* (KTU 1.148,1–9) ist diese erste Zeile als – der Anführung der Gottheiten vorangestellte – Überschrift „Götter des *špn*“, nicht als „Gott des *špn*“ bzw. als Attribut des Gottes *il*: „Il des *špn* zu deuten; vgl. del Olmo Lete (1986.a) 294; ders. (1992) 54.

<sup>19</sup>So werden in dieser *dbh špn* überschriebenen Sequenz (KTU 1.148,1–9) nahezu die gleichen Gottheiten in einer identischen Reihenfolge aufgelistet, allerdings fehlen einige der hier genannten Gottheiten: eine der *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen, in der Mitte der Liste der Gott *°tr* (vgl. KTU 1.47,18; 1.118,17) sowie drei der letzten vier Gottheiten der Pantheonliste: *uht*; *mlkm*; *šlm* (vgl. KTU 1.47,31.33.34; 1.118,30.32.33); vgl. del Olmo Lete (1986) 294; zu KTU 1.148 s.u.

<sup>20</sup>Die Pantheonliste führte vermutlich das Repertoire der in dieser zentralen Feier verehrten Gottheiten an oder war für einen ähnlichen Anlaß im kultischen Leben Ugarits bestimmt; vgl. Xella (1981.a) 327; Dietrich / Loretz (1981) 77; Pardee (1988.b) 140; Healy (1985) 122f. Den Bezug der sog. „Pantheonliste“ auf den Kult Ugarits zeigt auch der Fundort von KTU 1.118 und KTU 1.148 im Haus des „Prêtre Hourrite“, gemeinsam mit anderen auf den aktuell praktizierten Kult bezogenen Texten. Nach Nougayrol (1968, 43) besaß diese Götterliste die Funktion einer „Gedächtnisstütze“ für den Kult Ugarits, analog zur bekannten Götterliste aus Mari, die von Dossin (1950, 41–50) als „Panthéon de Mari“ vorgestellt wurde. Dagegen nimmt Pardee (1988.b, 141) an, daß diese Götterliste eine explizit „ideologische“ Aussage darstelle; del Olmo Lete (1986.a, 299) geht davon aus, daß diese Pantheonlisten eine strukturelle Konzeption reflektiere, die den Systematisierungskriterien der anderen Pantheonlisten nicht korrespondiere.

Ritualtexten besitzt und zudem alle 28 hier genannten Gottheiten – bis auf eine Ausnahme – auch in den ugaritischen Ritualtexten belegt sind<sup>21</sup>. Dagegen zeigt die Götterliste deutliche Unterschiede zum „Pantheon“ der mythischen und epischen Erzählungen, da Gottheiten, die dort eine große Rolle spielen, hier fehlen, wogegen in den Erzählungen unbekannte Gottheiten aufgelistet sind<sup>22</sup>; auch die theophoren Elementen des Onomastikons zeigen eine andere Zusammensetzung des „Pantheons der Volksfrömmigkeit“.

Da die akkadische Pantheonliste die genaue Entsprechung der ugaritischen Pantheonlisten bildet, läßt dies den Schluß zu, daß sie verfaßt wurde, um den akkadischsprechenden Einwohnern Ugarits die ugaritischen Traditionen verfügbar zu machen; sie führt z.T. die genaue Entsprechung der ugaritischen Gottheiten an<sup>23</sup>, z.T. ihre wörtliche Übersetzung<sup>24</sup> oder sie nennt äquivalente Gottheiten<sup>25</sup>. Der westsemitische Mondgott *yrh* wird hier mit dem akkadischen *Sîn* gleichgesetzt<sup>26</sup>. Dieser Mondgott ist noch in weiteren Dokumenten Ugarits belegt; so begegnet er in lexikalischen Texten unter den Formen *Sî-ni*, *Sà-an* sowie *Sî*<sup>27</sup>, zudem als *Sn* in einem akkadischen religiösen Text in alphabetischer Keilschrift<sup>28</sup>.

Die Pantheonliste weist eine deutliche Struktur auf: an der Spitze stehen der „göttliche Vater“ *ilib*<sup>29</sup>, danach der Hauptgott des ugaritischen Pantheons

<sup>21</sup> Lediglich die Gottheit *uht* (KTU 1.47,31; 1.118,30) ist in den übrigen Ritualtexten Ugarits nicht belegt; der Eintrag *mlkm* (KTU 1.47,33; 1.118,32) begegnet noch in dem Ritual KTU 1.119,25'; allerdings hält Pardee (1988.b, 138) dort die Deutung als *mlk* „König“ mit suffigierter enklitischem *-m* für plausibler; vgl. Healey (1985) 124.

<sup>22</sup> So fehlen hier z.B. die Götter *ym* und *mt*, die großen Gegenspieler des Gottes *b<sup>c</sup>l*; weiter werden die Göttinnen *<sup>c</sup>nt*; *qtrt*; *<sup>c</sup>trt*; *špš*, die in den Mythen eine große Rolle spielen, erst relativ spät angeführt; dagegen sind hier die in den ugaritischen Mythen nicht genannten Gottheiten *arš* *wšmm*; *grm* *w<sup>c</sup>mq*; *ddmš*; *uht*; *knr* angeführt.

<sup>23</sup> Vgl. z.B. *il* – *ilum*, *dgn* – *<sup>d</sup>da-gan*.

<sup>24</sup> Vgl. z.B. *phr ilm* – *<sup>d</sup>pu-hur ilāni<sup>M</sup>*.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. *b<sup>c</sup>l* – *<sup>d</sup>adad*, *ršp* – *<sup>d</sup>nergal*, *ym* – *<sup>d</sup>tāmtum*; vgl. Nougayrol (1968) 43–45; Healey (1985) 118f. Dieses Nebeneinander bestätigt, daß die engen Kulturkontakte zu synkretistischen Verschmelzungen im Pantheon Ugarits führten.

<sup>26</sup> Vgl. KTU 1.118,13: [*y*]*yrh*; KTU 1.148,13: *yrh*; vgl. RS 20.24,13: *<sup>d</sup>sîn*. In der einen ugaritischen Version (KTU 1.47) wurde der Name *yrh* zwar ergänzt, er ist jedoch aufgrund der genauen Entsprechungen zu den beiden anderen ugaritischen Götterlisten gesichert.

<sup>27</sup> Vgl. Hh. XX-XXII RS A III 18 (MSL 11,46): *ID <sup>d</sup>EN.ZU = (nār) Sî-ni* (vgl. Z. 19f.); Hh. XX-XXII RS A II 66b' (MSL 11, 46): *X-<sup>d</sup>EN.ZU<sup>ki</sup> = Tu-Sà-an*; Hh. XX-XXII RS A IV 5-6 (MSL 11,48): *ID A-pîl-<sup>d</sup>EN.ZU = (nār) A-pîl-Sî*. vgl. Krebernik (1995) 361–62.

<sup>28</sup> KTU 1.70,4. Die hier gebrauchte Formulierung: *sn atbsmy* entspricht der akkadischen Formel: *Sîn āšib šamê*: „Sîn, der den Himmel bewohnt“; vgl. Segert (1988) 189–205. Unsicher ist, ob Sîn im Personennamen *Ilšn* als theophores Element enthalten ist; vgl. Thureau-Dangin (1940) 104.

<sup>29</sup> Daß die Deutung als divinisierte Vater der Übersetzung „Gott des Vaters“ vorzuziehen ist, zeigt der „Katalog der Sohnespflichten“ im *aqht*-Epos; vgl. KTU 1.17 I,26 // II,17: *nsb skn ilibh*; vgl. Tarragon (1980) 153–156: „dieu-père“, d.h. „dieu ancestral“; Dietrich / Loretz (1988.d)

*il* und der Gott *dgn*<sup>30</sup>; nach dieser Triade folgt eine Gruppe von sieben verschiedenen Manifestationen des Gottes *b<sup>c</sup>l*<sup>31</sup>. Die besondere Bedeutung dieser Hauptgottheiten innerhalb des ugaritischen Pantheons geht daraus hervor, daß sie in einer ugaritischen und in der akkadischen Pantheonliste durch eine horizontale Linie deutlich von den folgenden Gottheiten abgesetzt sind<sup>32</sup>.

Nun folgt eine Gruppe von sieben Gottheiten, die durch ihren chthonisch-astralen bzw. kosmischen Charakter gekennzeichnet sind<sup>33</sup>. Hier begegnet an der dritten Stelle der Mondgott *yrh*, nach den kosmischen Gottheiten *arš wšmm*: „Erde und Himmel“ und den Geburtsgöttinnen *ktrt*<sup>34</sup>. Daran schließen sich wiederum sieben nun ausschließlich weibliche Gottheiten an<sup>35</sup>. Schließlich folgt eine Gruppe von neun weiteren Gottheiten, in der auch hurritische Gottheiten enthalten sind<sup>36</sup>, was den Einfluß der hurritischen Kultradition auf

313: „Gott der Ahnen: (ver)göttlich(t)er Vater“; Xella (1981.b) 331: „figura divina ancestrale“; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 25: „dios padre“; „antepasado divinizado; dios ancestral, familiar“; vgl. v.d.Toorn (1993) 379–387; gegen Pardee (1996) 283: „god of the father“. Die Vorrangstellung des Gott *ilub*, der vermutlich als divinisierte Urahn der ugaritischen Königsdynamie zu deuten ist, zeigt die zentrale Bedeutung des königlichen Ahnenkultes im kultischen Leben Ugarits. Der Eintrag *il špn*, der in KTU 1.47 die Liste anführt, ist als vorangestellte Charakterisierung der Gottheiten zu deuten; s.o.

<sup>30</sup>Nicht stichhaltig ist die Annahme del Olmo Letes, daß diese drei Götter lediglich drei verschiedene Manifestationen des Gottes *il* und somit eine Einheit darstellen; vgl. ders. (1986.a) 296; ders. (1992) 56f.

<sup>31</sup>Vgl. KTU 1.47,1–11; 1.118,1–10; RS 20.24,1–10. Daß diese von der Manifestation *b<sup>c</sup>l špn* angeführt werden, deutet wiederum auf den engen Bezug der Pantheonliste zum Opferritual des *špn*.

<sup>32</sup>Vgl. KTU 1.118,1–10; RS 20.24,1–10. Zudem erhalten diese Gottheiten in der analogen Opfersequenz des Rituals KTU 1.148 als Opfermaterie jeweils ein Rind und ein Schaf, der Mondgott wie die übrigen Gottheiten dagegen nur ein Schaf; vgl. KTU 1.148,1–9.

<sup>33</sup>Vgl. del Olmo Lete (1986.a) 297. Allerdings ist die Sonnengöttin *špš* nicht in dieser, sondern erst in der folgenden Gruppe angeführt.

<sup>34</sup>Nach *yrh* folgen zunächst der divinisierte Berg *špn* und der mit dem mesopotamischen Gott der Weisheit Ea geglichene Handwerker-gott *ktr*, danach die (auch in KTU 1.24 genannten) Gottheiten *pdry* und *ṯtr*. Vgl. KTU 1.47,12–18; 1.118,11–17; RS 20.24,11–17: *arš wšmm* (IDIM u IDIM); *ktrt* (Šasuratum); *yrh* (Šin); *špn* (Huršan ħazi); *ktr* (Ea); *pdry* (Hebat); *ṯtr* (Aštabi).

<sup>35</sup>KTU 1.47,19–24 // 1.118,18–23: *atrt*; *ṇnt*; *špš*; *aršy*; *ušhry*; *ṯtrt*. Die relativ späte Anführung der Göttinnen *ṇnt*, *atrt*, *ṯtrt* und *špš*, die in den Mythen eine weit größere Rolle spielen, bestätigt, daß diese Pantheonliste nicht die hierarchische Ordnung der Gottheiten im ugaritischen Pantheon dokumentiert. Allerdings sind die Gottheiten nicht streng nach Geschlecht unterschieden angeordnet, da in der vorangehenden „chthonisch-astralen“ Gruppe bereits die Geburtsgöttinnen *ktrt* sowie die Göttin *pdry* angeführt sind; s.o. Miller (1987, 56) sieht als Ordnungsprinzip zunächst eine Gruppe von Hauptgottheiten (KTU 1.47,1–18 // 1.118,1–17), als folgende Gruppe diesen als Paredra zugeordnete Göttinnen (1.47,19–25 // 1.118,18–24), schließlich eine Gruppe von neun niedrigeren Gottheiten (1.47,26–34 // 1.118,25–33); dagegen spricht jedoch, daß die Göttinnen *ktrt* und *pdry* schon innerhalb der ersten Rubrik (Z. 13. 17) begegnen; zudem sind innerhalb der von ihm angenommenen ersten Gruppe der Hauptgötter in zwei der Götterlisten die obersten Gottheiten durch eine vertikale Linie deutlich abgesetzt.

<sup>36</sup>So die Gottheiten *ddmš* und *uht*. Die Göttin *ddmš* wird in der trilinguen Version der Liste

das kultische Pantheon Ugarits zeigt. Auf eine enge Bindung an den Kult der ugaritischen Königsdynastie läßt schließen, daß am Ende der Liste die *mlkm*, die divinisierten Ahnen des Königshauses, angeführt sind<sup>37</sup>.

Daß der Mondgott – nach der deutlich abgesetzten Spitzengruppe – bereits an dritter Stelle der weiteren Gottheiten angeführt ist, könnte auf seine recht hohe Position im kultischen Pantheon Ugarits deuten. Da jedoch die Anordnung der Gottheiten in der Pantheonliste durch ihren spezifischen kultischen Gebrauch sowie durch systematische Gesichtspunkte bedingt ist, kann aus der Stellung des *yrh* in dieser Liste nicht grundsätzlich auf seine Position und seine Bedeutung im offiziellen kultischen Pantheon Ugarits geschlossen werden<sup>38</sup>. Die deutliche Gruppierung der Gottheiten in Siebener-Gruppen, entsprechend der Anzahl der Tage einer Mondphase, läßt aber auf die enge Orientierung des ugaritischen Kultes am Ablauf der Mondphasen und damit auf die Relevanz des Mondgottes in Ugarit schließen.

Die Anführung des *yrh* unmittelbar nach den Geburtsgöttinnen *ktṛt* deutet weiter auf seine enge Beziehung zu diesen Göttinnen und damit auf seine Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt<sup>39</sup>. Allerdings ist die Mondgöttin Nikkal, die in der – in Nordwestsyrien rezipierten – Tradition Mesopotamiens als Gemahlin des Mondgottes gilt<sup>40</sup>, nicht angeführt, was darauf hinweist, daß sie im Kult Ugarits nur eine marginale Rolle spielte<sup>41</sup>. Dies ist auch daraus zu er-

---

*An* mit der mesopotamischen Göttin Šuzianna geglichen, einer Gula-Gestalt, die als Konkubine des Enlil und Amme des Mondgottes Šin galt und u.a. als Heilgöttin verehrt wurde. Die in den ugaritischen Götterlisten und Ritualen sonst nicht belegte Gottheit *uḫt*, die in der mesopotamischen Version mit einer ebenfalls unbekannten Gottheit <sup>ddUG</sup>BUR.ZI.NÍG.NA geglichen wird (RS 20.24,30), ist vermutlich als divinisiertes Weihrauchfaß zu deuten; gefolgt wird sie von der divinisierten Leier (*knr*); vgl. Nougayrol (1968) 45. 57f. 249.

<sup>37</sup>KTU 1.118,32 // 1.47,33: *mlkm*; vgl. RS 20.24,32: <sup>d</sup>MA.LIK.MEŠ. Allerdings fehlen diese wie *uḫt* und *šlm* in der analogen Opfersequenz des Rituals KTU 1.148,1–9. Die enge Verbindung der *mlkm* zum königlichen Ahnenkult ist daraus zu erschließen, daß in Mari ihrem Äquivalent, den *mālikî*, das auf den Totenkult der Königsdynastie bezogene *kispum*-Opfer zugeordnet ist; vgl. ARMT IX 286f.; vgl. Nougayrol (1968) 60; del Olmo Lete (1986.c) 83–95; ders. (1992) 58.

<sup>38</sup>Daß die Anordnung der Gottheiten keine generellen Aussagen über ihre hierarchische Position im kultischen Pantheon Ugarits zuläßt, zeigt sich z.B. darin, daß das Götterpaar *ars w šmm*, das hier unmittelbar nach der Spitzengruppe angeführt ist, in den ugaritischen Opfer Ritualen nicht genannt ist.

<sup>39</sup>Dies kommt auch in der Dichtung KTU 1.24 zum Ausdruck, welche die Erzählung der Hochzeit des Mondgottpaares mit Anrufungen der *ktṛt* anläßlich einer Geburt verbindet; siehe Kap. I.5.

<sup>40</sup>Siehe Kap. I.1.2.2.

<sup>41</sup>Dies läßt darauf schließen, daß die in KTU 1.24 dargestellte Verbindung des Mondgottpaares nicht in der ugaritischen Tradition verankert ist, sondern auf mesopotamische Tradition zurückgeht. Daß die Mondgöttin *nkl* unter dem Mondgott *yrh* subsumiert ist, ist unwahrscheinlich, da die Paredra der anderen Götter eigens angeführt ist; z.B. *aḫrt*, <sup>c</sup>nt, <sup>c</sup>ṫrt; vgl. Healy (1985) 121; Nougayrol (1968) 61.

schließen, daß sie in den ugaritischen Opferlisten und Ritualtexten nur selten und in den Mythen und Epen gar nicht begegnet<sup>42</sup>.

## 2.3 Ugaritische Ritualtexte

### 2.3.1 Ritual für das *dbḥ špn* (KTU 1.148)

Der Mondgott begegnet in dem o.g. als *dbḥ špn*: „Opfer des Šapon“ charakterisierten Opferritual KTU 1.148, das eine große Bedeutung im Kult Ugarits besaß<sup>43</sup>, allerdings nur unvollständig erhalten ist<sup>44</sup>. Der Fundort der Tafel im Haus des „Prêtre Hourrite“ auf der Süd-Akropolis zeigt die Relevanz des Rituals für den offiziellen Kult der Stadt und deutet zudem auf seine enge Beziehung zur hurritischen Kulttradition sowie zum Kult der ugaritischen Königsdynastie<sup>45</sup>, ebenso wie der Königspalast als Ort der Ritualhandlungen<sup>46</sup>.

Das komplexe Ritual ist in mindestens fünf verschiedene Opfersequenzen gegliedert, von denen die erste als *dbḥ špn* charakterisiert ist; darauf folgt eine *šlmm*-Opfersequenz<sup>47</sup>, danach ein Einschub in hurritischer Sprache, der den großen Einfluß der hurritischen Kulttradition zeigt<sup>48</sup>. Die Rückseite führt nach einer weiteren kurzen Opfersequenz eine Auflistung der „Götter des Monats

<sup>42</sup>Siehe Kap. I.2.3 u. I.4; in den kultischen Dokumenten in hurritischer Sprache ist sie dagegen mehrmals angeführt; siehe Kap. I.2.4.

<sup>43</sup>KTU 1.148,1: *dbḥ špn*. Die Funktion des Rituals bestand vermutlich darin, einmal im Jahr auf dem Gipfel des Berges *špn* (Gebel al-‘Aqra) die Auferstehung des Wettergottes *bʿl* und damit seinen Sieg über die Macht des Chaos und des Todes rituell zu vergegenwärtigen; vgl. de Moor (1970) 306–312; Xella (1981) 94f.; ders. (1982) 333f. Der Terminus *dbḥ* „Opfer“ besitzt auch die allgemeine Bedeutung „kultische Feier, Banquett“; vgl. KTU 1.91,2; KTU 1.114,1; 1.116,1; vgl. ebd. 324. Zu KTU 1.148 vgl. Virolleaud (1968) 580–584; Xella (1981) 91–100; Tarragon (1989) 224–231; del Olmo Lete (1988) 11–17.

<sup>44</sup>So ist v.a. auf der Rückseite das Ende der Zeile häufig nicht erhalten, die letzten Zeilen des Textes fehlen völlig.

<sup>45</sup>Im gleichen Gebäude wurden auch die hurritischen Rituale und Beschwörungen KTU 1.110, 1.111, 1.116, 1.120, 1.125, 1.132, 1.135, 1.136, 1.137, 1.149; 1.128, 1.131 sowie eine Vielzahl ugaritischer Rituale und weiterer auf den aktuell praktizierten Kult bezogener Texte aufbewahrt (KTU 1.100 – 1.158, außer KTU 1.106 u. 1.112), die alle ins 13. Jh. v.Chr. datieren; vgl. Courtois (1988) 6.

<sup>46</sup>Die Eröffnung der vierten Opfersequenz durch das Eintreten der Göttin *ʿttrt šd* in den Königspalast (Z. 18), legt nahe, daß auch die Opferhandlungen der anderen Sequenzen dort zelebriert wurden. Zudem ist die erste Opfersequenz des Dokumentes KTU 1.91, vermutlich ein Katalog von Ritualen des ugaritischen Königshauses, ebenfalls als *dbḥ špn* charakterisiert; vgl. KTU 1.91,1–3: *yn d ykl bd r[ ] b dbḥ mlk [ ] / dbḥ špn*.

<sup>47</sup>KTU 1.148, 1: *dbḥ špn*; Z. 10: *w šlmm*. Die Opfertermini *dbḥ* und *šlmm* bezeichnen zwei verschiedene Opfertypen: während der erste Opfertyp ganz für die Gottheit reserviert ist, bezeichnet *šlmm* ein Gemeinschaftsopfer, an dem alle am Ritual beteiligten Personen partizipieren; vgl. Xella (1981) 95.

<sup>48</sup>KTU 1.148,13–17; s.u. vgl. auch den Fundort im Haus des „Prêtre Hourrite“ (s.o.)

*hyr*“ an; der Rest der Tafel ist z.T. stark zerstört<sup>49</sup>. Da die einzelnen Sequenzen durch eine horizontale Linie deutlich voneinander abgegrenzt sind, könnte das Dokument als „Agende“ von Ritualen, die z.T. in anderen Dokumenten wieder begegnen, zu charakterisieren sein<sup>50</sup>.

Auf den normativen Charakter des Rituals deutet, daß die erste als *dbh* *spn* charakterisierte Opfersequenz nahezu identisch zu den sog. „kanonischen“ Pantheonlisten ist, da hier nahezu die gleichen Gottheiten, zudem in der gleichen Reihenfolge, angeführt werden; allerdings sind hier anstelle der dort genannten 33 Gottheiten nur noch 28 aufgelistet: so fehlen eine der *b<sup>cl</sup>*-Manifestationen, der Gott *c<sup>tr</sup>* und drei der letzten vier Gottheiten<sup>51</sup>. Da die Anzahl der Gottheiten genau den Tagen eines Mondmonats entspricht, ist sie vermutlich durch kultische Gesichtspunkte bedingt und zeigt so die luna-re Ausrichtung dieses komplexen Rituals<sup>52</sup>. Die deutlichen Entsprechungen kennzeichnen die erste Sequenz als Aktualisierung des „offiziellen Pantheons“ Ugarits für den kultischen Gebrauch, was darauf schließen läßt, daß hier die für den offiziellen Kult Ugarits bedeutenden Gottheiten aufgelistet sind<sup>53</sup>.

In dieser Opfersequenz wird die Spitzengruppe der Pantheonlisten – *ilib*, *il*, *dgn* und mehrere *b<sup>cl</sup>*-Manifestationen – durch die ihnen zugeteilte Opfermaterie deutlich hervorgehoben<sup>54</sup>, was ihre Vorrangstellung dokumentiert, die dadurch bekräftigt wird, daß in der zweiten *šlmm*-Opfersequenz nochmals genau diese Gottheiten aufgelistet werden<sup>55</sup>. Unter den im folgenden angeführten Gottheiten begegnet der Gott *yrh* – analog zu den ugaritischen Pantheonlisten

<sup>49</sup>KTU 1.148,23: *il hyr*. Del Olmo Lete (1988, 11.14) nimmt am Schluß der Tafel eine weitere Sequenz für die Götter des Monats *mgmr* an; vgl. Z. 42: / *jxmr š*; der fragmentarische Charakter läßt jedoch keine sichere Aussage zu.

<sup>50</sup>Dafür sprechen die deutlichen Entsprechungen der ersten Opfersequenz zu den o.g. ugaritischen Pantheonlisten KTU 1.47; 1.118 sowie der vierten Sequenz (Z. 18–22) zum Ritual KTU 1.39. Nach del Olmo Lete (1988, 11) enthält die Tafel unterschiedliche Rituale, die durch den gemeinsamen Charakter als „königliche“ Liturgien zusammengestellt wurden.

<sup>51</sup>Der Gott *c<sup>tr</sup>* steht in den Pantheonlisten nach der Göttin *pdry* (KTU 1.47,18 // 1.118,17); weiter fehlen die Götter *uht*; *mlkm*; *šlm*; (KTU 1.47,31.33.34 // 1.118,30.32.33). Zudem ist die Reihenfolge der Göttinnen *ušhy* und *t<sup>tr</sup>* vertauscht (KTU 1.47,24f. // 1.118,23f.; 1.148,7f.). Die Gottheiten begegnen in der Reihenfolge: *ilib*, *il*, *dgn*, *b<sup>cl</sup> spn*, *b<sup>cl</sup> lm* (5 x), *arš wšmm*, *krt*, *yrh*, *spn*, *ktr.pdry*, *grm w 'mqt*, *a<sup>tr</sup>*, *nt*, *špš*, *aršy*, *c<sup>tr</sup>tr*, *ušhy*, *il t' dr b<sup>cl</sup>*, *ršp*, *ddmš*, *p<sup>hr</sup> ilm*, *ym*, *knr*. Vgl. del Olmo Lete (1988) 15; Pardee (1988.b) 138.

<sup>52</sup>Der Bezug zum Mondkalender zeigt sich auch darin, daß in der fünften Sequenz dieses Rituals explizit die „Götter des Monats *hyr*“ angeführt werden (Z. 22); vgl. del Olmo Lete (1988) 14.

<sup>53</sup>Vgl. del Olmo Lete (1986.b) 288–290; ders. (1988) 14; siehe Kap. I.2.2.

<sup>54</sup>Sie erhalten als Opfermaterie jeweils ein Rind und ein Schaf, während die anderen Gottheiten lediglich ein Schaf erhalten; vgl. Z. 1–9. Am Ende der Auflistung (Z. 9) werden nochmals drei Opfergaben angeführt (Rinder, Vögel, Kuh), die keiner Gottheit direkt zugeordnet werden.

<sup>55</sup>KTU 1.148,10–12. Analog zu den Pantheonlisten begegnen hier wieder sieben *b<sup>cl</sup>*-Manifestationen, angeführt von *b<sup>cl</sup> spn*; die anderen Gottheiten sind nicht angeführt.

– bereits an dritter Position. Daß er hier ebenfalls direkt nach den Geburtsgöttinnen *krt* angeführt wird, bestätigt seine enge Beziehung zu diesen Göttinnen und damit seine Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt<sup>56</sup>. Die Mondgöttin *nkl* wird, wie in den Pantheonlisten, nicht angeführt.

In den beiden folgenden Opfersequenzen ist der Mondgott nicht genannt. Nach der zweiten *šlmm*-Opfersequenz folgt ein hurritischer Einschub, der vermutlich als weitere Opfersequenz zu deuten ist und einige hurritische Gottheiten anführt; der hurritische Mondgott *kd̂g* ist jedoch nicht darunter<sup>57</sup>. Die erste Sequenz der Rückseite wird durch das Eintreten der Göttin *c̄trt šd* in den Königspalast eröffnet, was die enge Verbindung zum königlichen Ahnenkult zeigt<sup>58</sup>; allerdings werden hier keine Gottheiten, sondern lediglich Opfergaben genannt<sup>59</sup>.

Auf der Rückseite der Tafel folgt eine Opfersequenz für die „Götter des Monats *h̄yr*“, in der auch der Mondgott *yr̄h* angeführt ist; er begegnet hier an neunter Position, nach einer Gottheit *tr̄ty* und – wie in der ersten Sequenz – vor dem divinisierten *špn*, gefolgt vom Gott *ktr*<sup>60</sup>. Die Geburtsgöttinnen *krt* begegnen hier getrennt vom Mondgott bereits an vierter Position, unmittelbar nach dem ugaritischen Hauptgott *il* noch vor *dgn* und den beiden *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen<sup>61</sup>. Wie die meisten Gottheiten dieser Sequenz erhält *yr̄h* als

<sup>56</sup>KTU 1.148,5: *krt š yr̄h š*; vgl. auch KTU 1.24; siehe Kap. I.5.

<sup>57</sup>So begegnet z.B. der in den hurritischen Kult integrierte Gott Ea: *iy* (Z. 13); weiter *hlbg* (Z. 13), das als Epitheton des Gottes Teššub belegt ist, der zudem nochmals gemeinsam mit der Göttin Šauška angeführt ist: *tlb tulk* (Z. 17). Laroche (1968.a, 517) deutet die Passage als Hymne; plausibler ist jedoch die Annahme einer weiteren Opfersequenz, da der Terminus *tz̄g* (Z. 17) einen bestimmten Opfertyp bezeichnet; vgl. del Olmo Lete (1988) 15; Xella (1981) 97f.

<sup>58</sup>KTU 1.148, 18–22. Das Eintreten dieser Göttin begegnet gemeinsam mit dem Eintreten zweier *r̄šp* in den Königspalast auch in dem o.g. ebenfalls als *db̄h špn* klassifizierten und eng auf den Kult des Königshauses bezogenen Ritual KTU 1.91,10f. Analog wird das auf den Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie bezogene Opferritual im Tempel der Sterngötter durch das Eintreten der *c̄trt hr* in den Königspalast eröffnet; vgl. KTU 1.43,1f; siehe Kap. I.2.3.3.

<sup>59</sup>Im Unterschied zu den anderen Opfersequenzen dieses Rituals werden hier als Opfermaterie keine Tieropfer, sondern Kleidungsstücke und Decken sowie parfümiertes Öl und Honig angeführt, die vermutlich die Ausstattung der Göttin auf ihrer Prozession zum Königspalast bilden; vgl. KTU 1.43,1–5.

<sup>60</sup>KTU 1.148,23–34. In dieser Opfersequenz begegnen die Gottheiten: *ilib*; *ar̄š wšmm*; *il*; *ktr̄t*; *dgn*; *b<sup>c</sup>l hlbg*; *b<sup>c</sup>l špn*; *tr̄ty*; *jar*; *špn*; *ktr̄*; *c̄tr̄*; *atrt̄*; *šgr w im̄*; [xx]šx; *r̄šp*; [xxxxx]gšr; [gl]; *mt*; die folgenden Zeilen sind nicht erhalten. Da die unmittelbar vor dem Mondgott angeführte Göttin *tr̄ty* nur hier belegt ist, ist ihr Charakter unklar; ihr Name deutet auf einen hurritischen Ursprung; vgl. Xella (1981) 99. Das Zeichen *tur* in der nur teilweise erhaltenen mesopotamischen Parallele (RS 26.142,20') könnte auf eine Muttergottheit (analog zu den *ktr̄t* in der ersten Sequenz) deuten und damit die enge Beziehung des Mondgottes zu Fruchtbarkeit und Geburt bestätigen; siehe Kap. I.6.1.1.2.

<sup>61</sup>KTU 1.148,25. Da in der akkadischen Entsprechung hier die Muttergöttin *Nin.maḥ* angegeben ist (RS 26.142,16'), vermuten del Olmo Lete (1986.a, 291; 1988, 17) und de Moor (1970, 220) hier zwar eine Fehlschreibung für die in Ugarit als Muttergöttin verehrte *atrt̄*, diese ist aber



Opfermaterie ein Schaf zugeteilt, während einige Gottheiten zusätzlich ein Rind erhalten<sup>62</sup>. Da diese Opfersequenz auch hurritische und ursprünglich mesopotamische Gottheiten anführt, dokumentiert sie den im Kult Ugarits herrschenden Synkretismus<sup>63</sup>.

Hervorzuheben ist, daß fünf Positionen nach dem westsemitischen Mondgott *yrh*, unmittelbar nach der Göttin *atrt*, der Gattin des Hauptgottes *il*, ein Götterpaar *šgr w itm* angeführt ist, da *šgr* wohl ebenfalls eine Mondgottheit bezeichnet, die bereits in den Dokumenten Eblas aus der Mitte des 3. Jt.s sowie in den Dokumenten des stark hurritisch geprägten Emars zeitgleich zu Ugarit belegt ist<sup>64</sup>. Auf den lunaren Charakter dieses Gottes könnte auch seine gemeinsame Anführung mit der Gottheit *itm* deuten, die als „Wächter der Nacht“ gedeutet werden kann<sup>65</sup>. Da *šgr* auch in einer hurritischen Hymne auf die Göttin Išhara begegnet<sup>66</sup>, ist seine Erwähnung in diesem Opferitual wahrscheinlich durch hurritische Einflüsse bedingt, die auch in dem hurritischen Einschub deutlich werden. Auch die Bindung der Opfer an den Frühlingsmonat *h̄yr* deutet auf einen starken hurritischen Einfluß, da dieser Monat ebenfalls im hurritisch geprägten Alalāh als Festmonat belegt ist<sup>67</sup>.

einige Positionen später angeführt (Z. 31); zudem zeigen akkadische Dokumente die *šassurātu*-Geburtsgöttinnen, das Äquivalent der ugaritischen *ktrt*, in enger Verbindung zu dieser Muttergöttin; vgl. z.B. den sumerischen Mythos „Enki und Ninmah“, v.a. Z. 31–36; vgl. Römer (1993) 391.

<sup>62</sup>Ein Rind und ein Schaf erhalten die beiden *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen (*b<sup>c</sup>l hlb*, *b<sup>c</sup>l spn*) und die unmittelbar vor *yrh* genannte *trty*; bei den *ktrt* wurde nach einem Schaf zunächst nochmals ein Rind und ein Schaf angeführt, allerdings wieder ausradiert; vgl. Z. 25–28. Allerdings zeigt diese Zuteilung keinen generellen Rang der Gottheiten im kultischen Pantheon Ugarits an, da auch die sonst deutlich hervorgehobenen Götter *ilub* und *il* lediglich ein Schaf erhalten.

<sup>63</sup>So begegnet z.B. die aus Mesopotamien bekannte Gottheit *mšr* (Z. 39; vgl. akk. *mīšaru*); weiter die Meeres- und Chaosgöttin *thmt* (Z. 41; vgl. akk. *tiamat*); zudem werden die *il lbnn*: „Götter des Libanon“ (Z. 43) genannt.

<sup>64</sup>KTU 1.148,31: *šgr w itm š*. Diesem Götterpaar entspricht vermutlich der Eintrag: *d<sup>h</sup>ar ù d<sup>g</sup>ir3* in RS 1992.2004,14; vgl. Arnaud (1991) 199; Pomponio / Xella (1997) 320 (diese deuten aber *d<sup>g</sup>ir3* als Gott des Feuers). In Ebla begegnet diese Gottheit unter der Schreibung *d<sup>s</sup>anu-ga-ru12* und damit als Manifestation der Neumondsichel; vgl. Edzard (1984) 20, Nr. 4 (= TM.75.G.2194) III,4f.; vgl. TM.75.G.1923, obv. V 4–11. Die Ritualtexte Emars deuten auf eine recht große Bedeutung des Šaggar, dessen Identifikation als Mondgott durch hieroglyphenhethitische Namenssiegel mit der Gleichung: *d30 = sà-ga+ra* gesichert ist; vgl. Laroche (1981) 11; vgl. Arnaud (1986), v.a. Nr. 373,65'.76'.114'–116'.176'.192'–196'; 378,12; Pomponio / Xella (1997) 320; siehe Kap. I.3.2.2.2. Diese altsyrische Mondgottheit begegnet auch in einer Inschrift der Eisen II-Zeit aus Dēr 'Allā und zudem im Alten Testament; vgl. Dtn 7,13; 28,4.18.51; siehe Kap. II.4.3 u. II.5.2.5.

<sup>65</sup>Vgl. Edzard (1980) 214; dagegen aber v.d. Toorn (1995) 1439; Pomponio / Xella (1997) 320: Äquivalent der mesopotamischen Gottheit Išum (Feuer). Im *zukru*-Ritual aus Emar begegnet Šaggar direkt nach der divinisierten Nacht; vgl. Nr. 373,114'–115': *a-na d<sup>h</sup>Mu-š[i-ti ki.min] / a-na d<sup>s</sup>sa-ag-[ga-ar ki.min]*; zit. n. Arnaud (1986) 354; vgl. Lipiński (1995.a) 352.

<sup>66</sup>KTU 1.131; siehe Kap. I.3.2.2.2.

<sup>67</sup>In den Dokumenten Alalāh ist dieser Monat, der den Frühlingsmonaten April / Mai ent-

Da diese Sequenz ausdrücklich dem eng mit dem Totenkult verbundenen Monat *h̄yr* zugeordnet ist, legt dies nahe, daß die Gottheiten, die sowohl hier wie auch in der ersten Sequenz des *db̄h špn* genannt sind, darunter der Mondgott *yr̄h*, in enger Verbindung zum Kult der ugaritischen Königsdynastie sowie zum Totenkult, besonders zum königlichen Ahnenkult, gesehen wurden<sup>68</sup>. Die deutlichen Entsprechungen zur mesopotamischen Götterliste RS 26.142 lassen weiter den Schluß zu, daß diese Sequenz eine auf den Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie bezogene Aktualisierung dieser mesopotamischen Götterliste darstellt<sup>69</sup>.

Da gerade in der speziell auf den Totenkult bezogenen Opferliste des Monats *h̄yr* neben dem westsemitischen *yr̄h* zudem die altsyrische Mondgottheit Šaggar (*šgr*), die Verkörperung der Neumondsichel, angeführt ist, läßt dies darauf schließen, daß dem Mondgott, gerade in seiner Manifestation als Neumond, eine besondere Bedeutung innerhalb des ugaritischen Totenkultes zukam. Darauf deutet weiter, daß auch in anderen Ritualen des königlichen Ahnenkults *yr̄h* in zwei verschiedenen Manifestationen angeführt wird<sup>70</sup>.

Während die erste Opferliste große Ähnlichkeiten zu den „kanonischen“ Pantheonlisten aufweist, zeigt die dem Monat *h̄yr* zugeordnete Opfersequenz deutliche Unterschiede; ihre Aufnahme in das bedeutende Opferritual des *špn* läßt jedoch darauf schließen, daß sie ebenfalls eine Systematisierung des kul-

---

spricht, unter der Form *hi-ia-ri* belegt (AIT 6,35); vgl. Wiseman (1953) 3f. Auch mehrere ugaritische Dokumente deuten auf die besondere Bedeutung dieses Monats im kultischen Leben Ugarits; vgl. die Opferrituale KTU 1.105,15 und 1.112,1, den Omentext 1.78,2 und die Verzeichnisse 4.219,11; 4.220,3; 4.258,3; 4.688,1. Damit zeigt dieses Ritual die Tendenz, den Kult der hurritischsprachigen Bevölkerungsschichten in den offiziellen Kult der Stadt zu integrieren; allerdings ist *šgr* in den Götterlisten in hurritischer Sprache nicht genannt, dort begegnet der hurritische Mondgott Kušuh; siehe Kap. I.2.4.

<sup>68</sup>Neben dem Mondgott sind in beiden Sequenzen genannt: *ilib*, *il,dgn*, *b<sup>c</sup>l špn*, *b<sup>c</sup>l*, *ar̄š wšmm*, *k̄rt*, *yr̄h*, *špn*, *k̄tr*, *art̄*, *ršp*. Auf den Bezug der Sequenz zum Ahnenkult der Königsdynastie deutet neben der Nennung des Unterweltsgottes *ršp* auch der Gott *gšr*, vermutlich ein Äquivalent zu den *girm*, den divinisierten Ahnen des ugaritischen Königshauses; vgl. KTU 1.43,11.14.17.19; 1.109,26; siehe Kap. I.2.3.4.

<sup>69</sup>Die zu Beginn dieser Sequenz genannten Gottheiten entsprechen den dort am Ende stehenden, die am Ende von KTU 1.148 genannten Gottheiten den dort zu Beginn angeführten Gottheiten: KTU 1.148,24–27 // RS 26.142,14–19; KTU 1.148,42–45 // RS 26.142,2'–8; vgl. Nougayrol (1968) 321f.; siehe Kap. I.6.1.1.2. Nach del Olmo Lete (1988, 17) erforderte die durch den Monat *Hiyyaru* gegebene Ausrichtung auf den Totenkult, daß die Opferliste vom divinisierten Vater *ilib* angeführt wurde (aufgrund einer Lücke fehlt allerdings dessen Äquivalent in der mesopotamischen Liste, Z. 13'). Danach wurde die Folge dieser Liste (deren Ende allerdings nicht erhalten ist) beibehalten; anschließend wurden in KTU 1.148 die dort zu Beginn genannten Gottheiten angeführt.

<sup>70</sup>Auch in dem speziell dem Ahnenkult der Königsdynastie zugeordneten Ritual KTU 1.39 bzw. der parallelen Götterliste KTU 1.102 begegnet der Mondgott als *yr̄h* sowie als *yr̄h k̄ty*, was vermutlich ebenfalls als Neumond zu deuten ist; vgl. KTU 1.39,14.19; 1.102,4.14; siehe Kap. I.2.3.4.

tischen Pantheons von normativem Wert darstellte. Dieses komplexe Ritual könnte somit als eine „Anthologie“ präskriptiver Rituale von „kanonischem“ und offiziellem Charakter zu deuten sein, die zwei verschiedene Systematisierungen des ugaritischen Pantheons dokumentiert, die aber beide in engem Bezug zum ugaritischen Königshaus standen<sup>71</sup>. Damit läßt die Anführung des Mondgottes *yrh* in diesen beiden Sequenzen des Rituals auf seine enge Beziehung zum Kult der ugaritischen Königsdynastie und besonders – gerade in seiner Manifestation als Neumond – zum königlichen Totenkult schließen.

### 2.3.2 Opferritual für die „Götter des Landes“ (KTU 1.162)

Der Mondgott begegnet weiter in einem Opferritual, das als *dbḥ il bldn*: „Opfer für die Götter des Landes“ charakterisiert ist<sup>72</sup> und vermutlich ebenfalls auf den Kult der Königsdynastie bezogen ist<sup>73</sup>. In der ersten Brandopfersequenz erhält allein der divinisierte Vater *ilib* Opfergaben<sup>74</sup>. In der zweiten, als *šlmm*-Opfer charakterisierten und wiederum von *ilib* angeführten Sequenz begegnet der Mondgott *yrh* bereits an fünfter Position, was auf seine relativ hohe Stellung innerhalb dieses Rituals schließen läßt; ihm sind lediglich die Götter *ilib*, *il*, *bʿl* und *dgn* vorangestellt, die in den Pantheonlisten die Spitzengruppe bilden<sup>75</sup>. Die Nennung des Mondgottes zwischen dem Gott *dgn* und dem

<sup>71</sup>Nach del Olmo Lete (1988, 11) gab es zwei „offizielle“ Versionen des Pantheons, die beide in dieses bedeutende Ritual auf dem *špn* aufgenommen wurden; dabei sieht er die Sequenz für die „Götter des Monats *ḥyr*“ als älteres, auf den Kult der Verstorbenen im Monat *Ḥiyyaru* bezogenes Ritual, die als „Opfer des *špn*“ überschriebene Sequenz dagegen als spätere Aktualisierung, die die neuesten Systematisierungen des ugaritischen Pantheons berücksichtigte und an verschiedenen Orten zelebriert wurde; vgl. ders. (1986.a) 290f.

<sup>72</sup>KTU 1.162,1: *dbḥ il bldn*: „Sacrifice (pour) les dieux du pays“; zit.n. Bordreuil / Pardee (1993) 42f. Diese deuten den Terminus *bld* in Analogie zum arabischen *balad* als „Vaterland“ (ebd. 47), die Endung *-n* als Nominalsuffix *-ānu*; ähnlich Caquot (1979.a) 1405; vgl. Xella (1981.b) 331; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 108: *il bld*: „dioses del país“; gegen Gröndahl (1967) 20.116.123.380; vgl. Cohen (1976) 66: „ar. *balad*:- „pays plat, terre, sol“; tham. *bldt*: „pays“. Gegen die Deutung Tarragons (1980, 168) als Toponym: „dieu (qui est au pays de) *ldn*“ spricht, daß ein Ort bzw. Land *ldn* in den Quellen nicht belegt ist. Für die Deutung „Vaterland“ könnte sprechen, daß alle angeführten Gottheiten originär westsemitisch sind und der divinisierte Vater *ilib* an der Spitze steht.

<sup>73</sup>So begegnet eine Gottheit bzw. Göttergruppe *il bldn* auch in dem eng auf den Kult der Königsdynastie bezogenen Ritual KTU 1.91, dort in der als *dbḥ špn* charakterisierten ersten Sequenz zwischen dem divinisierten Vater *ilib* und der Göttin „*pdry* des Königshauses“ (*pdry bt mlk*) (KTU 1.91,5–7), was nahelegt, daß es sich um spezifische Schutzgottheiten des Königsdynastie und evtl. des ugaritischen Königsreiches handelt. Bordreuil / Pardee (1993, 46) nehmen an, daß KTU 1.91 auf einen Ritus anspielt, zu dem KTU 1.162 die Details liefert.

<sup>74</sup>KTU 1.162,3f.: *ilib š šrp*; zit. n. Bordreuil / Pardee (1993) 42.

<sup>75</sup>KTU 1.162,5–10: *tn alp̄m w tn šm l ilib l il š l bʿl š l dgn š l yrh š*. Die Vorrangstellung des Gottes *ilib* zeigt sich auch darin, daß er zwei Rinder und zwei Schafe als Opfergabe erhält, alle anderen Gottheiten dagegen lediglich ein Schaf. Nach dem Mondgott werden noch die Götter

Meeres- und Chaosgott *ym* könnte auf seine Verbindung zu diesen Gottheiten und damit auf seine chthonischen Aspekte deuten<sup>76</sup>. Wie die anderen Gottheiten erhält *yrh* ein Schaf als Opfergabe.

Da dieses Ritual ausdrücklich als „Opfer für die Götter des Landes“ bezeichnet wird, könnte dies den Schluß zulassen, daß hier die bedeutendsten Gottheiten des offiziellen kultischen Pantheons von Ugarit angeführt sind<sup>77</sup> und dieses Opferitual daher eine große Bedeutung im Kult Ugarits besitzt<sup>78</sup>, zumal wie in den „kanonischen“ Pantheonlisten auch hier alle angeführten Gottheiten originär westsemitisch sind und durch den Gott *il*<sup>ib</sup> angeführt werden; damit legt die Anführung des Mondgottes *yrh* in diesem Ritual seine konstitutive Bedeutung im Kult des ugaritischen Königreiches nahe.

Allerdings führt KTU 1.162 nur einen Teil der in den Pantheonlisten genannten Gottheiten an und variiert zudem ihre Anordnung<sup>79</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß das Ritual nur die Gottheiten anführt, die für den ihm zugeordneten kultischen Anlaß von Bedeutung waren. Dieser ist zwar in dem Dokument selbst nicht genannt; die deutliche Ausrichtung des Opferituals auf den divinisierten Vater *il*<sup>ib</sup> deutet aber auf eine Beziehung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie. Dafür spricht weiter, daß alle in dieser *šlmm*-Opfersequenz angeführten Gottheiten chthonische Charakterzüge besitzen; so begegnet die Göttin <sup>c</sup>*nt* hier in einer spezifischen negativen Manifestation als <sup>c</sup>*nt h̄bly*<sup>80</sup>; zudem folgt nach dieser Sequenz ein weiteres Opfer für die *mlsm*

*ym*, *il* <sup>c</sup>*dr*, *b*<sup>c</sup>*l*, <sup>c</sup>*nt h̄bly*, *atrt* angeführt (Z. 11–15), sowie abschließend die Gesamtheit der Götter *dr il w p̄hr b*<sup>c</sup>*l* (Z. 16f.) und der divinisierte Berg *špn* (Z. 19); vgl. Bordreuil / Pardee (1993) 42–44.

<sup>76</sup>Darauf deutet weiter, daß alle (bekannten) in dieser Sequenz angeführten Gottheiten chthonische Charakterzüge besitzen; s.u.

<sup>77</sup>Darauf deutet auch die Nennung des *dr il w p̄hr b*<sup>c</sup>*l*: „die Familie des *il* und die Versammlung des *b*<sup>c</sup>*l*“ in der zweiten Opfersequenz (Z. 16f.), da diese beiden Gruppen vermutlich alle Gottheiten des ugaritischen Pantheons umfassen; so begegnet z.B. im *krt*-Epos der Ausdruck *dr il* parallel zu *ilm*: „Götter“; KTU 1.15 III 18–19.

<sup>78</sup>Darauf deutet weiter, daß die *šlmm*-Opfersequenz 22 mal wiederholt werden soll (vgl. Z. 20f.); analog soll auch im bedeutenden Ritual für die Weinlese eine Sequenz 22 mal wiederholt werden; vgl. KTU 1.41,43; vgl. Bordreuil / Pardee (1993) 44.50f.

<sup>79</sup>Vgl. KTU 1.118, 1.47; vgl. KTU 1.148,1–9. Dort wird der Gott *dgn* vor mehreren *b*<sup>c</sup>*l*-Manifestationen angeführt, hier folgt er einem einzigen *b*<sup>c</sup>*l*; zudem fehlen hier die Geburtsgöttinnen *k̄rt*, die dort unmittelbar vor dem Mondgott genannt sind; weiter fehlen die Götter *ar̄y w̄šnm*; *k̄rt*; *k̄r*; *p̄dry*; <sup>c</sup>*itr*; *gr̄m w* ‘*mq̄*; *atrt*; *šp̄š*; *ar̄šy*; *ūš̄ry*; <sup>c</sup>*tr̄t*; *r̄šp*; *ddm̄š*; *ūt̄t*; *kn̄r*; *mlkm*; *šlm*; dagegen ist hier eine sonst nicht belegte Gottheit *am̄šrt* genannt (Z. 15); vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 299–357; Nougayrol (1968) 42–64.170.

<sup>80</sup>KTU 1.162,14. Ihr Epitheton *h̄bly* bezeichnet vermutlich explizit die zerstörerischen Aspekte der Göttin <sup>c</sup>*nt*, in Analogie zum hebräischen הָבַל *hābal* III, Pi.: „verderben, zugrunde richten“; Gesenius / Buhl (1962) 210; vgl. arab. حَبَلَ *hābala*: „verwirren; behindern, hemmen; von Sinnen bringen; verwickeln“; Wehr (1977) 204; vgl. Xella (1981) 77.80: „rovina, distruzione“; „‘Anat, la distruttrice“; ähnlich Pardee: „‘Anatu la mutilée“; vgl. Bordreuil / Pardee

*mrkbt*: „Läufer der Wagen“, was evtl. auf die Pferde des Unterweltsgottes *ršp* anspielen könnte<sup>81</sup>. Damit deutet die Anführung des Mondgottes *yrh* in diesem Ritual auf seine konstitutive Bedeutung im offiziellen Kult Ugarits und zugleich auf seine Verbindung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie.

### 2.3.3 Opferritual im Tempel der Sterngötter (KTU 1.43)

Von besonderer Relevanz für die Bedeutung des Mondgottes in Ugarit ist das im Haus des Oberpriesters auf der Akropolis aufbewahrte Opferritual KTU 1.43, das im „Tempel der Sterngötter“ zelebriert wurde und zu einer Gruppe von Dokumenten gehört, die die besonderen Schutzgottheiten der Königsdynastie anführen<sup>82</sup>. Das Ritual enthält zwei größere Opfersequenzen, an die sich weitere Opferhandlungen anschließen. Die erste Opferreihe wird durch das Eintreten der *ḫrt hr* in das *bt mlk* eröffnet und ist mit einer Kultfeier im Tempel der Sterngötter verbunden<sup>83</sup>, während die zweite Sequenz entsprechend durch das Eintreten der *gtrm* in das *bt mlk* eingeleitet wird<sup>84</sup>. Die Einkleidung des Königs nach hurritischer Art sowie dessen siebenmalige Prozession zu den Götterstatuen beschließen das Ritual.

Die Anweisung zu Beginn des Textes, daß die Opferhandlungen im „Tempel der Sterngötter“ (*bt ilm kbkbm*) zelebriert werden sollen, legt nahe, daß

(1993) 51; Astour (1966) 284; gegen Tarragon (1989, 138) als Kultort der Göttin: „Anat de *hbly*“. Als *ḫrt hbly* begegnet die Göttin ebenfalls im Opferritual für die divinisierten Ahnen des Königshauses KTU 1.39,17 sowie in der parallelen Opferliste KTU 1.102,11.

<sup>81</sup>KTU 1.162,22. So nennt die Wirtschaftsliste KTU 4.790 „die Pferde des *ršp*“ und „die Pferde des *mlk ḫrt*“; vgl. KTU 4.790,16.17: *ššw ršp / ššw mlk ḫrt*. In der Spätbronzezeit wurden Wagen grundsätzlich von Pferden gezogen; vgl. Bordreuil / Pardee (1993) 52.

<sup>82</sup>Dieser Kategorie zuordnen kann man weiter die Rituale KTU 1.105; 1.106; 1.112; 1.115; 1.139; evtl. auch KTU 1.48; 1.53; 1.81, wobei hier aber aufgrund des fragmentarischen Charakters keine eindeutige Zuordnung möglich ist; vgl. del Olmo Lete (1986.a) 281. Allerdings läßt sich aus den verschiedenen Ritualen kein einheitliches „Pantheon des Palastes“ rekonstruieren, da sowohl Anzahl und Namen der angeführten Gottheiten wie auch deren Reihenfolge stark variieren. So sind der Mondgott *yrh* und die Sonnengöttin *špš* nur hier angeführt, fehlen jedoch in den anderen Opfer Ritualen dieser Gruppe. Zu KTU 1.43 vgl. Dietrich / Loretz (1992) 39–75; Tarragon (1989) 161–166; ders. (1980) 98–109; Xella (1981.a) 86–90.

<sup>83</sup>KTU 1.43, 1–3: *k t'rb ḫrt hr gb bt mlk ḫrt ḫrt bgb bt ilm kbkbm*: „Wenn die Aštarte von Hurri die Grube des Tempels des Königs betritt, dann soll man ein Gastmahl bereiten auf dem Podest des Tempels der Sterngötter“; zit. n. Dietrich / Loretz (1992) 41; zu *ḫrt hr* s.u. Analog dazu wird im Opferritual des *spn* KTU 1.148 eine Opfersequenz durch das Eintreten der *ḫrt šd* in das *bt mlk* eröffnet (Z. 18–22).

<sup>84</sup>Z. 9f.: *lm t'rbn gtrm bt mlk*. Diese doppelte Eröffnung der Opferhandlungen steht in deutlicher Entsprechung zum Ritual des ugaritischen Königshauses KTU 1.91, da dort eine Opfersequenz durch das Eintreten der *ḫrt hr* sowie der (beiden) *ršp* in das *bt mlk* eröffnet wird; vgl. KTU 1.91,10f.: *k t'rb ḫrt u sd bt mlk / k t'rbn ršpm bt mlk*. Aufgrund dieser Entsprechung schlägt Xella (1981.a, 342) die Identifizierung der *gtrm* mit den *ršpm* vor.

die Astralgottheiten Sonne und Mond dort kultisch verehrt wurden<sup>85</sup>. Dieser „Tempel (bzw. Zella) der Sterngötter“, der hier in einer engen Beziehung zum *bt mlk* steht<sup>86</sup>, ist vermutlich entweder als sakraler Anbau bzw. Einbau an bzw. in dem *bt mlk* oder als selbständige Anlage in dessen Nähe zu deuten. Da in Ugarit u.a. eine stellare Erscheinungsweise der Toten angenommen wurde<sup>87</sup>, könnte der Ausdruck *ilm kbkbm* die vergöttlichten Toten bezeichnen und damit eine enge Beziehung zum königlichen Ahnenkult dokumentieren<sup>88</sup>. Auf diesen Charakter des Rituals deutet auch die Nennung der *ʿttrt hr*: „Astarte von Hurri“, deren Eintreten in den Königspalast das Ritual eröffnet, da diese in der Vorstellungswelt Ugarits in einer engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurde<sup>89</sup>, wobei ihre zentrale Rolle den großen Einfluß der hurritischen Kulttradition auf den Kult der ugaritischen Königsdynastie zeigt<sup>90</sup>.

Die Zuordnung des Rituals zum königlichen Ahnenkult wird bestätigt durch die zweite Opfersequenz, die durch das Eintreten der *gtrm*, der „beiden Starken“, eröffnet wird und in der diese Gottheiten eine zentrale Rolle spielen<sup>91</sup>, da diese vermutlich divinisierte Ahnen der herrschenden ugaritischen

<sup>85</sup>Ihre Anführung läßt darauf schließen, daß im Rahmen dieses Rituals die Gestirnsgottheiten innerhalb dieses Tempels mit Standarten und Emblemen anwesend waren; vgl. Dietrich / Loretz (1992) 50f.

<sup>86</sup>Nach Dietrich / Loretz (1992, 49) ist *bt mlk* hier nicht mit „Königspalast“, sondern mit „Tempel / Kapelle des Königs“ wiederzugeben und bezieht sich auf einen Bau auf der Akropolis außerhalb des Palastbereichs, sie nehmen einen den beiden *gtr* geweihten Tempel auf der Akropolis an, wofür sie auf den Fundort der Tafel in der Bibliothek des Oberpriesters verweisen; ähnlich deuten Levine / Tarragon (1993, 81) diesen Terminus als „Kapelle des Königs“ innerhalb eines Tempels.

<sup>87</sup>Dies zeigt die Opferhandlung des *dnil* als Reaktion auf den Tod seines Sohnes *aqht*; vgl. KTU 1.19 IV 22–25: *w yqr[ʿy] dbḥ ilm yš‘ly dḡṯm b šmym dḡt hrnmy b [k]bkbm*: „Und er brachte den Göttern ein Opfer dar, er ließ hochsteigen seinen Weihrauch (für den), der unter den Himmlischen ist, den Weihrauch des Harnamiten, (der) unter den Sternen (ist)“; zit. n. Dietrich / Loretz (1992) 64.

<sup>88</sup>So de Moor (1987) 169; Spronk (1986) 157; dieser nimmt an, daß nach ugaritischer Vorstellung durch Opferhandlungen analog zum hier geschilderten Opferritual vergöttlichte Verstorbene aus der Unterwelt befreit werden und zum Himmel aufsteigen konnten, wobei er auf die o.g. Opferhandlung des *dnil* verweist; ebd. 160. Zum königlichen Totenkult in Ugarit vgl. auch Niehr (1998) 68–72.

<sup>89</sup>So ist aus einem fragmentarisch erhaltenen Mythos zu erschließen, daß diese Göttin, wie ihr mesopotamisches Äquivalent, die Göttin Ištar, in die Unterwelt hinabstieg; vgl. KTU 1.92,25–31; vgl. Dietrich / Loretz (1992) 47; zu KTU 1.92 vgl. Dijkstra (1994) 113–126; siehe Kap. I.4.1.2. De Moor (1987, 169), der *gb* als Zisterne deutet, sieht auch diese Passage als symbolische Darstellung des Eintretens der Göttin *ʿttrt* in die Unterwelt.

<sup>90</sup>Da auch in weiteren ugaritischen Ritualen regelmäßig hurritische Gottheiten angeführt werden, könnte dies evtl. auf verwandtschaftliche Beziehungen des ugaritischen Königshauses zu den Hurritern deuten; vgl. Dietrich / Loretz (1992) 74.

<sup>91</sup>KTU 1.43,9–19. Möglicherweise erhielt die Gottheit *gtr* bereits am Ende der ersten Sequenz siebenmal Opfergaben (Z. 8), da die Nennung *ktr* eine Fehlschreibung für *gtr* sein

tischen Königsdynastie bezeichnen, die als Schutzgottheiten des Königshauses verehrt wurden<sup>92</sup>. In dieser Sequenz wird den beiden *gtrm* jeweils eine *nt*-Manifestation zugeordnet<sup>93</sup>.

In diesem Opferritual begegnen der Mondgott *yrh* und die Sonnengöttin *špš* in einer exponierten Stellung; sie stehen an der Spitze der zweiten, durch das Eintreten der beiden *gtrm* in das *bt mlk* eröffneten Opfersequenz dieses Rituals, in der sie – gemeinsam mit den *gtrm* und der Göttin *nt* – zweimal angeführt werden und zudem als einzige der angeführten Gottheiten Gold als Opfermaterie erhalten<sup>94</sup>. Allerdings werden diese beiden Astralgottheiten – im Unterschied zu den *gtrm* und den beiden *nt*-Manifestationen – in den folgenden Opfersequenzen nicht mehr angeführt<sup>95</sup>.

Diese Sequenz zeigt die enge Verbindung von Sonnen- und Mondgottheit und läßt so auf ihre analoge Funktion im Kult Ugarits schließen, wie sie auch aus der ugaritischen Literatur<sup>96</sup> und weiter aus hethitischen Reliefdarstellungen

könnte. Auch das *bt mlk* als Ort der Ritualhandlungen zeigt den engen Bezug zum Kult der Königsdynastie.

<sup>92</sup>So sieht z.B. del Olmo Lete (1986.c, 94) *gtr(m)* als synonym zu *rpum*, *mlk*, *trmm* und *inš ilm*; vgl. ders. / Sanmartín (1996) 153; vgl. akk. *gašru*: AHw I, 283; CAD 7, 56ff.; ähnlich Xella (1981) 47.51.87, der für die *gtrm* aufgrund ihres Vorkommens in diesem Ritual einen astralen Charakter annimmt; vgl. de Moor (1987) 168; Spronk (1986) 181–182; Tarragon (1980) 105–7, 114–17, 125f.; gegen Pardee (1996) 281. Da in einer Hymne des königlichen Ahnenkultes (KTU 1.108,2) *gtr* gemeinsam mit dem divinisierten Gründer der ugaritischen Königsdynastie *yqr* angerufen wird, könnte die Dualform *gtrm* eine vereinfachte Formulierung für „Gašaru und Yaqaru“ darstellen und exemplarisch die großen Ahnen der ugaritischen Königsdynastie bezeichnen; vgl. Dietrich / Loretz (1992) 73f.; zu KTU 1.108 siehe Kap. I.3.1.1.1. Dafür spricht zudem, daß eine Gottheit *gtr* auch in den eng auf den königlichen Ahnenkult bezogenen Opfer Ritualen KTU 1.109 und 1.112 begegnet. Das akkadische Äquivalent *dGašru* begegnet auch in einer etwa zeitgleichen Opferliste aus Emar; vgl. Arnaud (1986) 375, Nr. 379,5: *dGa-aš-ru*; vgl. Levine / Tarragon (1993) 99.

<sup>93</sup>KTU 1.43,11–14. 16–17. Auch die o.g. Hymne KTU 1.108 belegt die enge Verbindung zwischen den Gottheiten *nt* und *gtr* sowie deren enge Verbindung zur Königsdynastie; vgl. KTU 1.108,6: *tšt nt gtr b<sup>c</sup>lt mlk*; vgl. KTU 1.109,25–26.

<sup>94</sup>KTU 1.43,10f.13f.: *tql hrš špš w yrh*: „1 Schekel Gold für Sonne und Mond; zit. n. Dietrich / Loretz (1992) 40.42.

<sup>95</sup>Die beiden *gtrm* und die *nt*-Manifestationen erhalten nochmals Tieropfer; vgl. KTU 1.43,17–19. Die „beiden *nt*“ begegnet zudem nochmals in der deutlich abgesetzten folgenden Opfersequenz, vor einer Gottheit *šlm*; Z. 20–21: *[ap w np]š l nt m [ ] l šlm*.

<sup>96</sup>Diese enge Verbindung der beiden Gestirnsgottheiten zeigt sich auch an ihren ähnlichen Epitheta: die Sonnengöttin *špš* heißt *nrt ilm* (KTU 1.4 VIII 21; 1.6,11.13), der Mondgott *yrh* *nyr šmm* (KTU 1.24,16). Da *špš* in der ugaritischen Vorstellungswelt als Herrscherin der *rpum* galt, die jeden Abend in die Unterwelt eintrat, um sie während der Nacht zu durchlaufen (vgl. KTU 1.6 VI,45–49), legt ihre enge Verbindung mit dem Mondgott auch dessen enge Beziehung zur Unterwelt nahe; vgl. Xella (1986) 339–349.

gen zu erschließen ist<sup>97</sup>. Die Nennung der Sonnengöttin vor dem Mondgott belegt aber zugleich deren Vorrangstellung im offiziellen Kult Ugarits<sup>98</sup>.

Die Angabe der Opfermaterie dieser Sequenz deutet weiter auf eine enge Beziehung zwischen den Astralgottheiten Sonne und Mond und den *gtrm*. Während den Gottheiten meist Tieropfer dargebracht werden, erhalten in dieser Sequenz beide Götterpaare kostbare Edelmetalle: Sonnen- und Mondgott erhalten zweimal Gold, beide *gtrm* dagegen jeweils Silber als Opfergabe<sup>99</sup>. Da Gold und Silber in den ugaritischen Ritualtexten äußerst selten als Opfermaterie belegt sind, zeigt diese Opfergabe die besondere Bedeutung dieser Sequenz und die hervorgehobene Stellung der hier genannten Gottheiten. Gold begegnet gemeinsam mit Silber lediglich in vier weiteren Ritualtexten, als Opfergabe für Gottheiten mit deutlich chthonischen Aspekten bzw. in enger Bindung an das ugaritische Königshaus<sup>100</sup>. Auf eine enge Beziehung von Gold und Silber zur Unterwelt könnte zudem deuten, daß diese Edelmetalle häufig in hethitischen Reinigungsritualen begegnen<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> Auf hethitischen Reliefs findet man den Mondgott stets zusammen mit dem Sonnengott dargestellt, wobei beide mit einem Flügelpaar ausgestattet sind; vgl. Haas (1982) 14.

<sup>98</sup> Die Vorrangstellung der Sonnengöttin in einer engen Verbindung der beiden Astralgottheiten begegnet auch in einer Segensformel für den ugaritischen Königs: KTU 1.108,26: *l ymt špš w yrh*; siehe Kap. I.3.1.1.1.

<sup>99</sup> KTU 1.43,10f.13f.: *ṯql ḥrṣ l špš w yrh*: „ein Schekel Gold für *špš* und *yrh*“; die Gottheit *gtr* erhält zunächst einen, später zwei Schekel Silber: Z. 11f. 14f.: *l gtr ṯql ksp*; *lḡtr tn ql [ksp]*; die Göttin *°nt* erhält dagegen Tieropfer (Z. 12f. 15f.). Gegen die von Pardee (1996, 281) vertretene Deutung der *gtrm* als Gruppe von Hauptgottheiten, die aus der Sonnengöttin *špš*, dem Mondgott *yrh* und einer Gottheit *gtr* mit chthonischem Charakter bestehe, spricht aber, daß die beiden Astralgottheiten Gold als Opfergabe erhalten, die beiden *gtrm* dagegen jeweils Silber.

<sup>100</sup> Im Ritual KTU 1.90,2–4 erhält der Unterweltsgott *ršp* neben Tieropfern auch Silber und Gold; ebenso in KTU 1.168,1–3 (= RIH 77 / 10), dort ebenfalls die chthonische Manifestation der Göttin *°nt* als *°nt slḥ* (Z. 8–10); weiter in einer Sequenz *b ḡb špn* (1.105,22) *bibt*, eine Schutzgottheit des Palastes (vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 122: „divinidad tutelar del palacio“); zudem in 1.164,5 *ilib* und die sieben Sterngottheiten: *šb°kbbkm* (Z. 16), die wohl als divinisierte Ahnen zu deuten sind und deren Anzahl den Tagen einer Mondphase entspricht. Silber allein als Opfermaterie begegnet zudem in KTU 1.50,11, in einem nächtlichen Ritus, der so auf eine Verbindung zum Totenkult deuten könnte, an die Götter *°trt* und *pdr*. Auf die Verbindung zur Königsdynastie deuten weiter die Belege in KTU 1.87,42 (erg.) im Tempel / Kapelle der „Palastherrin“ *b°lt btm*, und 1.112,4.12.: Opfer am Neumondstag des Monats *ḥyr* für *b°lt btm* und *°trt ḥr*.

<sup>101</sup> So sollen in einem hethitischen Reinigungsritual kleine „Eide“ und „Flüche“ aus Gold und Silber in ein Boot gesetzt werden, das den Fluß hinabfahren soll, um so die Unreinheit zu entfernen: KUB XXIX 7,40–42; vgl. Goetze (1969) 346. In einem weiteren hethitischen Reinigungsritual werden als Opfermaterie Gold, Silber sowie Lapislazuli und „Lebensstein“ genannt; vgl. KUB XXVII 67, II 59–66, IV 34–40; vgl. ebd. 348f. Die Opfermaterie Gold und Silber könnte so auf die – in ihren chthonischen Aspekten begründete – Zuständigkeit der beiden Astralgottheiten für die rituelle Reinigung deuten. Auf eine enge Verbindung des Silbers zur Unterwelt sowie auf seine besondere Beziehung zu Sonnen- und Mondgottheit läßt zudem



Ihre exponierte Stellung am Anfang der Opferliste sowie die Opfermaterie Gold zeigen, daß *yrh* und *špš* in diesem Ritual eine außergewöhnliche Position einnehmen, die vermutlich durch den Charakter des Rituals bedingt ist, das im „Tempel der Sterngötter“ zelebriert wird<sup>102</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß innerhalb der Verehrung der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie den beiden Astralgottheiten Sonne und Mond eine besondere Bedeutung zukam. Eine Verbindung des *yrh* zum königlichen Totenkult ist auch daraus zu erschließen, daß er noch in weiteren auf den Kult der divinisierten Ahnen des Königshauses bezogenen Opferritualen angeführt ist<sup>103</sup>. Dies zeigt die enge Verbindung des ugaritischen *yrh* zur Unterwelt, die auch aus seiner gemeinsamen Nennung mit dem Unterweltsgott *ršp* in den Beschwörungen KTU 1.107 und 1.100 hervorgeht<sup>104</sup> und zudem in Analogie zur mesopotamischen und hurritischen Tradition steht.

## 2.3.4 Opferrituale des königlichen Ahnenkultes

### 2.3.4.1 KTU 1.39

Von Bedeutung ist weiter das ebenfalls eng auf den königlichen Ahnenkult bezogene Opferritual KTU 1.39, das im Haus des Oberpriesters gefunden wurde und vermutlich aus der Zeit unmittelbar vor dem Untergang Ugarits stammt<sup>105</sup>. Der erste Teil des Rituals enthält mehrere Opfersequenzen, in denen der Mond-

---

ein mythisches Fragment aus der hethitischen literarischen Tradition schließen; vgl. CTH 364 (= KUB XXXVI 19 IV) 7–17; vgl. Haas (1982) 167f.; Hoffner (1990) 48; Ünal (1994) 856–58.

<sup>102</sup>Die angeführten Gottheiten zeigen den engen Bezug des Rituals zum königlichen Ahnenkult, wobei das Heiligtum der Sterngötter als Ort der Opferhandlungen darauf schließen läßt, daß es auf die Verehrung der als Sterne geltenden divinisierten Ahnen ausgerichtet war; s.o. Es gibt daher keine allgemeine Auskunft über den Rang dieser beiden Astralgottheiten innerhalb des ugaritischen Pantheons.

<sup>103</sup>Er begegnet z.B. in KTU 1.39 sowie in der dazu parallelen Opferliste KTU 1.102, hier zudem in zwei Manifestationen; vgl. KTU 1.39, 14.19; 1.102, 4.14; siehe Kap. 2.3.4. Gegen eine generelle große Bedeutung des *yrh* für den Kult der ugaritischen Königsdynastie spricht jedoch, daß er in den Ritualen KTU 1.105; 1.106; 1.112; 1.115; 1.139, die nach del Olmo Lete (1986, 281) das kultische Pantheon der ugaritischen Königsdynastie bezeugen, nicht angeführt ist.

<sup>104</sup>KTU 1.107,15: *yrh w ršp jisp hmt*: „*yrh* und *ršp* mögen das Gift nehmen“; vgl. KTU 1.100,26.31; siehe Kap. I.3.1.2.

<sup>105</sup>Zu KTU 1.39 vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartín (1975.a) 141–143; Dietrich / Loretz (1981) 78; (1988.d) 308f.; allerdings ist aufgrund der im Text enthaltenen Ritualanweisungen die Deutung als Opferritual ihrer Beschreibung als „Sammeltafel“ bzw. „Opferliste“ vorzuziehen; vgl. Xella (1981) 76–80; Caquot / Tarragon (1989) 135–139. Das Dokument wurde vermutlich wie die in enger Beziehung mit ihm stehenden Ritualtexte KTU 1.113 und 1.161 unter dem letzten König Ugarits unmittelbar vor der Zerstörung der Stadt geschrieben; vgl. del Olmo Lete (1986.c) 86.

gott *yrh* jedoch nicht angeführt ist<sup>106</sup>. In der ersten kurzen Sequenz werden lediglich der ugaritische Hauptgott *il* sowie drei weitere Gottheiten angeführt<sup>107</sup>; darauf folgt eine als Brand- und Heilsopfer charakterisierte Sequenz, danach Opfer für die „göttlichen Herren“ (*ilhm b<sup>c</sup>lm*)<sup>108</sup>; dieser Teil besitzt deutliche Entsprechungen zu den Opferhandlungen des Vollmondstages im Ritual für den Monat *riš yn*<sup>109</sup>. Darauf werden Opfer für *b<sup>c</sup>l špn* und zwei Göttinnen angeführt<sup>110</sup>. Die hier angeführten Gottheiten deuten auf eine Verbindung der Opferhandlungen zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie.

Diese Zuordnung wird bestätigt durch den zweiten Teil des Rituals, wie bereits aus der Einleitung in diese zweite Opfersequenz zu erschließen ist: „Und nachts *špš pgr* und die *trnm* [im] Königspalast“<sup>111</sup>. So kennzeichnet der Name der Sonnengöttin *špš pgr*: „*špš* des Totenopfers“ ihren unmittelbaren Bezug zu den Opferhandlungen des Totenkultes<sup>112</sup>. Auch die Nennung der

<sup>106</sup>KTU 1.39,1–11. Der Mondgott könnte implizit im Eintrag *dr il w p<sup>h</sup>r b<sup>c</sup>l*: „Kreis *ils* und Versammlung *b<sup>c</sup>ls*“ (Z. 7) enthalten sein; in der Forschung ist aber umstritten, ob dieser Ausdruck die Gesamtheit des ugaritischen Pantheons oder eine Gruppe niedrigerer Gottheiten bezeichnet; vgl. Neef (1994) 18–22.

<sup>107</sup>KTU 1.39,1–4a. Neben *il* werden hier das Götterpaar *tkmn wšnm*, der Unterweltsgott *ršp* und die *ilhm*, die nach del Olmo Lege analog zu den *inš ilm*, *rpum*, *g<sup>r</sup>rm*, *mlkm* als divinisierte Vorfahren der ugaritischen Königsdynastie zu deuten sind, genannt; vgl. ders. (1986.c) 94; (1987.b) 42; gegen Dietrich / Loretz / Sanmartín (1975.a, 552) als Bezeichnung einer Gottheit, evtl. *il*. Voran geht eine dreifache Charakterisierung als „Votivopfer“.

<sup>108</sup>KTU 1.39,4b–8a. Hier begegnen die Gottheiten *ilh*, *ilhm*, *b<sup>c</sup>l*, *atrt*, *tknm wšnm*, *°nt*, *ršp*, *dr il w p<sup>h</sup>r b<sup>c</sup>l*, *šlm*. Die *ilhm b<sup>c</sup>lm* bezeichnen vermutlich wie die vorher angeführten *ilhm* divinisierte Ahnen des Königshauses; vgl. del Olmo Lete (1987.b) 43; Dietrich / Loretz (1975.a) 142–145. Daß die Opferhandlungen fünfzehn mal wiederholt werden sollen, läßt auf ihre große Bedeutung schließen; vgl. 1.39,9f.: *hms °šrh mlun*.

<sup>109</sup>KTU 1.39,3–9 // 1.41,12b–18c // 1.87;13c–20a. Dies könnte auf eine analoge kultische Funktion dieser beiden Rituale deuten, zumal beide Texte als *šlmm*-Opfer charakterisiert werden. Xella (1981, 78) sieht daher KTU 1.39 als „reduzierte Version“ des Weinleserituals, das ebenfalls zur zeremoniellen Feier des Monats *riš yn* verwendet wurde; zu KTU 1.41 // 1.87 siehe Kap. I.2.3.6.

<sup>110</sup>KTU 1.39,10f. Neben *b<sup>c</sup>l* begegnet die „Göttin des Turmes“ (*ilt mgdl*), der vermutlich einen Teil des Palastes bezeichnet, vgl. Xella (1981) 79; weiter eine vermutlich chthonische Göttin *ilt asrm*; vgl. del Olmo Lete (1987.b) 43: „Diosa de los presos“ (in der Unterwelt Gefangene); Xella (1981, 79) leitet *asrm* von einer Wurzel 'sr': „legare“, „attaccare“ her. Die gemeinsame Anführung der auf den Königspalast bezogenen *ilt mgdl* und der negativ konnotierten *ilt asrm* deutet wiederum auf eine Verbindung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie.

<sup>111</sup>KTU 1.39,12: *w l il špš pgr w trnm bt mlk*; vgl. Xella (1981) 77; vgl. del Olmo Lete (1992) 147: „Y en la noche de *Šapšu* de *pgr* / los difuntos y de los *trnm* de / en palacio“; ders. (1995) 47; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 310: „Sodann für die Nacht (für) Schapasch pagri und (für) TRMN im Palast des Königs (Opfer)“. An die ausführliche Opfersequenz (Z. 12–19) schließt sich eine kurze Ritualanweisung an (Z. 20–22).

<sup>112</sup>Der Terminus *pgr* ist – in Analogie zum *pagrā'um*-Opfer in Mari – als „Totenopfer“, d.h. als spezifische Ritualhandlung im Rahmen des Totenkultes zu deuten; gegen Herdner (1978) 5: „aufgehende Sonne“. Dieser Name der Sonnengöttin könnte so ihre Funktion als Wäch-

*trnm* deutet auf einen engen Bezug zum königlichen Ahnenkult, da diese ebenfalls divinisierte Ahnen der ugaritischen Königsdynastie bezeichnen<sup>113</sup>. Der Name *trmn* könnte die ugaritische Transkription des anatolischen Gottes Šarruma bilden, dessen Name ihn als „König“ charakterisiert und der in der heitisch-hurritischen Vorstellungswelt ebenfalls in einer engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurde<sup>114</sup>.

Diese Eröffnung der Sequenz zeigt somit wie der Königspalast (*bt mlk*) als Ort der Opferhandlungen und die Zeitangabe „nachts“ (*l ll*) den unmittelbaren Bezug dieses Rituals zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie. Dieser geht weiter daraus hervor, daß alle in dieser Sequenz angeführten Gottheiten, denen in den nächtlichen Opferriten im Königspalast Tieropfer dargebracht wurden, chthonische bzw. zerstörerische Charakterzüge besitzen. Angeführt wird die Liste von einer „Gottheit des Palastes“, vermutlich eine spezifische Schutzgottheit der ugaritischen Königsdynastie, gefolgt von der Göttin *ušhry*, dem Äquivalent der altsyrisch-hurritischen Göttin Išhara, die in enger Verbindung zum Königshaus wie zur Unterwelt gesehen wurde<sup>115</sup>.

In einer besonders engen Beziehung zu den Verstorbenen der Unterwelt stehen die letzten fünf angeführten Gottheiten, da diese einen ausgeprägt

ter über die ordnungsgemäße Durchführung der Opferhandlungen des Totenkultes bezeichnen; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d, 10). Die enge Beziehung des Terminus *pgr* zum Totenkult zeigt sich auch darin, daß in Ugarit ein Monat *yrh pgrm* belegt ist, in dem Zeremonien zu Ehren der Verstorbenen abgehalten wurden; vgl. KTU 4.172,2; 4.266,2; 4.336,2; vgl. del Olmo Lete (1995) 47; ders. (1986.a) 283; Xella (1981) 79; Dietrich / Loretz (1988) 310. Der Ausdruck *špš pgr* entspricht so vermutlich der Bezeichnung der Sonnengöttin als *špš<sup>c</sup>lm*: „*špš* der Unterwelt“ (KTU 2.42,7), in Analogie zu ihrer Beschreibung als Herrin der Verstorbenen: KTU 1.6 VI,45–49.

<sup>113</sup> So wird in einer Beschwörung der *rpum* eine Gottheit *trmn* als einer der *rpum* gekennzeichnet; vgl. KTU 1.161,5: *qra trmn rp[a]*; dies legt nahe, die Plural- bzw. Dualform *trnm* hier als Bezeichnung (zweier) der *rpum* zu deuten; vgl. del Olmo Lete (1986.c) 85. Eine Gottheit *trmn* ist zudem in mehreren Ritualtexten als Empfänger von Opfergaben belegt; vgl. KTU 1.39,15; 1.48,19; 1.102,6; 1.127,6; evtl. 1.65,4 (auch Fehlschreibung für *ikmn* möglich). Die Parallelstellung zur Göttin *špš pgr* spricht gegen die Deutung Xellas (1981, 79.182) und Tarragons (1989, 138) als homonymer Opferterminus in enger Beziehung zu *dbh* („Opfermahl“); vgl. Dietrich / Loretz (1975.b) 557f.

<sup>114</sup> Dieser Gott, der dort i.d.R. in der Schreibung <sup>d</sup>LUGAL-ma: „König“ begegnet, wird meist gemeinsam mit der altsyrischen Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara genannt und galt in der hurritischen Religion als Sohn der chthonischen Sonnengöttin von Arinna; vgl. z.B. KUB XXVII 13. Das abschließende -n könnte den hurritischen Artikel bilden; vgl. Laroche (1948) 115; ders. (1980) 218; Tarragon (1989) 138.

<sup>115</sup> KTU 1.39,13: *ilbt gdlit ušhrygdlt*. Als weitere Gottheiten werden in dieser Sequenz genannt: *ym*, *b<sup>c</sup>l*, *yrh*, [*kr*], *trmn*, *pdry*, *dqt*, *trt*, *ršp*, <sup>c</sup>*nt hbly*, *špš pgr*, *iltm hnqtm*, *yrh kty*, *glmt*. Der chthonische Charakter der hurritischen Išhara, dem Äquivalent der mesopotamischen Ištar, geht z.B. daraus hervor, daß sie als Urheberin einer schweren Krankheit galt, die den Tod des Menschen zur Folge hatte, auch ein todbringender Fluch bei der Išhara ist belegt (KUB XIV 4, IV 22f.); vgl. Frantz-Szabó (1977) 177. Häufig begegnet sie gemeinsam mit dem Gott Šarruma (s.o.); vgl. Laroche (1963) 270–302; Prechel (1996) pas.

chthonischen bzw. negativen Charakter besitzen. Hier begegnen der Pest- und Unterweltsgott *ršp*, danach die Göttin *ˁnt ḥbly*, die Verkörperung der zerstörenden Aspekte dieser Göttin <sup>116</sup>, darauf die Sonnengöttin in ihrer engen Beziehung zu den Verstorbenen als *špš pgr*, weiter die ebenfalls deutlich chthonischen „zwei strangulierenden Gottheiten“ (*iltm ḥnqtm*)<sup>117</sup>; anschließend folgt der Mondgott in der Manifestation als *yrḥ kty*, gefolgt von der vermutlich nachträglich hinzugefügten Göttin *glmt*<sup>118</sup>. Auf die große Bedeutung dieser Sequenz deutet – neben der Anweisung, das Opfer dreißigmal zu wiederholen – die Tatsache, daß alle hier angeführten Gottheiten eine Kuh als Opfergabe erhalten, während in den vorausgehenden Sequenzen meist lediglich ein Schaf als Opfermaterie angegeben war<sup>119</sup>. Anschließend werden die „Schutzgöttin des Palastes“ (*bˁlt bhtm*) und die *inš ilm*, vermutlich ebenfalls divinisierte Ahnen, angeführt<sup>120</sup>.

Hervorzuheben ist, daß lediglich sieben der hier angeführten Götter auch in den ugaritischen Pantheonlisten begegnen, während die meisten hier belegten Gottheiten mit explizit chthonischem bzw. negativem Charakter dort feh-

<sup>116</sup>KTU 1.39,17. Zu *ˁnt ḥbly* siehe Kap. I.2.3.2.

<sup>117</sup>KTU 1.39,18; vgl. Xella (1981) 80: „Le (due) dee strangolatrici“; er verweist auf die mesopotamischen Dämonen Lamaštu und Pazuzu, die v.a. für den Tod von Neugeborenen verantwortlich galten; vgl. Caquot (1979.a) 1404; Herdner (1978) 5; ähnlich Tarragon (1989) 139: „déesses étouffeuses“. Der Charakter der Göttinnen als dämonische, bedrohliche Gottheiten zeigt sich auch darin, daß die analoge Bezeichnung *ḥnqt* noch in einer Beschwörung aus Arslan Taš begegnet; vgl. Caquot (1973) 45–51.

<sup>118</sup>KTU 1.39,19. Zu *yrḥ kty* s.u. Auf eine spätere Hinzufügung der Göttin deutet, daß sie im Duplikat KTU 1.102 fehlt, hier folgt unmittelbar nach *yrḥ kty* die Anführung der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie; zudem erhält sie – im Unterschied zu den anderen Gottheiten dieser Sequenz – nur ein Schaf als Opfergabe.

<sup>119</sup>KTU 1.39,20. Da allen Gottheiten (außer der nachträglich angefügten *glmt*) die gleiche Opfermaterie zugeteilt ist, legt dies nahe, daß sie im Rahmen dieser Ritualhandlungen die gleiche Bedeutung besaßen. Die folgende Formel *wyrdt mdbḥt* (Z. 20) läßt darauf schließen, daß die Statuen der vorher angeführten Gottheiten von ihrem Podest heruntergeholt wurden, um die Opfergaben zu empfangen.

<sup>120</sup>KTU 1.39,20–22. Auf die enge Beziehung der *inš ilm* zum Königshaus deutet, daß sie in den Opfersequenzen regelmäßig nach der Göttin *bˁlt bhtm* angeführt werden. Auf ihren chthonischen Charakter läßt schließen, daß sie meist wie hier zwei Vögel als Opfergabe erhalten (vgl. KTU 1.41,5.27.40; 1.46,8; 1.87,6.29.44; 1.106,2.7; 1.112,5) und zweimal gemeinsam mit dem Unterweltsgott *ršp* genannt sind (KTU 1.123,31; 1.134,3–4); vgl. del Olmo Lete (1986.c) 84f.; ders. (1992) 147: „gentes divinas“; ders. / Sanmartín (1996) 41: „gente divina, antepasados divinizados receptores de ofrendas“; ähnlich Pardee (1996) 283f.; gegen Xella (1981.a, 41.223) als Epitheton des Unterweltsgottes *ršp* mit Bezug auf KTU 1.123,31, aber ders. (1981.b) 331: „la malattia divina“; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 310: „Kollektiv für die Trabanten Els“; Tarragon (1989) 139: Gruppe untergeordneter Gottheiten; vgl. Lipiński (1983) 138f.: „l'Ensi des dieux“. Für die Deutung der *inš ilm* als kollektive Einheit, die die verstorbenen und divinisierten Ahnen im Opferkult repräsentiert, spricht neben ihrem Namen *inš ilm*: „göttliche Menschen“ v.a., daß in der parallelen Götterliste KTU 1.102 anstelle der *inš ilm* die divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie angeführt sind; vgl. KTU 1.102,15–28; s.u.

len<sup>121</sup>. Dagegen begegnet genau diese Sequenz von Gottheiten ebenfalls in der Götterliste KTU 1.102, die vermutlich das im königlichen Ahnenkult verehrte Pantheon dokumentiert<sup>122</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß diese Opfersequenz das spezifische Pantheon der Gottheiten anführt, die in unmittelbarem Bezug zum Kult der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie stehen<sup>123</sup>.

Auf eine zentrale Rolle des westsemitischen Mondgottes in diesen nächtlichen Opferhandlungen deutet, daß er hier gleich zweimal angeführt ist; so begegnet er – unter seinem üblichen Namen *yrh* – zunächst gegen Anfang der Opferliste an fünfter Position zwischen den Göttern *b<sup>el</sup>* und *ktr*<sup>124</sup>, am Ende der Sequenz ist er zudem als *yrh kty* angeführt. Wenn man die im ersten Teil angeführten 14 Gottheiten in zwei Gruppen zu je sieben Gottheiten unterteilt, ist der Mondgott in jeder dieser Gruppen einmal vertreten. Die Deutung der Manifestation des Mondgottes als *yrh kty* ist allerdings in der Forschung umstritten. Da er unter dieser Bezeichnung in unmittelbarem Zusammenhang mit den vorher angeführten chthonischen bzw. negativen Gottheiten begegnet, ist anzunehmen, daß sein Name ebenfalls seine enge Beziehung zur Unterwelt deutlich macht; dies legt nahe, hier seinen Aspekt als Neumond zu sehen, der in den Kulturen des Alten Orients generell in einer besonders engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurde. Für die Deutung als „Neumond“ spricht zudem, daß die Form *yrh kty* in einem weiteren Kulttext neben der Manifestation *yrh wkša*, die vermutlich den Vollmond bezeichnet, begegnet<sup>125</sup>. Diese Annahme ist daher plausibler als die häufig vertretene Deutung als Herkunftsbezeichnung des Mondgottes „kassitischer *yrh*“<sup>126</sup>. Da der Mondgott als *yrh kty*

<sup>121</sup> Vgl. KTU 1.47; 1.118; 1.148; RS 20.24. In diesen Götterlisten nicht angeführt sind die Gottheiten *trmn*; *dqt*; *trt*; *\*nt ḥbly*; *špš pgr*; *ilm ḥnqtm*; *yrh kty*.

<sup>122</sup> KTU 1.39,13–19.a // KTU 1.102,1–14; zu KTU 1.102 siehe Kap. I.2.3.4.2.

<sup>123</sup> Aufgrund der Parallelität der Gottheiten dieser Sequenz und der Götterliste KTU 1.102,1–12 deutet del Olmo Lete (1987.a, 43) das Ritual als Schema der kultisch-dynastischen Rituale zu Ehren der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie.

<sup>124</sup> KTU 1.39,14. Der Gott *ktr* ist zwar ausradiert, aber aufgrund der direkten Entsprechung zur Götterliste KTU 1.102 mit Sicherheit zu ergänzen; vgl. KTU 1.102,4–5. Darauf folgen die *trmn*-Gottheiten; vor dem Mondgott stehen die Götter *il bt*, *uṣḥry*, *ym*, *b<sup>el</sup>*.

<sup>125</sup> Vgl. KTU 1.123,6–7: *yrh wkša*; *yrh kty*; siehe Kap. I.3.1.1.2. Die Form *ksa* steht vermutlich in Analogie zu hebräischen נָכֶסֶת *kəṣæ*: „Vollmond“; Gesenius / Buhl (1962) 354; vgl. Xella (1981) 217.220: „luna piena“; vgl. Caquot (1969.a) 263; gegen Gese (1970) 167: „Neumond“. Die Bezeichnung *yrh kty* könnte evtl. der altsyrischen Mondgottheit *šgr*, der Manifestation der Neumondsichel, entsprechen, die im o.g. Ritual des *špn* sowie in einer hurritischen Beschwörung der Göttin *uṣḥry* genannt ist; vgl. KTU 1.148,31; 1.131,13.

<sup>126</sup> Dabei wird die Endung -y als Nisbe zum Ländernamen *kt* aufgefaßt und angeführt, daß im ugaritischen Pantheon weitere kassitische Gottheiten begegnen, so das Götterpaar *tkmn w šnm*, die mit den obersten Gottheiten des kassitischen Pantheons „Šuqamuna und Šumaliya“ identifiziert werden; vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartín (1975.a) 143; Xella (1981) 80; Tarragon (1989) 139; de Moor (1970) 314; Astour (1966) 282; allerdings ist diese Identifizierung etymologisch

unmittelbar nach den Göttinnen angeführt ist, die vermutlich als für den Tod der Neugeborenen verantwortlich galten, zeigt dies seine enge Verbindung zur Unterwelt und zugleich zum Geburtskontext<sup>127</sup>.

Aufgrund der engen Beziehung dieser Opfersequenz zum Kult der verstorbenen Ahnen des ugaritischen Königshauses läßt die zweimalige Anführung des *yrh* in dieser Opferliste darauf schließen, daß dieser v.a. in seiner Manifestation als Neumond (*yrh kty*) eine konstitutive Bedeutung innerhalb des Totenkultes, insbesondere innerhalb des königlichen Ahnenkultes, besaß.

### 2.3.4.2 KTU 1.102

In enger Beziehung zum Ritual KTU 1.39 steht die Götterliste KTU 1.102, da die auf ihrer Vorderseite angeführten Gottheiten genau der Anordnung der zweiten nächtlichen, auf den königlichen Ahnenkult bezogenen Opfersequenz dieses Rituals entsprechen<sup>128</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die Liste speziell die Schutzgottheiten der ugaritischen Königsdynastie in unmittelbarem Bezug zum königlichen Ahnenkult dokumentiert<sup>129</sup>, wobei die zweimalige Anführung des Mondgottes auf seine große Bedeutung in diesem Kontext schließen läßt. Während auf den Eintrag *yrh kty* im Ritual KTU 1.39 die Göttin *glmt* folgte, bildet er in KTU 1.102 den Abschluß der ersten, auf der Vorderseite angeführten, Sequenz der Gottheiten.

Auf der Rückseite folgt eine Auflistung weiterer Namen, die ebenfalls als Gottheiten zu deuten sind, da einige von ihnen als Empfänger von Opfergaben belegt sind<sup>130</sup>. Die deutlichen Entsprechungen der Vorderseite zur Opfer-

---

problematisch; vgl. Pardee (1988.a) 59f.; zudem ist dieses Götterpaar in dieser Sequenz gerade nicht angeführt. Gegen die Deutung Geses (1970, 167) als Vollmond, in Analogie zum arabischen Verb *كث* *kattā*: „dick sein“ (vgl. Wehr (1977) 725) spricht, daß in der Beschwörung KTU 1.123,6f. vor dieser Manifestation des Mondgottes der Vollmond (*yrh wksa*) angeführt ist; siehe Kap. 3.1.1.2.

<sup>127</sup> Daß eine Geburt im Alten Orient häufig mit großer Lebensgefahr für Mutter und Kind verbunden war, erklärt, daß der Mondgott zugleich mit Aspekten der Fruchtbarkeit wie auch mit chthonischen Charakterzügen konnotiert war.

<sup>128</sup> KTU 1.102,1–4 // KTU 1.39,13–19. Gegen die Deutung des ersten Eintrags *il bt* als vorangestellte Charakterisierung der im folgenden angeführten Gottheiten als „Götter des Palastes“ spricht, daß *il bt* in der parallelen Opfersequenz von KTU 1.39 wie die folgenden Gottheiten eine Kuh als Opfergabe erhält; er ist so als Schutzgottheit (bzw. als Kollektiv der Schutzgottheiten) des Königshauses zu deuten, analog zur *b<sup>c</sup>lt bhtm*; vgl. Xella (1981) 330: „dio della casa“; Gray (1978) 100: „god of the family“; Dietrich / Loretz (1981) 85; zu den Gottheiten s.o.

<sup>129</sup> Aufgrund der genauen Entsprechung zum Ritual KTU 1.39 deutet del Olmo Lete (1986.a, 283f.) KTU 1.102 als kultische Konzeption auf der Basis eines dynastischen Pantheons, das hier auf normative Weise erhalten ist.

<sup>130</sup> So begegnen die Namen *ydbil*; *yaršil*; *ḥmtr* (KTU 1.102,20 / 23.21.24.) zudem in der Opferliste KTU 1.106,3–5, wobei sie dort – wie die in der nächtlichen Opfersequenz von KTU 1.39 angeführten Gottheiten – jeweils eine Kuh als Opfergabe erhalten. Abzulehnen ist daher die

sequenz des königlichen Ahnenkultes im Ritual KTU 1.39 lassen den Schluß zu, daß hier die divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie angeführt sind<sup>131</sup>; darauf deutet weiter, daß einige der Namen in dem ebenfalls auf den Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie bezogenen Ritual KTU 1.106 gemeinsam mit dem Unterweltsgott *ršp* sowie den chthonischen *inš ilm* angeführt werden<sup>132</sup>, und der hier genannte Name *yrgbb<sup>c</sup>l* als Beiname bzw. Titel des Königs Niqmaddu von Ugarit belegt ist<sup>133</sup>.

Da der Mondgott in KTU 1.102 in seiner Manifestation als *yrh kty* unmittelbar vor den divinisierten Ahnen des Königshauses angeführt ist, legt sich der Schluß nahe, daß er in einer engen Beziehung zu diesen gesehen wurde, was auf seine besondere Rolle, gerade in seiner Manifestation als Neumond, im Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie deutet. Diese Annahme wird bestärkt durch die häufige Nennung des *yrh* in Opferlisten und -ritualen, die in enger Beziehung zum königlichen Totenkult stehen<sup>134</sup>.

Deutung von Stamm (1979, 757f.) als Eigennamen von hochgestellten, mit dem Kult verbundenen Persönlichkeiten, zumal diese Namen im Onomastikon Ugarits sonst nicht belegt sind, sowie die von de Moor als Litanei. Zudem ist von der Einheitlichkeit des Dokuments auszugehen, da die Tafel selbst keinen Übergang von einer Götterliste in einen davon zu trennenden Text anzeigt; vgl. Dietrich / Loretz (1975) 545; Xella (1981, 331) nimmt Namen von Götterstatuen an.

<sup>131</sup>Für die Deutung als „normative“ Liste der divinisierten königlichen Ahnen spricht auch die Beobachtung, daß anstelle der hier genannten Sequenz in der parallelen Opfersequenz des Rituals KTU 1.39 neben der Schutzgöttin des Palastes *b<sup>c</sup>l bhtm* die *inš ilm*, divinisierte Ahnen, angeführt sind (KTU 1.39,21f.). Daß die Namen in den anderen offiziellen Pantheonlisten des ugaritischen Königshauses fehlen, könnte darin begründet sein, daß sie dort in dem Terminus *mlkm* subsumiert sind; vgl. del Olmo Lete (1992) 46; gegen Pardee (1996) 282f. Nicht überzeugend ist die von Dietrich / Loretz (1975.b, 545f.) vorgeschlagene Deutung des zweiten Teils als Gebetsrufe, die Statuen der Gottheiten im Tempel während der Feiern bezeichnen, in Analogie zur mesopotamischen Kultpraxis; vgl. Xella (1981) 331.

<sup>132</sup>Vgl. KTU 1.106,3–5: *ydbil gdl̄t yaršil̄ gdl̄t c<sup>c</sup>mtr̄ gdl̄t*; vgl. KTU 1.102,20 / 23.21.24.); direkt davor stehen die *inš ilm*.

<sup>133</sup>Vgl. die Unterschrift des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus, KTU 1.6 VI 57f.: *nqmd mlk ugrt adn yrgb b<sup>c</sup>l trmn* (allerdings muß der Trennungskeil zwischen *yrgb* und *b<sup>c</sup>l* als Fehlschreibung angenommen werden); vgl. KTU 1.102,16: *yrgbb<sup>c</sup>l*. Del Olmo Lete (1986.c, 85) deutet dieses Postscriptum als verschiedene Thronnamen bzw. Titel des herrschenden Königs (*mlk ugrt / adn / yrgbb<sup>c</sup> l / trmn*), analog zu den fünf Namen des Pharaos in Ägypten, als „proper, political, jurisdictional, ancestral / ritual, eschatological names“.

<sup>134</sup>So begegnet *yrh* auch in den ebenfalls auf den königlichen Ahnenkult bezogenen Ritualen KTU 1.43 und 1.106. Auf eine enge Beziehung des Mondgottes zur Königsdynastie könnte auch deuten, daß in etwa zeitgleichen Ritualen aus Emar der Mondgott Šaggar, vermutlich die Manifestation der Neumondsichel, als eine der Schutzgottheit des Palastes belegt ist, da er dort gemeinsam mit der „Herrin des Palastes“ Ninegal und mit dem Sonnengott des Palastes angeführt wird; vgl. Arnaud (1986) Nr. 373, 27.56. Allerdings fehlt *yrh* in den ebenfalls speziell auf den Totenkult der Königsdynastie bezogenen Opferlisten KTU 1.105; 1.112; 1.115; 1.139; vgl. del Olmo Lete (1986.a) 281.

Die große Bedeutung des Mondgottes im Kult Ugarits ist weiter daraus zu erschließen, daß auf der Vorderseite wie auf der Rückseite der Tafel je 14, d.h. zwei mal sieben Namen angeführt sind, so daß die Anzahl der insgesamt genannten Gottheiten genau den Tagen der vier Mondphasen entspricht<sup>135</sup>.

### 2.3.4.3 KTU 1.106 (Opfer für *ršp*)

Auf die enge Verbindung des Mondgottes *yrh* zur Unterwelt und zum Totenkult deutet auch seine Anführung in einem Opferritual, das dem Pest- und Unterweltsgott *ršp* in seiner Funktion als „Pfortner“ der Unterwelt gewidmet ist<sup>136</sup> und in dem weiter ausschließlich chthonische Gottheiten genannt sind<sup>137</sup>. Da in der ersten Sequenz u.a. die Gottheiten *ydbil*, *yaršil* und *°mtr* genannt werden, die in der Götterliste KTU 1.102 als divinisierte Ahnen des ugaritischen Königshauses begegnen<sup>138</sup>, zeigt dies die enge Verbindung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie. Zudem besitzt die erste Opfersequenz deutliche Parallelen zum Ritual des königlichen Ahnenkultes KTU 1.112<sup>139</sup>. Die enge Bindung an die Königsdynastie zeigt sich weiter darin, daß die Opferhandlungen alle entweder im Königspalast (*bt mlk*), in der Palastkapelle (*hmn*) oder aber am königlichen Begräbnisplatz (*gn*) zelebriert werden<sup>140</sup>. In der ersten

<sup>135</sup> Vgl. KTU 1.102,2–14 / 15–28; vgl. Xella (1981) 330. Dies zeigt die lunare Ausrichtung des Kultes in Ugarit, die auch aus dem zeitlichen Ablauf der Opferrituale hervorgeht, da gerade Neumonds- und Vollmondstage häufig als Termin der Opferhandlungen genannt sind; siehe Kap. I.2.5.1.

<sup>136</sup> KTU 1.106,1: *l ršp hgb*. Das Epitheton *hgb*: „Pfortner“ des *ršp* begegnet auch in den Ritualen KTU 1.90,1 und 1.168,1f.; vgl. Herdner (1978) 28; Tarragon (1989) 172.185; vgl. Xella (1981) 81–85; Dietrich / Loretz (1988.d) 324f.; Tarragon (1989) 185–187; del Olmo Lete (1986.b) 55–71.

<sup>137</sup> So begegnen in der ersten Sequenz neben *ršp* (Z. 1, 6) die *inš ilm*, die divinisierten Ahnen *ydbil*, *yaršil*, *°mtr* (Z. 3–5), weiter *yrh* (Z. 12), *nkl* (Z. 14) und *pdr(y)* (Z. 11); die Göttin *pdry* ist jedoch unsicher, so liest Tarragon (1989) 186: „Pidar“; Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995) 122: *pdr. yf J*. In der zweiten Sequenz werden explizit die „Götter der Unterwelt“ (*ilm arš*) (Z. 30) und die Unterweltsgöttin *aršy* (Z. 32) genannt.

<sup>138</sup> KTU 1.106,3–5: *ydbil gdl yaršil gdl °mtr gdl*; vgl. KTU 1.102,17.21: *ydbil*, 20: *°mtr*, 24: *yaršil*. Daß es sich um theophore Namen handelt (*ydbil*: „Il, treibe an!“; *yaršil*: „El, verlange!“; *°mtr*: „Ammu, wende dich (wieder mir) zu!“), die jedoch als Empfänger von Opfergaben angeführt sind, zeigt, daß es sich um später divinisierte Menschen handelt, was sie – neben ihrer Anführung in KTU 1.102 – als verstorbene Könige Ugarits herausstellt; vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartin (1975.b) 545; Dietrich / Loretz (1988.d) 324; del Olmo Lete (1987.b) 39.

<sup>139</sup> So werden in beiden Ritualen die Söhne des Königs und der Palast bzw. die Palastkapelle als Ort der Ritualhandlungen genannt; vgl. KTU 1.106,9f.13f.; 1.112,6–8; vgl. del Olmo Lete (1986.b) 56.

<sup>140</sup> KTU 1.106,10.12: *bt mlk*; Z. 13. 14: *hmn-h*; dieser Terminus bezeichnet hier einen kultischen Ort innerhalb des Königspalastes, an dem Opfergaben dargebracht wurden, wobei die deutlichen Entsprechungen zum Ritual KTU 1.112 und zu einer Passage des *krt*-Epos (KTU 1.14 II 6–26) die Deutung von *hmn* als „Palastkapelle“ nahelegen, die sich auf der Dachterrasse



Sequenz wird auch der Mondgott *yrh* angeführt und wenig später die Mondgöttin *nkl*, was auf eine Verbindung der beiden Mondgottheiten innerhalb dieses Rituals und ihre enge Beziehung zum Kult der Königsdynastie deutet; dabei geht die weit größere Bedeutung *yrhs* daraus hervor, daß er sieben Stück Kleinvieh sowie ein Schaf, die Mondgöttin *nkl* dagegen nur ein Schaf erhält<sup>141</sup>. Allerdings ist der Name des Mondgottes hier ergänzt, so daß seine Anführung in der Forschung umstritten ist<sup>142</sup>.

Im folgenden Abschnitt werden Tiere aufgelistet, die als Opfergabe für den achten Tag des Monats bereitgehalten werden sollen, wobei als Ort der „Friedhof“ der Königsdynastie (*gn*), angegeben ist<sup>143</sup>. Da die Anzahl der Opfertiere, vierzehn Kühe und sieben Schafe<sup>144</sup>, wie auch die dem Mondgott zugedachten sieben Stück Kleinvieh der vorigen Sequenz, in deutlicher Entsprechung zu den Tagen einer Mondphase steht, zeigt sie den Einfluß des Mond(gott)es auf die Ritualhandlungen. Auch die Opferhandlungen der vierten Woche, die den Höhepunkt des Rituals bilden<sup>145</sup>, finden in dem vorher angegebenen königlichen Friedhof (*gn*) statt, was ihre enge Bindung an den königlichen Ahnenkult zeigt, zumal die Opfer ausschließlich an Unterweltsgottheiten erfolgen, in der

des Palastes befand, nahe; vgl. del Olmo Lete (1984.b) 278f.; vgl. die „Terrasse“ (*gg*) in KTU 1.41,50f.; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 325: „Kapelle“; Tarragon (1989) 186: „repositoir“; dagegen Xella (1981, 84) als Teil des Tempelkomplexes.

<sup>141</sup>KTU 1.106,12.b–15.a: *yr[h š]b šin hmnh š qdš h 'lyh š hmnh nkl*: „(Für) Yar[ich] bringe man sieben (Stück) Kleinvieh in die Kapelle; ein Schaf ins Allerheiligste zum Podest, in die Kapelle; (für) Nikkal ein Schaf in die Kultstätte“; zit. n. Dietrich / Loretz (1988.d) 325. Die sieben Stück Kleinvieh entsprechen den Tagen einer Mondphase.

<sup>142</sup>So fehlt der Gott *yrh* bei Xella (1981) 82; Tarragon (1989) 186; del Olmo Lete (1986.b) 62; dagegen Dietrich / Loretz (1988) 324f.

<sup>143</sup>KTU 1.106,22f.: *gnh*; *b gn*. Daß *gn* neben „Garten“ auch „Friedhof“ bedeutet zeigt z.B. die Bezeichnung des Unterweltsgottes *ršp* als *ršp gn*: KTU 1.165,3 (= RIH 77 / 11,2); 6.62,2; vgl. Dahood / Pettinato (1977) 230–232; Xella (1981) 85; ders. (1979 / 80) 145–162. Da das Ritual in enger Beziehung zum königlichen Ahnenkult steht, deutet del Olmo Lete (1986.b, 62f.) *gn* als den Friedhof der Königsdynastie; vgl. ders. / Sanmartín (1996) 148: „1. jardín, luerto; 2. cementerio, panteón (regio)“. Analog bezeichnet in Ebla das Äquivalent *g<sup>is</sup>kiriš* den Ort der Königsgräber; vgl. Pettinato (1979) 31.47. Der Terminus *gn* könnte den „Raum 28“ bezeichnen, von dem man Zugang zu den königlichen Gräbern hatte; vgl. Courtois (1979) 1163.1189.1221; del Olmo Lete (1986.b) 63. Daneben bezeichnet *gn* in der Verbindung *b tmn gn* (Z. 18) auch einen eng mit dem Totenkult verbundenen Monat; vgl. ebd. 62; Xella (1981) 82; Tarragon (1989) 187.

<sup>144</sup>KTU 1.106,18b–24a. Zudem wird in dieser Sequenz noch eine best. Fischart (*šbšlt dg*) als Opfergabe genannt. Allerdings werden keine Gottheiten angegeben, denen die Opfertiere zugedacht sind.

<sup>145</sup>Allein diese Opferhandlungen werden durch die rituelle Reinigung des Königs eingeleitet und enden mit seiner Desakralisierung; zudem ist hier die reichhaltigste Opfermaterie angeführt; vgl. KTU 1.106,26–33. Die davor in der Palastkapelle des Königs ausgeführten Handlungen dienten somit als Vorbereitung dieser Sequenz; vgl. del Olmo Lete (1986.b) 58. 61.

Nacht stattfinden und durch die Herrichtung eines Thrones eingeleitet werden, der vermutlich für den divinisierten verstorbenen König bestimmt ist<sup>146</sup>.

Der zeitliche Ablauf der Opferhandlungen zeigt die Orientierung an den Phasen des Mondmonats. Da das Dokument den achten und 22. Tag, d.h. den ersten Tag der zweiten und der vierten Woche des Mondmonats, nennt, ist anzunehmen, daß die zu Beginn des Rituals geschilderten Opferhandlungen auf den ersten Tag des Monats, d.h. den Neumondstag, zu datieren sind, wodurch der Beginn der ersten, dritten und vierten Woche des Monats herausgestellt ist<sup>147</sup>; am 14. Tag des Monats, d.h. am Vollmondstag, finden dagegen keine Opferhandlungen statt.

Besondere Bedeutung besitzt die letzte Woche des Mondmonats, d.h. die Woche des abnehmenden Mondes, da die Riten der letzten Opfersequenz am 22. Tag mit der Bereitstellung der Opfertgaben beginnen, während der Höhepunkt des Rituals in der Nacht des 25. Tages liegt. Dies läßt darauf schließen, daß gerade die Phase des abnehmenden Mondes, an deren Ende er kaum noch zu sehen ist, eng auf den Totenkult bezogen und so der „verschwindende“ Mond in einer besonders engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurde, analog zur mesopotamischen Tradition<sup>148</sup>. Weiter könnte das Fehlen von Opferhandlungen zu Beginn der dritten Mondphase, d.h. zur Zeit des Vollmonds, darauf schließen lassen, daß der Mondgott in seiner Manifestation als Vollmond eher mit dem Aspekt der Fruchtbarkeit und des Lebens verbunden wurde, während er als Neumond in besonders enger Beziehung zur Unterwelt gesehen wurde.

### 2.3.5 Opferriten an einem Vollmondstag

<sup>146</sup>KTU 1.106,27f.: *w l l t<sup>c</sup>r[k] ksu c<sup>c</sup>lm*. Der Ausdruck *ksu c<sup>c</sup>lm*: „Thron der Unterwelt“ läßt darauf schließen, daß auf diesem Thron der divinisierte verstorbene König als Vertreter der Unterweltsgötter am Ritual teilnehmen sollte; vgl. del Olmo Lete (1986.b) 60; Niehr (1998) 296. In dieser Sequenz erhalten speziell die „Götter der Unterwelt“ und die Unterweltsgöttin *ar<sup>c</sup>sy* Opfertgaben; vgl. KTU 1.106,30–32: *ilm ar[s]*: „die Götter der Unterwelt“; zit. n. Dietrich / Loretz (1988.d) 325; vgl. Xella (1981) 83: „gli d[è]i inferi“; Tarragon (1989) 187: „dieux infer[naux]“; gegen CAT 122: *išm ar[ ]*. Der chthonische Charakter der *b<sup>c</sup>l*-Tochter *ar<sup>c</sup>sy* geht daraus hervor, daß sie in den ugaritischen Götterlisten mit der hurritischen Unterweltsgöttin Allatum geglichen wurde; vgl. KTU 1.118,22 // RS 20.24,22. Del Olmo Lete (1986.b, 60) deutet das Ritual KTU 1.106 als „banquete regio-infernal“, auf das sich die Anrufung der *rpum* (KTU 1.161,13–17) beziehe, die dem herrschenden König und seiner Familie Wohlergehen sichern soll.

<sup>147</sup>Vgl. del Olmo Lete (1986.b) 55f.

<sup>148</sup>So galt in der mesopotamischen Tradition der Tag, an dem der Mond kaum noch zu sehen war, als Trauertag, an dem die Unterwelt besondere Macht hatte; vgl. Falkenstein / v. Soden (1953) 398; vgl. del Olmo Lete (1986.b) 56. Auch die Wahl der Nacht als Zeitpunkt der Opfer könnte auf die besondere Bedeutung des Mond(gott)es in dieser Sequenz deuten.

## 2.3.5.1 KTU 1.109

Einzugehen ist weiter auf ein im Haus des „Prêtre Hourrite“ aufbewahrtes Opferritual, das am Vollmondtag eines nicht genannten Monats stattfinden soll<sup>149</sup>. Dieses komplexe Ritual besteht aus einer Sequenz verschiedener Opferhandlungen, die am selben Tag, jedoch an verschiedenen Orten stattfinden<sup>150</sup>. Der erste Abschnitt dieses Rituals besitzt eine genaue Parallele im zweiten Teil des Opferrituals KTU 1.46 sowie deutliche Entsprechungen im Ritual KTU 1.130<sup>151</sup>. Auf einen Bezug des Rituals zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie läßt schließen, daß hier besonders die großen Schutzgottheiten des Königshauses und mehrere chthonische Gottheiten genannt sind<sup>152</sup>.

In der ersten Opfersequenz begegnet zu Beginn das Lexem *yrh*, was auf die exponierte Stellung des Mondgottes an der Spitze der angeführten Gottheiten deuten könnte: „am Vollmondtag soll man schlachten zwei Rinder für *yrh*, als Opfermahlzeit“<sup>153</sup>. Plausibler ist allerdings, *yrh* hier mit „Monat“ zu übersetzen, der durch den folgenden Terminus näher *ʿsrt* charakterisiert ist, und den Ausdruck *yrh ʿsrt* als Zeitangabe zu deuten, die angibt, in welchem Monat die im folgenden angeführten Opferhandlungen ausgeführt werden sollen. Möglich ist die von Dietrich / Loretz vorgeschlagene Deutung als „Festmonat“<sup>154</sup>.

<sup>149</sup>Die Tafel wurde im Raum 10 dieses Gebäudes gefunden, in dem viele eng auf den Kult der ugaritischen Königsdynastie bezogenen Ritualtexte aufbewahrt wurden, z.B. KTU 1.102 und 1.148. Den Opferhandlungen am Vollmondtag geht die rituelle „Reinigung“ des Königs als des Zelebranten am 14. Tag des Monats voran (Z. 1–2). Zu KTU 1.109 vgl. Virolleaud (1968) 591f; Dietrich / Loretz (1992) 68; dies. (1988.b) 316f.; Xella (1981) 50–54; del Olmo Lete (1992) 182; Dijkstra (1984) 69–76; Tarragon (1989) 188–191.

<sup>150</sup>Zunächst findet ein allgemeines Opfer statt (Z. 5–11), darauf folgen zwei Opfersequenzen im *b<sup>c</sup>l*-Tempel (Z. 11–18); daran schließt sich ein Opfer des Totenkultes „in der Luke“ an (Z. 19–23), worauf ein „Hebeopfer“ folgt (Z. 24–28); den Abschluß bildet ein Sonderopfer für Kultgeräte (Z. 29–37); vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 316f.

<sup>151</sup>KTU 1.109,1–14 // 1.46,10–17 // 1.130,16–28; zudem KTU 1.109,13–18 // KTU 1.46,17–

<sup>152</sup>Vgl. del Olmo Lete (1992) 182. So werden mehrmals Opfergaben an den divinisierten Vater *ilīb* dargebracht (Z. 12.15.19.35); zudem werden die divinisierten Ahnen der Königsdynastie *g<sup>tr</sup>m* (Z. 26), die „Palastherrin“ *b<sup>c</sup>lt b<sup>tr</sup>m* (Z. 31) und mehrere Manifestationen der als Schutzgöttin der Königsdynastie geltenden Göttin *ʿnt* genannt (Z. 13f.17.22), u.a. in ihrer zerstörerischen Manifestation als *ʿnt ḥlš* (Z. 25): „Anat, die Zerstörerin“; Dietrich / Loretz (1988) 318; Xella (1981, 54) sieht dieses Epitheton synonym zum Beinamen *ḥbly* der Göttin; gegen Tarragons (1989, 190) Deutung als Toponym. Auf den „offiziellen“ Charakter des Rituals deutet die zweimalige Nennung des „*b<sup>c</sup>l* von Ugarit“, gemeinsam mit dem *b<sup>c</sup>l ḥlb* (Z. 16, 34).

<sup>153</sup>KTU 1.109,3–5: *b ym mlat tqln alpm yrh ʿsrt*. So deutet Xella (1981, 52) die Folge als Opfer für den Mondgott und den Terminus *ʿsrt* als Charakterisierung des Opfertyps „(in) pasto sacrificiale“; allerdings räumt er ein, daß die genaue Abgrenzung der den Gottheiten zugeordneten Opfermaterie umstritten ist.

<sup>154</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 317: „(Opfer im) Festmonat: für Ba‘a[l von Ugarit]“.

Da im Duplikat dieser Sequenz in KTU 1.46 jedoch die Angabe *yrh* <sup>c</sup>*šrt* begegnet, legt sich nahe, hier von einem Schreibfehler auszugehen und analog zu übersetzen: „im zehnten Monat“<sup>155</sup>. In dieser Opfersequenz ist der Mondgott *yrh* nicht angeführt.

Auch in der ersten Opfersequenz, die darauf im Tempel des *b<sup>c</sup>l* stattfindet, fehlt der Mondgott<sup>156</sup>. Er wird aber in der folgenden, ebenfalls im *b<sup>c</sup>l*-Tempel zelebrierten und als *šlmm*-Opfer charakterisierten Sequenz, genannt; dort steht er direkt nach zwei *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen, *b<sup>c</sup>l ugrt* und *b<sup>c</sup>l ḥlb*<sup>157</sup>, was auf eine Verbindung des Mondgottes zum Wettergott schließen läßt<sup>158</sup>. In dieser Sequenz erhält *yrh* wie fast alle anderen Gottheiten auch ein Schaf als Opfergabe<sup>159</sup>. Auffällig ist, daß der Mondgott nur in der zweiten Opfersequenz im *b<sup>c</sup>l*-Tempel begegnet, obwohl in beiden Sequenzen fast die gleichen Gottheiten angeführt werden<sup>160</sup>. Die Ortsangabe der folgenden Opfersequenz, die „an der Luke“ (*b urbt*) stattfinden soll, bestätigt die Verbindung des Rituals zum Totenkult, da dieser Terminus meist als Bodenöffnung zu den Gräbern gedeutet wird, an der die Zeremonien des Totenkultes stattfanden<sup>161</sup>. In dieser

<sup>155</sup> Vgl. KTU 1.46,11b: *yrh* <sup>c</sup>*šrt*. Auch Tarragon (1989, 189) deutet den Ausdruck als Datumsangabe, nimmt jedoch den sechsten Tag an: „Le mois (= la lune) (à son) sixième“; vgl. ebd. 166 (zu KTU 1.46). Dijkstra (1984, 72.74) übersetzt *yrh* ebenfalls mit „Monat“, bezieht die Opferhandlung aber auf den anschließend genannten Gott *b<sup>c</sup>l špn*: „it is the month of the tithe [for Ba‘al Sa]phon“. Für die Deutung als Monatsangabe spricht, daß auch weitere Opferrituale bestimmten Monaten zugeordnet sind, z.B. den Monaten *ḥyr* (KTU 1.105; 1.112) oder *pgrm* (KTU 4.172,1f.; 4.266,1f.; 4.336,1f.). Nicht überzeugend ist die Vermutung Levines (1983, 470), daß der Schreiber in KTU 1.46 diesen Terminus versehentlich aus der Datumsangabe der Zeile davor (*b arb ‘t* <sup>c</sup>*šrt*) abgeschrieben habe und der Terminus <sup>c</sup>*šrt* in KTU 1.109,5 wiederum irrtümlich (und fehlerhaft) von KTU 1.46 abgeschrieben worden sei.

<sup>156</sup> KTU 1.109,11–14. Dort begegnen lediglich die Götter *ilib*; *il*; *b<sup>c</sup>l*; <sup>c</sup>*nt špn* und *pdry*.

<sup>157</sup> KTU 1.109,16–18. An der Spitze steht der Gott *ilib*, der auch die vorhergehende Opfersequenz anführte; die Abfolge der Gottheiten lautet: *ilib*; *b<sup>c</sup>l ugrt*; *b<sup>c</sup>l ḥlb*; *yrh*; <sup>c</sup>*ntšpn*; *pdry*; *ddmš*. Die Nennung der hurritischen Göttin *ddmš*, die auch in den Pantheonlisten, sonst aber nur in wenigen Ritualen begegnet, zeigt den Einfluß der hurritischen Tradition; vgl. KTU 1.47,28 // 1.118,27; 1.148,8; 1.109,18; 1.130,29; 1.120,3.

<sup>158</sup> Auf eine Verbindung beider Gottheiten deutet weiter, daß *yrh* im Ritual KTU 1.130 ebenfalls nach diesen beiden *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen begegnet, auch im Ritual KTU 1.39 und der parallelen Liste KTU 1.102 folgt er unmittelbar auf *b<sup>c</sup>l*; vgl. KTU 1.130,10–12; 1.39,14; 1.102,3–4. Auch daß *yrh* gerade in der im *b<sup>c</sup>l*-Tempel zelebrierten Sequenz genannt wird, könnte – wie auch die Nennung des Gottes *b<sup>c</sup>l* in KTU 1.24 – auf seine Beziehung zu *b<sup>c</sup>l* deuten.

<sup>159</sup> KTU 1.109,17: *yrh š*. Lediglich die Göttin <sup>c</sup>*nt* bekommt zusätzlich ein Rind (Z. 17f.).

<sup>160</sup> In der ersten Opfersequenz (Z. 11–14) wird anstelle der zwei *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen lediglich *b<sup>c</sup>l* genannt, zudem fehlt dort auch in der zweiten Sequenz genannte Göttin *ddmš*; dagegen fehlt in der zweiten Opfersequenz der Gott *il*, der in der ersten Sequenz direkt auf den Gott *ilib* an der Spitze folgt.

<sup>161</sup> Da bei einigen der Gräber Öffnungen festgestellt wurden, wird in der Forschung meist angenommen, daß von dieser Öffnung (*urbt*) aus Opferrohre in die Gräber führten, durch die die Toten mit Opfergaben versorgt wurden; vgl. Xella (1981) 53f.; Dietrich / Loretz (1988) 317;

speziell auf den Totenkult bezogenen Opferreihe ist der Mondgott jedoch nicht angeführt<sup>162</sup>; ebensowenig in den beiden weiteren Sequenzen dieses Rituals.

Die Anführung des Mondgottes *yrh* in einer Sequenz dieses Rituals könnte so wiederum auf dessen konstitutive Bedeutung innerhalb des Ahnenkultes der ugaritischen Königsdynastie deuten; allerdings läßt sein Fehlen in der speziell auf den Totenkult bezogenen Opfersequenz „an der Luke (zu den Gräbern)“ darauf schließen, daß er nicht zu dem engsten Kreis der speziell auf den Kult der Verstorbenen bezogenen Gottheiten gerechnet wurde. Auch der zeitliche Ablauf des Rituals zeigt die große Bedeutung des Mondgottes im Kult Ugarits, da alle angeführten Opferhandlungen am Vollmondtag des Monats stattfinden<sup>163</sup>, was dessen besondere Bedeutung im liturgischen Kalender Ugarits herausstellt<sup>164</sup>.

### 2.3.5.2 KTU 1.46

Dieses – allerdings nur fragmentarisch erhaltene – Opferritual, das im Haus des Oberpriesters gefunden wurde, steht in einer engen Beziehung zum o.g. Ritual KTU 1.109, da seine zweite, am Vollmondtag zelebrierte Opfersequenz eine genaue Parallele zur ersten Sequenz jenes Rituals bildet<sup>165</sup>.

Die Opferhandlungen beginnen am Neumondstag eines nicht genannten Monats mit der Darbringung von Tieropfern an mehrere Gottheiten<sup>166</sup>; aller-

---

Spronk (1986) 147–149; dagegen jetzt allerdings Pitard (1994) 20–37, der die Öffnungen als profane Drainage-Systeme bzw. fehlende Verschußsteine ansieht.

<sup>162</sup>KTU 1.109,19–22. Hier begegnet folgende Abfolge von Gottheiten: *ilib*; *b<sup>c</sup>l*; *dgn*; *il t'dr*; *b<sup>c</sup>l*; *nt*; *ršp*.

<sup>163</sup>Xella sieht die fehlende Monatsangabe als Hinweis darauf, daß dieses Opferritual regelmäßig einmal im Monat zelebriert wurde und damit als generelles „Opferritual für den Vollmond“ zu deuten ist; vgl. Xella (1981) 52; dagegen nehmen Dietrich / Loretz (1988.d, 316f.) den Vollmondtag eines best. Festmonats an.

<sup>164</sup>Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß in dem *ršp* geweihten, eng auf den Totenkult bezogenen Ritual KTU 1.106 der Höhepunkt der Ritualhandlungen in der letzten Woche des Monats lag, wogegen gerade am Vollmondtag keine Opfer stattfanden; siehe Kap. I.2.3.4.3.

<sup>165</sup>KTU 1.46,10–17 // 1.109,1–14. Vermutlich stimmte auch die Opfersequenz im *b<sup>c</sup>l*-Tempel bei beiden Ritualen genau überein, da ihr – allerdings nur teilweise erhaltener – Beginn identisch (zu rekonstruieren) ist (KTU 1.46,16f. // 1.109,11–14); allerdings ist das Ende der Tafel KTU 1.46 abgebrochen. Die Tafeln KTU 1.46 und 1.109 sind wohl als zwei einander überlappende Teile desselben Textes, allerdings von verschiedenen Kopien, anzusehen. Dijkstra (1984, 69–76) schlägt vor, den erhaltenen Text durch die Fragmente KTU 1.28, 1.56, 1.31 und 1.27 zu ergänzen. Zu KTU 1.46 vgl. weiter Xella (1981) 55–58; Tarragon (1989) 164–166; del Olmo Lete (1992) 182. Auf die konstitutive Bedeutung dieser Opferhandlungen im ugaritischen Kult läßt schließen, daß dieses Dokument im Haus des „Grand Prêtre“ gefunden wurde, die Entsprechung KTU 1.109 dagegen im Haus des „Prêtre Hourrite“.

<sup>166</sup>KTU 1.46,1–9. Der Anfang der Zeile ist zwar zerstört, aber da die Rituale häufig am Neumondstag beginnen, ist die Rekonstruktion [*b ym ḥd*]: „am Neumondstag“ ist plausibler als die Ergänzung Tarragons (1989, 164): „[(à) ‘Anat(?)] de *slh*“; vgl. KTU 1.41,1; 1.46,1; 1.78,1;

dings ist der Mondgott *yrh* in dieser Sequenz nicht angeführt. Am Vollmondstag desselben Monats werden die Opferhandlungen fortgesetzt. Da dieser Teil das genaue Duplikat der ersten Opfersequenzen des Rituals KTU 1.109 bildet, wo in der *šlmm*-Opfersequenz im *b<sup>c</sup>l*-Tempel auch der Gott *yrh* angeführt ist, ist anzunehmen, daß er hier ebenfalls genannt war, obwohl das Ende der Tafel nicht erhalten ist<sup>167</sup>. Da alle Opferhandlungen gerade am Neumondstag sowie am Vollmondstag zelebriert werden, dokumentiert der zeitliche Ablauf dieses Rituals wiederum die Orientierung der Ritualhandlungen an den Mondphasen.

### 2.3.5.3 KTU 1.130

In enger Beziehung zu den beiden o.g. Opferritualen steht ein weiterer, jedoch ebenfalls nur fragmentarisch erhaltener Ritualtext<sup>168</sup>. So zeigt die Opfersequenz für den Vollmondstag auf der „Rückseite“ dieses Textes deutliche Entsprechungen zu den Sequenzen des Vollmondstages der Rituale KTU 1.109 bzw. KTU 1.46; allerdings ist das Ende der Tafel zerstört<sup>169</sup>. Zu Beginn der Sequenz begegnet der Ausdruck *nbšt yrh*, der vermutlich ebenfalls – analog zu *yrh cšrt* – als Datumsangabe zu deuten ist<sup>170</sup>.

Die „Vorderseite“ der Tafel enthält zwei weitere Opferlisten, von denen die erste stark zerstört ist. Die zweite, durch eine vertikale Linie deutlich abgesetzte und als *šlmm*-Opfer charakterisierte Opfersequenz bildet eine deutlich Parallele zur zweiten im *b<sup>c</sup>l*-Tempel zelebrierten Sequenz des Rituals KTU 1.109; hier ist u.a. der Mondgott *yrh* angeführt, der wie alle in dieser Sequenz angeführten Gottheiten ein Schaf als Opfergabe erhält<sup>171</sup>. Daß er hier ebenfalls

1.87,1; 1.105,15; 1.112,1.10; 1.104,18; KTU 1.91,13; vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartín (1995) 83; Xella (1981) 57.

<sup>167</sup>KTU 1.46,11–17 // 1.109,3–18[–23]; vgl. Dijkstra (1984) 70f., der ausgehend von KTU 1.46 und 1.109 eine Rekonstruktion des Textes vorschlägt.

<sup>168</sup>KTU 1.130. Diese Tafel wurde wie das Ritual KTU 1.109 ebenfalls im Haus des „Prêtre Hourrite“ gefunden; vgl. Dijkstra (1984) 74f.; del Olmo Lete (1992) 188.

<sup>169</sup>KTU 1.130,16–27 // 1.46,11–17; 1.109,3–13. Die Ergänzung *bym [mlat]*: „[Vollmonds]tag“ (Z. 16) ist aufgrund der deutlichen Entsprechungen zu KTU 1.46 und 1.109 als gesichert anzunehmen. Im Unterschied zu diesen beiden Opferritualen sind hier allerdings der Gott *ktr* bzw. die Geburtsgöttinnen *ktrt* angeführt; Z. 20: *l ktl* ]. Nach Dijkstra (1984, 74f.) enthält die „Rückseite“ (Z. 16–28) den Beginn des Rituals, die „Vorderseite“ (Z. 1–15) dessen Fortsetzung, so daß alle Ritualhandlungen am Vollmondstag stattfinden. Dafür spricht, daß die zweite Sequenz der „Vorderseite“ genau der zweiten am Vollmondstag im *b<sup>c</sup>l*-Tempel zelebrierten Sequenz des Rituals KTU 1.109 entspricht, in der der Mondgott *yrh* genannt ist.

<sup>170</sup>KTU 1.130,16–17: *b ym (mlat) alpm x[ ] nbšt yrh lb<sup>c</sup>l [ ]*. Da dieser Ausdruck an der Stelle steht, wo in den analogen Sequenzen von KTU 1.109 / 1.46 der Ausdruck *yrh ašrt* / *ašrt* steht, bezeichnet er wohl ebenfalls einen bestimmten Monat; vgl. Tarragon (1989) 166.

<sup>171</sup>KTU 1.130,8–15 // 1.109,15–18 (Z. 12: *l yrh š*); hier begegnen die Götter *ilib*, *b<sup>c</sup>l ugrt*, *b<sup>c</sup>l hlb*, *c<sup>n</sup>t špn* und *pdr(y)*. Die genaue Analogie zur Sequenz in KTU 1.109 läßt auf eine verse-

unmittelbar nach den zwei *b<sup>cl</sup>*-Manifestationen *b<sup>cl</sup> ugrt* und *b<sup>cl</sup> hlb* angeführt ist, könnte auf seine enge Verbindung zum Wettergott deuten<sup>172</sup>. Da in allen drei o.g. Ritualen die Opferhandlungen am Vollmondtag zelebriert werden, zeigt dies die Abhängigkeit des liturgischen Kalenders vom Mondmonat und damit die konstitutive Bedeutung des Mondgottes im Kult Ugarits.

### 2.3.6 Ritual für die Weinlese (KTU 1.41 / 1.87)

Der Gott *yrh* begegnet zudem innerhalb eines komplexen Opferrituals, das jährlich im „Monat des neuen Weines“ (*yrh riš yn*), dem ersten Monat des ugaritischen Jahres, begangen wurde und in umfangreichen Ritualhandlungen das Ernten des neuen Weines feierte<sup>173</sup>.

Die Opferhandlungen begannen am Neumondstag des Monats mit der Darbringung von Weintrauben als *šlmm*-Opfer an den ugaritischen Hauptgott *il*<sup>174</sup>, was darauf schließen läßt, daß das Weinleseritual besonders diesem Gott geweiht war<sup>175</sup>. Da der Text verschiedene Riten für den ersten sowie für den fünften, sechsten und siebten Tag des Monats anführt<sup>176</sup>, zeigt er, daß die erste Sequenz der Opfer sich über die erste Phase des Mondmonats erstreckte.

Am 14. Tag dieses Monats werden die Opferhandlungen fortgesetzt. Die zentrale Bedeutung dieses Tages zeigt sich darin, daß hier, eingeleitet durch die rituelle Reinigung des Königs am Vortag, in mehreren an verschiedenen Orten zelebrierten Opfersequenzen die umfangreichsten Opferhandlungen stattfin-

---

hentliche Auslassung des abschließenden -y und die in den ugaritischen Ritualtexten mehrfach belegte Göttin *pdry* schließen; vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995) 139; Dijkstra (1984) 75; gegen Xella (1981, 101; 1984, 267–272) und Tarragon (1989, 217), die eine sonst allerdings nicht belegte männliche Gottheit *pdr* annehmen ist. Da die Gottheiten *ilib*, *b<sup>cl</sup> ugrt* und *pdry* in enger Beziehung zur ugaritischen Königsdynastie stehen, könnte dies nahelegen, daß der gemeinsam mit ihnen genannte *yrh* – zumindest innerhalb dieses Rituals – ebenfalls in einer engen Bindung zum Königshaus gesehen wurde.

<sup>172</sup>KTU 1.130,10–12. Wie in KTU 1.109,16f. folgt *yrh* hier auf *b<sup>cl</sup> ugrt* und *b<sup>cl</sup> hlb*. Diese Verbindung könnte die Nennung des *b<sup>cl</sup>* in KTU 1.24 bedingen, da auch die hier genannte Göttin *pdry* ebenfalls in KTU 1.24 begegnet.

<sup>173</sup>Vgl. KTU 1.41,1 // 1.87,1. Allerdings weicht das Ende der beiden Texte voneinander ab. Die Tafel beschreibt mehrere Tage dauernde öffentlichen Riten für die Weinlese, die vom König finanziert und unter seiner Leitung durchgeführt wurden. Zu KTU 1.41 // 1.87 vgl. Tarragon (1989) 152–160; Levine / Tarragon (1993) 77–113; Caquot (1979.a) 1406; Dietrich / Loretz / Sanmartin (1975.a) 144–146; dies. (1988.d) 311–314; Xella (1981) 59–75.

<sup>174</sup>KTU 1.41,1–2: *byrh rišyn bym hdt: šmtr ukl – lil šlmm*: „Im Monat des neuen Weines, am Neumondstag: Abschneiden der Weintraube – für *il* (als) *šlmm*-Opfer“; vgl. Levine / Tarragon (1993) 89–91; Xella (1981) 61.63. Gegen Ende des Rituals werden für den Neumondstag zudem Tieropfer für die Göttin *‘ttrt* genannt; KTU 1.41,48f; 1.87,53: *b ym hdt tn šm l ‘ttrt*.

<sup>175</sup>Dies geht auch daraus hervor, daß die Opferhandlungen des fünften und sechsten Tages im Tempel des *il* zelebriert werden; vgl. KTU 1.41,38–45; 1.87,41–49.

<sup>176</sup>KTU 1.41, 1f.;38b–55. Am Sonnenuntergang des siebten Tages wird der König für profan erklärt (Z. 47f.); vgl. Levine / Tarragon (1993) 87.93

den, in denen die meisten Götter des ugaritischen Pantheons große Opfergaben erhalten<sup>177</sup>. Am Vollmondstag selbst folgt zunächst eine kurze Opfersequenz für einige Gottheiten, die in enger Verbindung zur ugaritischen Königsdynastie stehen<sup>178</sup>. Die folgenden Opferhandlungen sind direkt auf den Totenkult bezogen, da sie „an der Luke (zu den Gräbern)“ (*b urbt*) zelebriert werden<sup>179</sup> und hier u.a. der Unterweltsgott *ršp* angeführt ist<sup>180</sup>. Darauf folgt eine als *šlmm*-Opfer charakterisierte Opfersequenz, deren Anordnung der Gottheiten genau der *šlmm*-Opfersequenz des Rituals KTU 1.39 entspricht<sup>181</sup>.

Er begegnet aber in einer weiteren, ebenfalls am Vollmondstag zelebrierten Opfersequenz im Tempel der „Göttin“ (*ilt*), unmittelbar gefolgt von seiner Paredra, der Mondgöttin *nkl*, was die enge Verbindung des Mondgottpaares innerhalb dieser Opferhandlungen dokumentiert<sup>182</sup>. Weiter könnten die gemeinsam mit dem Mondgottpaar in dieser Sequenz angeführten Gottheiten auf eine Verbindung zur Unterwelt sowie zur Königsdynastie deuten, da hier u.a. die

<sup>177</sup>KTU 1.41,3–44 // 1.87,3–48; vgl. KTU 1.41,4 // 1.87,4f.: *b arb<sup>c</sup>t<sup>c</sup>šrt riš arg[mn]*: „au quatorzième (jour), la meilleure part du tribut“; zit. n. Tarragon (1989) 153; vgl. Levine / Tarragon (1993) 88; dagegen Sanmartín (1978) 455: „Beginn der rituellen Abgabe“; Xella (1981) 64: „nel quattor[dicesimo] (giorno del mese) di *riš* (*yn*): un tributo“ (d.h. *riš* als verkürzte Bezeichnung des Monats *riš yn*). Die große Bedeutung dieser Riten geht auch daraus hervor, daß die Tafel nach der Nennung einer kurzen Opfersequenz für den Neumondstag sogleich ausführliche Opferhandlungen für die Monatsmitte auflistet; erst im Anschluß daran folgen die Bestimmungen für den 5. bis 7. Tag, d.h. die Phase des zunehmenden Halbmondes; vgl. KTU 1.41,1f. // 1.87,1f.: Neumond; 1.41,3–44 // 1.87,3–48: Opfer am Vollmondstag; 1.41,45–48 // 1.87,49–53: 1. Monatsphase.

<sup>178</sup>KTU 1.41,4–6. Hier werden die Götter *b<sup>c</sup>lt bhtm*; *inš ilm*; *dd ilš*; *ilhm* angeführt. Die nur hier belegte Gottheit *dd ilš* (KTU 1.41,6 // 1.87,7) ist vermutlich als „geliebter *ilš*“ zu deuten; vgl. Tarragon (1989) 153; gegen Xella (1981) 61: „un vaso (per) *ilš*“. Ein Gott *ilš* ist im *krt*-Epos als *ngr il* und *ngr bt b<sup>c</sup>l* („Herold des *il*“ und „Herold des Hauses des *b<sup>c</sup>l*“) belegt; vgl. KTU 1.16 IV,3.6.7.10.11; vgl. ebd. 64. Da diese Gottheit die Götter zusammenrufen soll, um die tödliche Krankheit des Königs *krt* zu heilen, könnte sie in einer engen Beziehung zum Wohlergehen des Königshauses stehen. Die Nennung der „Palastherrin“ (*b<sup>c</sup>lt bhtm*) sowie der *inš ilm* könnten zudem auf eine Verbindung zum königlichen Ahnenkult deuten.

<sup>179</sup>KTU 1.41,11. Allerdings ist der Terminus *urbt* hier nur unvollständig erhalten, so daß die Ergänzung *urm* gleichfalls möglich wäre; vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartín (1975.a) 144f.

<sup>180</sup>KTU 1.41,12f. // 1.87,13f.: *b urbt ytk gdlit ilhm tkmn w šnm dqt ršp dqt šrp*. Auf eine enge Beziehung der Sequenz zum Ahnenkult der Königsdynastie könnte auch das Götterpaar *tkmn w šnm* deuten, da diese evtl. mit den obersten Gottheiten des kassitischen königlichen Pantheons Šukamuna und Šumaliya zu identifizieren sind, in deren Tempel in Babylonien die Inthronisation der Könige stattfand; vgl. Lipiński (1983) 139.

<sup>181</sup>KTU 1.41,13b–17a // 1.87,15–18 // KTU 1.39,4b–8a. Allerdings ist im Opferritual KTU 1.39 nicht angegeben, ob die Opferhandlungen ebenfalls am Vollmond stattfinden sollen. Hier werden genannt: *ilh*; *ilhm*; *b<sup>c</sup>l*; *atrt*; *tkmn w šnm*; *nt*; *dr il w pḥr b<sup>c</sup>l*; *šlm*.

<sup>182</sup>KTU 1.41,25f: *lyrh gdlit inkl gdlit*; vgl. KTU 1.87,28. Die gleiche Opfermaterie deutet auf die gleiche Rangordnung der beiden Mondgottheiten innerhalb dieser Sequenz. Die Verbindung zur Mondgöttin *nkl* könnte auf eine Beziehung dieser Opferliste zur mesopotamischen Tradition und zu KTU 1.24 deuten.



„Herrin des Palastes“, die *inš ilm*, die Sonnengöttin *špš* und der Unterweltsgott *ršp* genannt sind<sup>183</sup>. In den folgenden Opfersequenzen dieses Tages wird der Mondgott jedoch nicht mehr aufgelistet.

Die Aktualisierung und Modifizierung der angeführten Ritualhandlungen für den Monat *riš yn* im Kult Ugarits geht daraus hervor, daß der jeweils durch eine vertikale Linie deutlich abgesetzte Abschluß des Rituals sich in den beiden sonst parallelen Versionen unterscheidet<sup>184</sup>. Die abschließende Passage des Dokuments KTU 1.41 schildert weitere, siebenmal zu wiederholende Opferhandlungen des Königs auf dem „Dach“ (*b gg*) an eine *prgl* genannte Gottheit<sup>185</sup>. Dagegen führt KTU 1.87 eine kurze Anweisung für ein Opfer am 14. Tag des Monats *šm<sup>c</sup>t* an<sup>186</sup>; darauf nennt es in der abschließenden Passage offensichtlich hurritische Eigennamen, die von einer Zahl gefolgt und wohl als Zuteilung von Opferrationen zu deuten sind<sup>187</sup>.

Die große Bedeutung dieses komplexen Opferrituals im Kult Ugarits und seine enge Verbindung zur Königsdynastie zeigt sich darin, daß es in zwei Versionen vorliegt, die im Königspalast bzw. im Haus des Oberpriesters aufbewahrt wurden<sup>188</sup>. Zudem zeigt es deutliche Entsprechungen zu einer Gruppe ugaritischer Rituale, die die gleiche Gruppe von Gottheiten anführen, z.T. sogar in derselben Reihenfolge<sup>189</sup>. Weiter besitzt die Opfersequenz des Vollmondstages eine genaue Parallele in der im ersten Teil des Opferrituals der Königsdynastie KTU 1.39 enthaltenen Opferliste<sup>190</sup>, die in ihrer analogen kultischen Funktion begründet sein könnten, da beide Opfersequenzen als *šlmm-*

<sup>183</sup> KTU 1.41,24–29 // 1.87,27–31. Als Gottheiten werden genannt: *špn*, *glmt*, *xx*, *yrh*, *nkl*, *b<sup>c</sup> lt bhtm*, *inš ilm*, *ilhm*, *špš*, *ršp*.

<sup>184</sup> Dies zeigt, daß die ugaritischen Schreiber zum Zweck der Aufbewahrung im Tempel verschiedene Ritualtexte auf einer Tafel kombinieren konnten; vgl. Levine (1983) 471.

<sup>185</sup> KTU 1.41,50–55. Darauf ist er bei Sonnenuntergang wieder profan, d.h. von seinen Ritualpflichten entbunden. Der Name *prgl* (Z. 50) bezeichnet vermutlich eine hurritische Gottheit; vgl. Tarragon (1989) 158; Xella (1981) 60.69; Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995) 107; dies. (1988.d) 312.

<sup>186</sup> Vgl. KTU 1.87,54–57. Die Ergänzung *šm<sup>c</sup>t* legt sich nahe, weil dieser Monat in einer Aufzeichnung monatlicher Kornzuteilungen genannt ist; vgl. KTU 4.387,15: *b [yrh] šm<sup>c</sup>t*.

<sup>187</sup> Vgl. KTU 1.87,58–61. Es könnte sich auch um die Nennung von Orten handeln wie im Opferritual KTU 1.91; vgl. Tarragon (1989) 159; Xella (1981) 75. Diese Passage zeigt wiederum die engen Beziehungen zwischen der hurritischen und der ugaritischen Kultradtition; auch zu den zeitgleichen Opferritualen aus dem hurritisch geprägten Emar finden sich deutliche Entsprechungen.

<sup>188</sup> KTU 1.41: Haus des Oberpriesters, Raum 1; KTU 1.87: Hof des Königspalastes.

<sup>189</sup> Vgl. KTU 1.43; 1.46 + 1.109; 1.47; 1.65; 1.102; 1.118; 1.123. Auch zu einigen Ritualtexten aus Ras Ibn Hani finden sich Beziehungen; vgl. Levine / Tarragon (1993) 78.

<sup>190</sup> KTU 1.39,3–9 // KTU 1.41,12b–18c // 1.87,13c–20a. Es werden dieselben Gottheiten aufgelistet, denen dieselbe Opfermaterie zugeteilt wird; auch die Ausführungsvorschrift korrespondiert: während im Ritual KTU 1.39 das Opfer 15 mal wiederholt werden soll, soll es im Weinlese-Ritual 30 mal ausgeführt werden; vgl. KTU 1.39,9b–10; 1.41,19; 1.87,20f.

Opfer charakterisiert werden. Diese Entsprechungen könnten auch für die Opferhandlungen am Vollmondtag des Weinleserituals, wie für KTU 1.39, eine Beziehung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie nahelegen.

Da der zeitliche Ablauf dieses bedeutenden Opferrituals für den ersten Monat des ugaritischen Jahres eng an den Mondphasen orientiert ist, zeigt er wiederum den lunaren Charakter des ugaritischen Kultes. So begann die erste Phase der Opferhandlungen am Neumondtag des Monats und erstreckte sich bis zum siebten Tag, d.h. über die erste Phase des Mondmonats; der Höhepunkt der Feiern schließlich war am 14. und 15. Tag des Monats, was den Vollmondtag als Tag von besonderer Bedeutung herausstellt.

### 2.3.7 Ritual auf einem Tonlungenmodell (KTU 1.127)

Weiteren Aufschluß über die Bedeutung des westsemitischen Mondgottes im Kult Ugarits gibt ein Protokoll auf einem Tonlungenmodell, das Anweisungen für ein Opferritual enthält und im Haus des „Prêtre Hourrite“ gefunden wurde<sup>191</sup>. Der Text ist in mehrere Sektionen unterteilt, deren Verteilung den anatomischen Bereichen der Lunge als vorgegebenem Schema folgt, weshalb die einzelnen Abschnitte nicht notwendigerweise Rückschlüsse auf Sinneinheiten zulassen<sup>192</sup>.

Den spezifischen Charakter dieses Rituals zeigt die Charakterisierung als „Gelübde“ (*ndr*) und als *dbḥ kl yrḥ* zu Beginn des Textes<sup>193</sup>. In der Forschung ist jedoch umstritten, ob *yrḥ* den ugaritischen Mondgott bezeichnet und somit das Omenprotokoll explizit auf ihn bezogen ist, oder ob das Opferritual als monatlich durchzuführende Kulthandlung charakterisiert wird: „Opfer für jeden Monat“<sup>194</sup>.

Plausibler ist jedoch die Übersetzung von Dietrich / Loretz: „Ein Schlachtopfer, wie man es für *yrḥ* gelobt hat“<sup>195</sup>. Nach dieser Deutung geht das Opfer-

<sup>191</sup>Zu KTU 1.127 vgl. Dietrich / Loretz (1990) 17–38; Xella (1981) 178–183; Tarragon (1989) 212–215; Aartun (1976) 285–289. Die in Ugarit gefundenen beschrifteten Tonleber- sowie Tonlungenmodelle zeigen, daß es – analog zur mesopotamischen Tradition – üblich war, Eingeweide- oder Opferschauen durchzuführen und Protokolle darüber anzufertigen und dokumentieren so den starken Einfluß der mesopotamischen Kulttradition in Ugarit; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 3; vgl. Xella (1981) 181.

<sup>192</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1990) 23; vgl. Xella (1981) 180; Tarragon (1989) 212.

<sup>193</sup>KTU 1.127,1f: *dbḥ kl yrḥ ndr*.

<sup>194</sup>Vgl. Xella (1981) 179: „*dbḥ mensile*“; Tarragon (1989) 213: „*Sacrifice-dbḥ mensuel*“; del Olmo Lete (1992) 48: „*sacrificios mensuales*“.

<sup>195</sup>Dietrich / Loretz (1990) 21. So besitzt das Lexem *kl* die Grundbedeutung „Ganzheit, ganz“, weshalb die Übersetzung „(für) jeden Monat“ problematisch ist. Zudem ergibt sich bei dieser Deutung das Problem, das folgende Lexem *ndr*: „gelobt / Gelübde“ sinnvoll einzufügen; dieses wird meist als Nomen gedeutet, möglich ist aber auch die Annahme einer Verbwurzel: „als Gelübde versprechen“; dabei zeigt der enge Zusammenhang zwischen Gelübde und Opfer, daß

ritual auf die Initiative des Mondgottes zurück und zeigt damit dessen zentrale Bedeutung innerhalb des geg. Kontextes. Dafür spricht, daß auch das ebenfalls als Sühnopfer zu deutende hurritisch-ugaritische Opferritual KTU 1.111 durch die Initiative des Mondgottes veranlaßt ist<sup>196</sup> und auch zeitgleiche hethitische Sühnopferrituale eine zentrale Bedeutung des Mondgottes zeigen<sup>197</sup>. Weiter ist aus der Literatur Ugarits zu erschließen, daß in der ugaritischen Gesellschaft die Praxis gebräuchlich war, in schwierigen bzw. wichtigen Situationen ein Gelübde an bestimmte Gottheiten abzulegen<sup>198</sup>.

Die folgende Charakterisierung des Opfers als *dbḥ dt nat*: „Schlachtopfer der Abwehr“<sup>199</sup> läßt darauf schließen, daß das auf diesem Lungenmodell beschriebene Ritual dazu dienen sollte, von Ugarit Unheil abzuwenden, das durch die Untersuchung der Lunge deutlich wurde. Weiter wird das Opfer beschrieben als „Geschenk für *trmn*“; da dieser als einer der *rpum* belegt ist, deutet seine Anführung auf eine enge Verbindung des Rituals zum Kult der ugaritischen Königsdynastie<sup>200</sup>, zumal in der Schlußpassage ausdrücklich die „Leute des Palastes“ genannt sind<sup>201</sup>.

Von besonderer Bedeutung ist die Schlußpassage des Textes, die in einem poetischen und „dramatischen“ Stil geschrieben ist und von der Zerstörung bzw. Bedrängnis der Stadt spricht<sup>202</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß das Gelübde und die damit verbundenen Opferhandlungen die bedrohte Sicher-

---

das im Gelübde enthaltene Versprechen kultischer Art war und wohl gewöhnlich ein Opfer betraf; vgl. ebd. 27f.

<sup>196</sup> Zu KTU 1.111 siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>197</sup> Vgl. v.a. CTH 394; vgl. das Ersatzkönigritual CTH 419; KUB XXIV 5; vgl. Kümmel (1987) 282–288.

<sup>198</sup> So schildert z.B. das *krt*-Epos, wie *krt* während seines Feldzugs nach *udm* ein Gelübde an die Göttin *qrt* ablegt, um die vom Gott *il* verheißene Königstochter *hry* auch wirklich zur Frau zu bekommen: KTU 1.14 IV,37–43; 1.15 III 23–30; auch in einer Beschwörung der *rpum* ist diese Praxis belegt; vgl. KTU 1.22 II,16.

<sup>199</sup> KTU 1.127 3–4; vgl. Z. 10: *dt nt*; übs. n. Dietrich / Loretz (1990) 21. Aufgrund der Schlußpassage des Textes, die diesen als Sühneritual kennzeichnet, ist diese Übersetzung der Deutung Xellas (1981, 181) und Tarragons (1989, 213) als Personennamen – wie *ynt* (Z. 5) und *qrwn* (Z. 11) – vorzuziehen.

<sup>200</sup> KTU 1.127,6; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 21.28f.; gegen Xella (1981) 182: „banchetto sacrificale“; Tarragon (1989) 213: „une offrande-*trmn*“ (als spezifischen Opferterminus in enger Beziehung zu *dbḥ*). Vgl. KTU 1.161 5: *qra trmn rp[a]*; vgl. auch KTU 1.6 VI,57f.; vgl. KTU 1.39,12.15; 1.48,19; 1.102,6; siehe Kap. I.2.3.4.1.

<sup>201</sup> KTU 1.127,30f.: *bnš br*; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 36.

<sup>202</sup> KTU 1.127,30: *hm qrt tuḥd hm mt y<sup>cl</sup> bnš*: „Wenn die Stadt gefaßt / in Bedrängnis gebracht wird, wenn ein Mann / Krieger die Leute des Palastes verdirbt / unrecht behandelt“; zit. n. Dietrich / Loretz (1990) 22. Die Zerstörung der Stadt wird in ähnlich dramatischem Tonfall im Brief KTU 2.61,8–13 geschildert.

heit und das Wohlbefinden der Bevölkerung Ugarits gewährleisten sollen, was deutliche Analogien zu babylonischen und hethitischen Gelübden besitzt<sup>203</sup>.

Wenig überzeugend ist die von Xella und Tarragon vertretene Deutung als Anweisung, mit Hilfe dieser untersuchten Lunge die Zukunft zu deuten<sup>204</sup>, da dies eine deutliche Abweichung von der in Omina üblichen Formulierung darstellen würde<sup>205</sup> und man zudem von einer Opferschau i.d.R. eine Antwort auf eine bestimmte Frage, nicht aber eine Anweisung zu einer Opferschau in der Zukunft erwartete. Plausibler ist daher die von Dietrich / Loretz vorgeschlagene Deutung als Sündenbockritual: „Wenn die Stadt in Bedrängnis gebracht wird, ..., dann soll ein Mann eine Ziege nehmen und in die Ferne treiben“<sup>206</sup>. Für diese Annahme spricht weiter, daß die Aussendung einer Ziege als „Sündenbock“ deutliche Parallelen in hethitischen Sühneopfer Ritualen besitzt<sup>207</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß diese Schlußpassage die Antwort des Opferschau Priesters auf die Anfrage bildet, was im Fall einer Bedrohung der Stadt Ugarit von deren Einwohnern zur Abwehr des Unheils zu unternehmen ist<sup>208</sup>.

Daß die hier genannten Opferhandlungen der Initiative des Mondgottes *yrh* zugeschrieben werden, deutet darauf, daß ihm eine zentrale Funktion dabei zugeschrieben wurde, drohendes Unheil, das als Zorn der Götter gedeutet wurde, von der Bevölkerung Ugarits abzuwenden, wie es auch aus seiner zentralen Rolle im hurritisch-ugaritischen Opfer Ritual KTU 1.111 hervorgeht<sup>209</sup>.

<sup>203</sup> Vgl. das hethit. Pestrutual KUB IX 32; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 28; s.u.

<sup>204</sup> So übersetzt Tarragons (1989) 215: „la maison des fils des citoyens prendra une chèvre et exanimera l'avenir“; analog Xella (1981) 180: *hdy* als „termine tecnico usato per esprimere l'atto divinatorio di „esaminare“ le viscere“. Gegen ihre Begründung, daß dieses Opfer Ritual auf ein Lungenmodell geschrieben ist, spricht aber, daß es zu dieser Zeit üblich war, zur Opferschau ein Schaf zu schlachten, nicht wie hier genannt, eine Ziege. Zur Diskussion der verschiedenen Übersetzungsvorschläge vgl. Dietrich / Loretz (1990) 32–34.

<sup>205</sup> Dort sind i.d.R. in der Protasis Zeichen mit numinöser Bedeutung beschrieben und in der Apodosis die daraus folgenden Vorhersagen über die Zukunft dargelegt. Hier dagegen formulieren zunächst die beiden mit *hm* eingeleiteten Protasen Aussagen über drohendes Unheil, das in herkömmlichen Omina erst als Folgerung begegnet; vgl. Z. 30: *hm qrt tuhd . hm mt y<sup>c</sup>l bnš bt*; die abschließenden Zeilen 31–32 enthalten Anweisungen zur Begrenzung oder Elimination dieses angeführten Unglücks; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 34.

<sup>206</sup> KTU 1.127, 29–31: *hm qrt tuhd ... bn bnš yqh 'z w yhdy mrhqm*; zit. n. Dietrich / Loretz (1990) 22; ähnlich Aartun (1976) 288. Dafür spricht zudem, daß der Terminus *mrhqm* die Grundbedeutung „Entfernung, Ferne“ besitzt und die Übersetzung „Zukunft“ einen übertragenen Sinn annehmen muß; so ist z.B. das hebräische Äquivalent *maṣṣāq* nur in der räumlichen Bedeutung „Ferne, fernes Land“ belegt; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 461.

<sup>207</sup> Vgl. v.a. das hethitische „Pestrutual“ KUB IX 32 (und Duplikate); vgl. Kümmel (1987) 285–288; vgl. auch Lev 16.

<sup>208</sup> Dafür spricht sowohl der Kontext des Textes wie auch der Vergleich mit anderen Tonlebermodellen; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 34.

<sup>209</sup> Zu KTU 1.111 siehe Kap. 1.2.4.2.2

Auf diesen Charakter des Mondgottes, der in deutlicher Entsprechung zur hethitischen Tradition steht, läßt auch schließen, daß er auch in den abschließenden Fluchklauseln der Verträge häufig als Schwurgottheit angeführt wird<sup>210</sup>.

## 2.4 Hurritische Opferlisten und Ritualtexte

Neben den kultischen Texten in ugaritischer Sprache wurden in Ugarit auch zahlreiche Texte in hurritischer Sprache gefunden, darunter zahlreiche in der ugaritischen Alphabetschrift geschriebene spezifisch religiös-kultische Texte, so Opferlisten- und rituale sowie Hymnen und Beschwörungen<sup>211</sup>, die zum größten Teil in der Bibliothek des „Prêtre Hourrite“ in der Nähe des Königspalastes aufbewahrt wurden, was ihre Relevanz für den in Ugarit aktuell praktizierten Kult zeigt<sup>212</sup>. Diese Dokumente, die in die zweite Hälfte des 13. Jh.s v.Chr. datieren, dokumentieren speziell das kultische Pantheon der gemischt ugaritisch-hurritischen Bevölkerungsgruppen kurz vor dem Untergang Ugars, d.h. in der Zeit nach dem Ende der Dominanz der hurritischen Kultur in Ugarit<sup>213</sup>.

Da die hurritischen Opferrituale und das in ihnen bezeugte „Pantheon“ deutliche Entsprechungen zu den hethitisch-hurritischen Ritualen in weiteren Städten Nordsyriens und Kleinasien besitzen, zeigen sie, daß die Hurriter in Ugarit ihre „nationale“ Religion nicht aufgaben<sup>214</sup>. Dieses „hurritische Pantheon“ bezeugt aber dennoch den in Ugarit herrschenden Synkretismus, da

<sup>210</sup> Analog war in der hethitischen Tradition der Mondgott Kušuh für die Beseitigung von Unreinheit zuständig; vgl. Otten (1961) 114–157; Wilhelm (1982) 79; siehe Kap. I.3.2.3 u. I.6.2.1.

<sup>211</sup> Opferlisten bzw. -rituale: KTU 1.42; 1.60; 1.110; 1.111; 1.116; 1.125; 1.128; 1.135; 1.26; Erstpublikation: Laroche (1968.a) 497–544; weiter hurritische Texte in syllabischer Keilschrift, so z.B. tri- bzw. quadrilingue Vokabulare sowie mehrere Musiktexte. Da diese Texte alle im Bereich des Palastes gefunden wurden, handelt es sich wahrscheinlich um Schultexte; vgl. Mayer (1996) 205; Salvini (1995) 94.

<sup>212</sup> Im Raum 10 dieses Hauses wurden neben den meisten der hurritischen Dokumente (KTU 1.110; 1.111; 1.116; 1.125; 1.128; 1.135; 1.26) auch bedeutende ugaritische Ritualtexte (z.B. KTU 1.118; 1.148; 1.102) und weitere unmittelbar auf den aktuell praktizierten Kult bezogene Texte (z.B. KTU 1.100; 1.107; 1.114) aufbewahrt; vgl. Courtois (1988) 4–10. Dies läßt auf eine enge Beziehung zwischen den hurritischen Ritualtexten und der ugaritischen Kultpraxis schließen.

<sup>213</sup> In der zweiten Hälfte des 13. Jh.s war die Dominanz der hurritischen Kultur in Ugarit schon weitgehend durch assyrischen Einfluß abgelöst; vgl. Dietrich / Mayer (1994) 10.

<sup>214</sup> Die hier genannten Gottheiten finden sich zum größten Teil auch in den Ritualen und Onomastika von Aleppo, Alalah und Hattuša und dokumentieren so die Religion der westlichen Hurriter, die in Syrien und Anatolien unter hethitischer Dominanz lebten; vgl. Laroche (1979) 1360; ders. (1976) 95. Auch zu den Texten der Priesterbibliotheken des stark von der hethitisch-

die großen hurritischen Gottheiten häufig an ihre babylonischen oder ugaritischen Äquivalente assimiliert wurden<sup>215</sup>, wobei die Dokumente zeigen, daß die gleiche hurritische Gottheit mit verschiedenen Gottheiten geglichen werden konnte, abhängig vom spezifischen Milieu und den verschiedenen literarischen Gattungen<sup>216</sup>. Zudem besitzen die in den Opferlisten angeführten hurritischen Gottheiten deutliche Entsprechungen zu den in den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten genannten Gottheiten<sup>217</sup>, wobei das hurritische Pantheon Ugarits spezifische Unterschiede zu den anderen lokalen religiösen Systemen, v.a. in Aleppo und zu dem in Yazilikaya dokumentierten hurritiserten Kleinasien, zeigt<sup>218</sup>.

Dies ist dadurch bedingt, daß in der ugaritischen Gesellschaft die hurritischen und die indigenen ugaritischen Bevölkerungsgruppen in engem Kontakt miteinander lebten; die Hurriter waren vollständig in den ugaritischen Staat integriert und in allen sozialen Schichten vertreten<sup>219</sup>. Die epigraphischen Zeugnisse Ugarits lassen darauf schließen, daß die Hurriter in Ugarit sich schnell und vollständig an die ugaritische Kultur assimilierten, andererseits aber ihre Sprache und Gebräuche beibehielten und durch ihr enges Zusammenleben mit der ugaritischen Bevölkerung ihrerseits deutlichen Einfluß auf den in der Stadt praktizierten Kult ausübten<sup>220</sup>. So zeigt die Existenz der zahlreichen kultischen Texte in hurritischer Sprache, daß das hurritische Bevölkerungselement, ob-

---

hurritischen Kultur geprägten Stadt Emar am Ende des 13. Jh.s finden sich deutliche Entsprechungen; vgl. z.B. Salvini (1995) 92.

<sup>215</sup>Die Assimilation der hurritischen Gottheiten ist dadurch begünstigt, daß die meisten großen hurritischen Gottheiten weitgehend das Resultat vom Klerus kontrollierter theologischer Systematisierungen bildeten; so enthält das hurritische Pantheon neben einer archaischen sumerischen Grundlage nationale Gottheiten der hurritischen Bergbevölkerung und läßt zudem einen amoritischen Einfluß erkennen; vgl. Laroche (1948) 133.

<sup>216</sup>Je nachdem, ob es sich um Mythen oder Rituale, Opferlisten oder einfach gelehrtes Vokabular handelte, konnte die gleiche hurritische Gottheit mit verschiedenen westsemitischen oder babylonischen Gottheiten identifiziert werden, weshalb die Definition einer authentischen hurritischen Gottheit oftmals fließend ist. So wurde z.B. der Gott Kumarbi in Ugarit sowohl mit dem Hauptgott des ugaritischen Pantheons *il* wie auch mit dem Wettergott *dgn* oder dem (mit diesem geglichenen) babylonischen Ellil identifiziert. Die Charaktere der hurritischen Gottheiten in Ugarit sind nur vermittelt durch die Systematisierung der ugaritischen Priester bekannt, u.a. in den mehrspaltigen lexikalischen Listen, so z.B.: Teššub - Adad - *b<sup>c</sup>l*; Šauška - Ištar; vgl. Laroche (1976) 96.

<sup>217</sup>Als mögliche Entsprechungen kann man nennen: *in atn* - *ilib*; *il* - *il*; *ttb* - *dgn/ b<sup>c</sup>l*; *kdğ* - *yrh*; *kmrv* - ; *ey* - *ktr*; *atlb* - *°ttr*; *°nt* - ; *tmg* - *špš*; *nkl* - *nkl*; vgl. Laroche (1968.a) 523f.

<sup>218</sup>Dies zeigt, daß in der Amarnazeit, als der Abstieg der mitannischen Macht begann, der Prozeß der Symbiose und Assimilation aufhörte; vgl. Laroche (1979) 1360.

<sup>219</sup>Im Unterschied zum Mitannireich und den Königsreichen im Inneren Syriens, (z.B. Aleppo, Alalah) bildeten die Hurriter hier keine eigene Schicht, wie z.B. die Offizierskaste der *Mariyanni*; vgl. Laroche (1979) 1360; Salvini (1995) 93.

<sup>220</sup>Vgl. Laroche (1979) 1360; Salvini (1995) 90. Dagegen nehmen Dietrich / Mayer (1995, 39) an, daß Ugarit zunächst von einer hurritischen Bevölkerungsschicht dominiert wurde, daß

wohl in der Minderheit, in Ugarit eine so große Rolle spielte, daß die „Kultbeamten“ die Notwendigkeit empfanden, die genuin ugaritische keilalphabetische Schrift in die fremde, hurritische Sprache zu übertragen<sup>221</sup>. Auf den großen Einfluß der hurritischen Kultpraxis auf den offiziellen Kult Ugarits läßt auch schließen, daß der sog. „temple hourrite“ als „Palastkapelle“ der ugaritischen Königsdynastie fungierte<sup>222</sup>.

Weiter zeigt die Archivierung der hurritischen Ritualtexte in Priesterbibliotheken auf der Akropolis, daß diese Texte im offiziellen Kult Ugarits Verwendung fanden und gemäß den kultischen Erfordernissen „aktualisiert“ wurden, was auch daraus hervorgeht, daß sie häufig mit Ritualanweisungen oder weiteren Zusätzen in ugaritischer Sprache ergänzt sind. Dies läßt darauf schließen, daß die ursprünglich hurritischen Anweisungen zur Abfassungszeit der Texte nicht mehr verstanden und daher durch ugaritische ergänzt oder ersetzt wurden, damit die Rituale weiterhin durchführbar blieben<sup>223</sup>, und zeigt damit das Bemühen der ugaritischen „Kultfunktionäre“, die hurritische Kulttradition in die eigene Kultpraxis zu integrieren. Die Adaption der hurritischen Kulttexte an den in Ugarit praktizierten Kult geht weiter daraus hervor, daß in die hurritischen Götterlisten auch einige bedeutende Gottheiten des ugaritischen Pantheons eingefügt wurden und diese somit eine Symbiose zwischen den hurritischen und den indigenen Kulturen zeigen<sup>224</sup>.

Neben Tafeln mit eigenständigen hurritischen Opferlisten, die z.T. durch eine abschließende Ritualanweisung bzw. eine Überschrift in ugaritischer

---

aber in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends der ursprünglich dominante hurritische Kult zunehmend durch eine genuin „ugaritische“ Kultpraxis ersetzt wurde.

<sup>221</sup>Dies läßt darauf schließen, daß die Hurriter in Ugarit wie generell an der syrischen Küste ihre Gottheiten, ihre Priester und ihre Rituale behielten, wobei die Schreiber sich bemühten, ihrem „Volk“ zumindest rudimentäre „klassische Bildung“ zu vermitteln, allerdings selbst wenig vertraut mit der hurritischen Sprache waren. Die Abfassung der Ritualtexte in der reinen Konsonantenschrift macht zudem ihre Lesung und Interpretation äußerst schwierig und häufig ungesichert; vgl. Laroche (1979) 1360.

<sup>222</sup>Das Gebäude heißt „temple hourrite“, da hier zwei Götterfigurinen im hurritischen Stil gefunden wurden; aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Zone des Palastes ist er jedoch als königliche „Palastkapelle“ und damit als ugaritisches Heiligtum zu deuten; vgl. Tarragon (1995) 203f.

<sup>223</sup>Dies zeigt, daß das Hurritische in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s in Ugarit bereits keine allgemein verständliche Sprache mehr war; vgl. Mayer (1996) 209. Daß die Ritualtexte dennoch in hurritischer Sprache weitertradiert wurden, ist wahrscheinlich in ihrem kultischen Charakter begründet.

<sup>224</sup>So begegnen neben genuin hurritischen Gottheiten, z.B. dem Wettergott und Götterkönig Teššub, den Geburtsgöttinnen Hūdēna-Hūdellura und dem Mondgott Kušuh, regelmäßig auch der ugaritische Hauptgott *il* sowie die als Paredra des Gottes *bʿl* verehrte Göttin *ʿnt*; andere Gottheiten, wie z.B. Išhara und Aštābi, stammten wahrscheinlich aus einem protosyrischen Substrat; weiter begegnen die ursprünglich aus Mesopotamien stammenden Gottheiten Ea und Nikkal. Die Listen bilden so ein deutliches Zeugnis des in Ugarit herrschenden Synkretismus; vgl. Laroche (1979) 1360; Mayer (1996) 207.

Sprache ergänzt bzw. neu gedeutet wurden<sup>225</sup>, finden sich auch zweisprachige Texte, in denen eine oder mehrere hurritische Opferlisten, z.T. mit ugaritischen Zusätzen versehen, in ein komplexes Ritual in ugaritischer Sprache eingefügt sind<sup>226</sup>. In diesen Listen, die eine recht homogene Reihenfolge zeigen, wird mehrmals der hurritische Mondgott Kušuh angeführt, der zudem auch in einigen Beschwörungen in hurritischer Sprache begegnet<sup>227</sup>.

## 2.4.1 Opferlisten

### 2.4.1.1 Allgemeine Opferliste (KTU 1.110)

Aufschluß über den Charakter des Mondgottes gibt eine allgemeine Opferliste in hurritischer Sprache, die als *aḫlm*-Opfer charakterisiert wird und im Haus des „Prêtre Hourrite“ aufbewahrt wurde<sup>228</sup>. Ihre Adaption an den ugaritischen Kult zeigt neben ihrem Fundort die abschließende Ritualanweisung in ugaritischer Sprache<sup>229</sup>. An der Spitze der Liste steht der Eintrag „Gottheit(en) von Talle“ (*en tln*)<sup>230</sup>; darauf folgen – analog zu den ugaritischen Pantheonlisten – der „Gott des Vaters“ (*en atn*) und der ugaritische Hauptgott *il*<sup>231</sup>. Die folgenden Gottheiten weichen jedoch von der Anordnung der Götterlisten Ugarits wie auch der hurritischen Götterlisten Kleinasiens ab, was die eigenständige

<sup>225</sup>Vgl. z.B. KTU 1.110,11; 1.116,1; KTU 1.135.

<sup>226</sup>Vgl. v.a. KTU 1.111; 1.132.

<sup>227</sup>Besonders relevant sind die (z.T. fragmentarisch erhaltenen) Opferlisten KTU 1.110; 1.125; 1.135 (1.26; 1.60); die (gemischt hurritisch-ugaritischen) Ritualtexte KTU 1.111; 1.116, die Beschwörung für *il* KTU 1.128 und die Hymne KTU 1.42. Der Gott Kušuh gehört zu den hurritischen Göttern, die im gesamten Einflußbereich der Hurriter, von Nuzi im Osten bis zur Hauptstadt des Hethiterreiches, verbreitet waren. Weitere „pan-hurritische“ Gottheiten sind z.B. Kumarbi, Teššub, Aštapi, Nubadig, Simegi, Šauška; vgl. Laroche (1968.a) 518–26; ders. (1980) 156f.; Wilhelm (1982) 74f.

<sup>228</sup>KTU 1.110,1 (= RS 24.254): *aḫlm en tln*. Die Opferbezeichnung *aḫlm* ist nicht eindeutig geklärt; in ugaritischen Ritualtexten entsprechen ihr die Termini *dbḥ*: „(Schlacht-)Opfer; Fest“ oder *šrp*: „Brandopfer“; vgl. Mayer (1996) 206. Weitere Opferlisten für das *aḫlm*-Opfer sind die ebenfalls hurritischen Texte KTU 1.111 (2 Listen); 1.116 (3 Listen), 1.125; 1.132; evtl. auch 1.26, 1.60 und 1.135. Zu KTU 1.110 vgl. Dietrich / Mayer (1994) 12–16; Xella (1981) 315f.; del Olmo Lete (1992) 62f.

<sup>229</sup>Diese gibt an, das Opfer siebenmal zu wiederholen: KTU 1.110,11: *w pamt šb<sup>c</sup>*.

<sup>230</sup>Dieser Eintrag könnte dem ugaritischen Ausdruck *il špn* an der Spitze mehrerer ugaritischer Opferlisten entsprechen und so „Talle“ als hurritischen Götterberg nahelegen; vgl. Dietrich / Mayer (1994) 12; vgl. Laroche (1980) 212: Gott von Schalanni; gegen ders. (1968.a) 533: „aux dieux les ŠLN“; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 304.

<sup>231</sup>KTU 1.110,2–3: *in atnd ild*. Der Eintrag *en atn* entspricht dem ugaritischen *ilub*, dem Patronatsgott des Königshauses. Die Postposition *-da*, die der ugaritischen Präposition *l* entspricht, bezeichnet den Direktiv; vgl. Dietrich / Mayer (1994) 12.14f.; Mayer (1996) 206; Laroche (1968.a) 531.



Tradition dieser Opferliste zeigt<sup>232</sup>. Nach *il* folgt der mit dem ugaritischen *b<sup>c</sup>l* geglichene hurritische Wettergott und Götterkönig Teššub<sup>233</sup>; unmittelbar danach begegnet der hurritische Mondgott Kušuḫ, gefolgt von Kumarbi<sup>234</sup>.

Diese Stellung des Mondgottes zwischen den beiden hurritischen „Götterkönigen“ Teššub und Kumarbi läßt auf seinen äußerst hohen Rang innerhalb der hier dokumentierten Tradition schließen, im Unterschied zu den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten<sup>235</sup>. Seine große Bedeutung geht weiter daraus hervor, daß er als „Herr über den Entscheid“ (*iwrn prz*) charakterisiert wird<sup>236</sup> und damit als Richter und Vollzieher von Gerichtsurteilen, der die Geschicke der Menschen bestimmt. Diese Vorstellung steht in deutlicher Analogie zur mesopotamischen Überlieferung<sup>237</sup> und entspricht zudem dem Charakter des Mondgottes als Schwurgottheit in der hethitisch-hurritischen Tradition, der die Einhaltung von Eidesleistungen garantieren und gegebenenfalls sanktionieren sollte.

Die Anführung des Mondgottes zwischen *il*, Teššub und Kumarbi läßt zudem auf seine Beziehung zu diesen Gottheiten schließen, die in ihren

<sup>232</sup> Im hurritischen Pantheon steht i.d.R. der Gott Teššub an der Spitze; ihm folgen konstant die Gruppe der sechs großen Götter: Kumarbi, Ea, Kušuḫ, Simegi, Aštabi, Nubadig; darauf sind weitere weniger bedeutende männliche Gottheiten angeführt, worauf die Göttinnen mit Hebat an der Spitze folgen; vgl. Laroche (1976) 96f.

<sup>233</sup> KTU 1.110,3: *ild . tḫd*. In den ugaritischen Pantheonlisten folgen dagegen nach *il* zunächst der mit dem hurritischen Kumarbi geglichene Gott *dgn*, darauf mehrere *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen; vgl. KTU 1.47,2–11 // 1.118,1–10.

<sup>234</sup> KTU 1.110,4f.: *kḏgd iwrn prznd / kmrwnd*. Der hurritische Kumarbi wurde in Ugarit mit *il* bzw. *dgn* geglichen. Danach folgen die Götter Ea, Aštabi, Anat, Simegi, Nikkal, der „Gott der Stadt“ (*en ardn*), Nubadig.

<sup>235</sup> Diese hohe Position des Mondgottes deutet auf eine altsyrische Tradition, da die Dokumente Eblas des 3. Jt.s sowie die zeitgenössischen Ritualtexte aus Emar einen hohen Rang des Mondgottes Šaggar belegen, der vermutlich mit dem hurritischen Kušuḫ identifiziert wurde.

<sup>236</sup> KTU 1.110,4: *kḏgd iwrn prznd*: „für Kušuḫ, den Herrn über den Entscheid“; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 13. Zu *e / iwr*: *e / iwre*: „Herr“ vgl. Laroche (1980) 85–87; Tarragon (1989) 192. Der Terminus *prz* bildet vermutlich ein Lehnwort aus dem akk. *purussû*: „Entscheidung“: AHW II, 882. Gegen die Deutung von Laroche (1968, 519) von *iwrn prz* als eigene Gottheit spricht, daß dieser Ausdruck ohne Trennungskeil, der sonst zwei nebeneinander genannte Gottheiten voneinander abgrenzt (vgl. Z. 3, 6, 7), direkt mit dem Mondgott verbunden ist. Zudem begegnet in der Eröffnung eines ugaritisch-hurritischen Opferrituals (KTU 1.111,1–3) der analoge ugaritische Ausdruck *il prz* ebenfalls als Epitheton des Mondgottes.

<sup>237</sup> Dort bildet der analoge Ausdruck *bēl purussē* ein gebräuchliches Epitheton des akkadischen Mondgottes Šîn, um seinen Charakter als Bestimmer der Schicksale zu kennzeichnen; so bestimmt dieser z.B. nach einigen mesopotamischen Hymnen gemeinsam mit seinem Vater Enlil die Schicksale der Menschen und des Landes. Die dem Mondgott hier zugeschriebene Funktion als Richter entspricht weitgehend der Rolle des Sonnengottes, der in der Vorstellungswelt der altorientalischen Kulturen allgemein für die Aufrechterhaltung und Durchsetzung des Rechts zuständig galt; vgl. Tallquist (1938) 447f.; Falkenstein / v.Soden (1953) 342; Hall (1988) 624; Dietrich / Mayer (1994) 15.

gemeinsamen Wesensmerkmalen bzw. in ihrer analogen Funktion innerhalb dieser Opferhandlungen begründet sein könnte. Daß der Mondgott in der hurritischsprachigen Bevölkerung Ugarits in einer engen Verwandtschaft zu den als Götterherrschern charakterisierten Gottheiten *il*, Teššub bzw. Ellil und Kumarbi gesehen wurde, ist auch daraus zu erschließen, daß in einer hurritischen Hymne auf den ugaritischen Hauptgott *il* (KTU 1.128) dieser mit Kušuḥ sowie mit Kumarbi und dem mesopotamischen Ellil, dessen Rang und Funktion dem hurritischen Teššub entsprechen, geglichen wird<sup>238</sup>. Dies deutet auf seine äußerst hohe Wertschätzung im hurritisch geprägten Kult Ugarits und läßt weiter den Schluß zu, daß Kušuḥ wie diese Gottheiten in einer engen Verbindung zur Fruchtbarkeit der Menschen und des Landes gesehen wurde. So galt der ugaritische Hauptgott *il* als Vater aller Götter und Menschen<sup>239</sup>, der hurritische „Götterkönig“ Teššub war als Wettergott für die Fruchtbarkeit des Landes zuständig<sup>240</sup>; der Gott Kumarbi, der als Wettergott sowohl mit dem ugaritischen *dgn* wie auch mit *il* identifiziert wurde, besitzt zudem deutlich chthonische Aspekte<sup>241</sup>. Die Nennung des Mondgottes innerhalb dieser Göttergruppe deutet somit auf seine Verbindung sowohl zur Fruchtbarkeit und Geburt wie auch auf seine chthonischen Charakterzüge.

In dieser Liste ist auch die Mondgöttin *nkl* angeführt, allerdings erst etliche Positionen nach Kušuḥ gegen Ende der Aufzählung nach dem hurritischen Sonnengott Simegi, was auf ihre geringere Bedeutung schließen läßt<sup>242</sup>.

#### 2.4.1.2 KTU 1.135 (1.60 / 1.26)

<sup>238</sup>Vgl. KTU 1.128,13f.; siehe Kap. I.3.2.2.1. Ähnlich wie der Wettergott Teššub im hethitischen Pantheon als „Götterkönig“ verehrt wurde, galt auch der Sturmgott Enlil/ Ellil in der Tradition Mesopotamiens als „Herrscher“ und „König“; vgl. Tallquist (1938) 295.300f.

<sup>239</sup>Vgl. z.B. KTU 1.14 VI,13; 1.17 I,23f.; 1.3 V 26. In besonderer Weise galt er als Schutzgott der Königsdynastie; vgl. KTU 1.14–16. Sein Wohnsitz „an der Quelle der beiden Flüsse“ (KTU 1.17 I 32f.; 1.17 VI,47f.) könnte zudem auf seine enge Beziehung zur Unterwelt deuten.

<sup>240</sup>Der Regen- und Gewittergott Teššub, der seinen Vater Kumarbi als König des Himmels ablöste, wurde im 2. Jt. v.Chr. als oberster Gott des hurritischen Pantheons verehrt und mit anderen Wettergottgestalten aus dem Bereich des Fruchtbaren Halbmonds identifiziert, u.a. mit dem ugaritischen *b<sup>c</sup>l* und dem syrischen Wettergott Adad von Ḥalab; vgl. Wilhelm (1982) 69–71; Laroche (1968.a) 453f., 518–20; ders. (1980) 153.263f.

<sup>241</sup>Nach der hethitischen Mythologie wurde er von seinem Sohn Teššub aus seiner Position als König des Himmels in die Unterwelt verdrängt. Wie der mitteleuphratische Dagan galt er zudem als Getreidegott; weiter wurde er mit dem sumero-akkadischen Enlil identifiziert; vgl. Wilhelm (1982) 73f.

<sup>242</sup>KTU 1.110,7f.: *tmgnd nkl*. Zwischen den beiden Mondgottheiten stehen die Götter Kumarbi, Ea, Aštabi, Anat und Simegi; nach Nikkal folgen lediglich „der Stadtgott“ und die Naturgöttin Nubadig.

Deutliche Entsprechungen zu KTU 1.110 zeigt die ebenfalls im Haus des „Prêtre Hourrite“ aufbewahrte hurritische Opferliste KTU 1.135, die aber erheblich mehr Gottheiten nennt; während dort insgesamt 13 Gottheiten angeführt waren, sind nun 22 Gottheiten sicher zu identifizieren<sup>243</sup>.

Der Mondgott Kušuh begegnet hier nach dem Gott Kumarbi, gefolgt vom Gott Ea, was seine Verbindung zu diesen beiden Göttern bestätigt. Hier ist zudem zwischen Teššub und Kumarbi die hurritische Liebes- und Kriegsgöttin Šauška, das Äquivalent der mesopotamischen Ištar, angeführt<sup>244</sup>, die in der hurritischen Tradition als Schwester des Wettergottes Teššub galt und dort eine zentrale Rolle im Kontext der Schwangerschaft und Geburt spielte; in Ugarit wurde sie mit der Göttin *ḫtrt* geglichen<sup>245</sup>. Daß der Mondgott hier ebenfalls innerhalb der Verbindung der Gottheiten Teššub, Kumarbi, Ea und Aštabi, ergänzt durch die Göttin Šauška, begegnet<sup>246</sup>, bestärkt die Annahme, daß er in der hurritisch geprägten Tradition Ugarits in einer engen Verbindung zu diesen Gottheiten gesehen und mit ähnlichen Aspekten verbunden wurde.

Die Mondgöttin *nkl* begegnet in diesem Ritual innerhalb einer Gruppe von Göttinnen des hurritischen Pantheons, allerdings erst am Ende der Sequenz auf der Rückseite der Tafel; dabei legt ihre Anführung direkt nach Göttinnen, die alle in einer engen Verbindung sowohl zur Fruchtbarkeit wie auch zur Unterwelt gesehen wurden, für die Mondgöttin eine entsprechende Konnotation nahe. An der Spitze steht die nordsyrische Göttin Ḫebat, die als Gemahlin des Wettergottes Teššub galt und in Ugarit mit der *bḫl*-Tochter *pdry* geglichen wurde, danach die Fruchtbarkeits- und Kriegsgöttin Išhara, gefolgt von der durch ihren Namen als Herrin der Unterwelt charakterisierten Göttin Allani, die in Ugarit mit der *bḫl*-Tochter *aršy* geglichen wurde; darauf folgen die Geburts- und Schicksalsgöttinnen Ḫudena-Ḫudellura, das Äquivalent der ugaritischen *ktrt*, und die Göttinnen-Dyade Ninatta-Kulitta aus dem engen Kreis der hethi-

<sup>243</sup> Allerdings ist die Tafel, v.a. der zweite Teil der Rückseite, stark beschädigt.

<sup>244</sup> Vgl. KTU 1.135,2–5: [*tt*]bd. *tutkd* . [*kmr*]bnd . [*kā*]gd [*iy*]d . *atḫbd*. Obwohl die Liste z.T. zerstört ist, ist die Abfolge der Gottheiten aufgrund der direkten Entsprechung zur Opfersequenz im Ritual KTU 1.116 gesichert; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 304.

<sup>245</sup> In Nordsyrien ist Šauška, die als höchste Göttin des hurritischen Pantheons verehrt wurde, teilweise mit der Göttin Išhara verschmolzen, die ebenfalls als Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin galt; vgl. Wilhelm (1982) 71–73. Ihre enge Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt zeigt sich darin, daß der Šauška des Amanusberges (*dIŠTAR ḪUR.SAG<sub>A</sub>-ma-a-na*) das „Fest der Tauben, das Fest des Aufschreiens und das Fest des Mutterleibes“, die zusammen ein komplexes Geburtsritual konstituieren, zugeordnet ist: KBo VII 74 II,3'–4'; vgl. Beckman (1983) 222f.251. In ugaritischen Ritualen begegnet sie häufig unter der Bezeichnung *ḫtrt hr*; vgl. KTU 1.43,1. Die Gleichung der hurritischen *tutk* mit der ugaritischen *ḫtrt* zeigt das Ritual KTU 1.116,1–3; siehe Kap. I.2.4.2.1.

<sup>246</sup> KTU 1.135,2–5. Vermutlich war vor dem Gott Teššub zudem wie in KTU 1.110 der ugaritische *il* angeführt, allerdings ist der Anfang der Tafel zerstört.

tisch-hurritischen Fruchtbarkeitsgöttin Šauška; am Ende der Sequenz stehen die Göttin Daqit, eine syroanatolische Göttin des Hebat-Kreises und schließlich die Mondgöttin Nik<sup>247</sup>.

In der gleichen Verbindung begegnet der Mondgott in dem Fragment KTU 1.60, das deutlich in zwei Sektionen unterteilt und als Duplikat von KTU 1.135 anzusehen ist, da die im zweiten Teil angeführten Gottheiten genau der dort genannten Abfolge entsprechen. Daher ist trotz des fragmentarischen Erhaltungszustandes der ersten Sektion davon auszugehen, daß der Mondgott hier ebenfalls gemeinsam mit den Göttern Teššub, Šauška, Kumarbi sowie Ea und Aštabi angeführt ist<sup>248</sup>. Ein weiteres Duplikat bildet vermutlich auch das Fragment KTU 1.26, obwohl hier die Abfolge der Gottheiten nur rekonstruiert werden kann<sup>249</sup>.

Die Aufbewahrung der Opferliste KTU 1.135 in mehreren Kopien an verschiedenen Orten der Akropolis läßt auf ihre konstitutive Bedeutung im kultischen Leben Ugarits schließen<sup>250</sup>. Zudem begegnet die in dieser Opferliste dokumentierte Abfolge der Gottheiten in gleicher bzw. leicht veränderter Form in weiteren Opferlisten in hurritischer Sprache, so daß sie als repräsentativ für das kultische Pantheon und seine Hierarchie innerhalb der hurritischen Bevölkerungsschichten Ugarits gelten kann<sup>251</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die hier dokumentierte Verbindung des Mondgottes zu den Gottheiten Teššub, Šauška, Kumarbi sowie Ea und Aštabi maßgebend für das kultische Pantheon der hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits war und daß der hurritische Mondgott Kušuh sich wie die genannten Gottheiten ebenfalls durch seine enge Beziehung zur Fruchtbarkeit sowie durch chthonische Charakterzüge auszeichnete.

### 2.4.1.3 KTU 1.125

<sup>247</sup>KTU 1.135,10–12: [*h*]btd . ush d . aln / [*h*]dn . ḫdlr . nnt . klt / dqt d . nkld; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 304f.

<sup>248</sup>Vgl. die (rekonstruierte) Abfolge der Gottheiten in KTU 1.60,1–5: [*in* t]nd . in atn]d [*t*]bd . ṭu]kd [kmrbn]d [kdgd . i]yd . atbd [*in* a]r[dn]d. Der Gott *il* ist zwar nicht angeführt, er könnte aber in der ersten Lücke zu ergänzen sein.

<sup>249</sup>Die Deutung als Duplikat zu KTU 1.135 legt sich nahe, da die erhaltenen Zeichen der dort belegten Anordnung der Gottheiten entsprechen; vgl. KTU 1.26,2–4: [*in* t]nd . in[ atnd . ild . te][ṭu]kd . km[r]bnd . ddgd . iyd][a]tbd.

<sup>250</sup>Die Opferliste KTU 1.135 wurde im Haus des „Prêtre Hourrite“, das Fragment KTU 1.60 im Haus des „Grand Prêtre“ gefunden, der Fundort des Fragments KTU 1.26 ist nicht bekannt.

<sup>251</sup>Die in KTU 1.135 genannte Anordnung der Gottheiten findet sich fast unverändert im Opferritual KTU 1.116; zudem zeigt der erste Teil der Liste (KTU 1.135,1–6) deutliche Entsprechungen zur Opferliste KTU 1.110,2–6. Vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 304f.; Dietrich / Mayer (1994) 16.

Der Gott Kušuh begegnet weiter in einer Opferliste, die als *athl*-Opfer für *il* überschrieben ist<sup>252</sup>. Hier ist er, allerdings erst in der Mitte der Sequenz, wie in KTU 1.110 direkt nach dem Gott Teššub angeführt, gefolgt von Aštabi und Ea, der hier das Epitheton *hzz* trägt, das seinen Aspekt der Weisheit betont und ihn als direktes Pendant zum ugaritischen *ktr whss* herausstellt<sup>253</sup>. Obwohl diese Opferliste ebenfalls als *athl*-Opfer charakterisiert ist, unterscheidet sie sich in der Auswahl und Anordnung der Gottheiten deutlich von den anderen Götterlisten, was vermutlich in ihrem spezifischen kultischen Gebrauch begründet ist, da sie ausdrücklich dem ugaritischen Hauptgott *il* zugeordnet ist. Eine Besonderheit dieser Liste bildet, daß hier der „Herr von Alašia“ (*in aldyg*), und der „Herr von Amurru“ (*in amrw*) genannt sind, worauf der „Herr von Ugarit (und) von Ammištamru“ folgt<sup>254</sup>. Da die beiden am Ende der Zeile stehenden Einträge „Herr von Amurru“ und „[Herr] Ammištamrus“ wahrscheinlich als nachträgliche Spezifizierungen zu deuten sind<sup>255</sup>, lassen sie darauf schließen, daß eine vorgeprägte hurritische Opferliste durch diese Zusätze unter der Regierungszeit König Ammištamrus II. in den offiziellen Kult Ugarits integriert und explizit der gegenwärtig herrschenden Königsdynastie zugeordnet wurde.

Daß der Mondgott Kušuh trotz des unterschiedlichen Repertoires von Gottheiten auch in diesem Ritual genannt ist, zeigt, daß er zum konstitutiven Kern des kultischen Pantheons gezählt wurde. Seine Anführung gemeinsam mit den Gottheiten Teššub, Ea und Aštabi, wie in den o.g. Opferlisten, bestätigt seine feste Verbindung zu diesen Gottheiten, die auch in verschiedenen kultischen Anlässen bestehen blieb; weiter läßt seine Anführung in dieser speziell dem ugaritischen Hauptgott *il* zugeordneten Liste auch auf seine Beziehung zu *il* schließen. Die Zuordnung des Rituals zum König Ammištamru könnte zudem auf eine Verbindung des Mondgottes zur ugaritischen Königsdynastie deuten.

<sup>252</sup>KTU 1.125,1: *il.dm . sktnadm . athlm*, vgl. Laroche (1968.a) 504.

<sup>253</sup>Vgl. KTU 1.125,8–11: *ttb . kdgd . att d . eydm hzzdm*. Der semitische Terminus *hss* bildet die direkte Entsprechung des hurro-hethitischen *haz(z)iz(z)i*; dieser Beiname entspricht dem Epitheton *bēl ḥasīsi*: „Herr der Weisheit“, die Ea in seiner Manifestation als Ea-šarri im mittannischen Vertrag von Mattiwaza trägt: KBo I 1 V<sup>0</sup> 55 (= 2 V<sup>0</sup> 31); vgl. Laroche (1968.a) 506; vgl. Wilhelm (1982) 77. Der Gott Aštabi, das hurritische Pendant des ugaritischen *citr*, der bereits in den Dokumenten Eblas aus der Mitte des 3. Jts belegt ist, besitzt als Kriegsgott deutlich chthonische Aspekte; vgl. Pettinato (1981) 150–152.251–256. Der Gott Kumarbi begegnet schon einige Positionen weiter oben; Z. 4: *kmrb twl*.

<sup>254</sup>KTU 1.125,6–7: *in aldyg . i[n] amrw / in ugrtw[ . ]cmtmrw*. Die Form *in aldyg* ist durch das ethnische Zugehörigkeitssuffix *Alašiya-ḥi* zu übersetzen: „der von Alašia (Zypern)“; der Eintrag *cmtmr-w* bildet die Genetivform des ugaritischen Königsnamens Ammištamru, analog zu *ugrt-w*: „von Ugarit“. vgl. Laroche (1968.a) 504.

<sup>255</sup>Darauf deutet die unterschiedliche Schreibweise der Zeichen; vgl. Laroche (1968.a) 506.

## 2.4.2 Ugaritisch-hurritische Opferrituale

### 2.4.2.1 Opferritual für Šauška/ <sup>c</sup>*ttrt* (KTU 1.116)

Der Mondgott Kušuḫ begegnet auch in einem Opferritual, das mehrere Opfersequenzen enthält und als „Opfer für Šauška“ bzw. „für <sup>c</sup>*ttrt*“ charakterisiert ist. So ist der ursprünglichen hurritischen Charakterisierung der ersten Opfersequenz als „*athl*-Opfer für Šauška“ die ugaritische Entsprechung „Opfer für <sup>c</sup>*ttrt*“ (*dbḥ* <sup>c</sup>*ttrt*), gefolgt von einer Ritualanweisung, vorangestellt, was die Integration des hurritischen Rituals in den aktuell praktizierten Kult Ugarits zeigt<sup>256</sup>.

In der ersten Opfersequenz wird der Mondgott gemeinsam mit einer Gottheit in *ḥmn* angeführt, die durch ihren Namen als „Herr der Palastkapelle“ und damit als spezielle Schutzgottheit des Königshauses charakterisiert wird<sup>257</sup>, was auf seine enge Beziehung zu dieser Gottheit und damit zur ugaritischen Königsdynastie deutet. Zudem begegnet er in dieser Sequenz gemeinsam mit weiteren Gottheiten, die in enger Beziehung zum Königshaus stehen und sich zudem durch ihre Beziehung zur Fruchtbarkeit und z.T. durch chthonische Charakterzüge auszeichnen<sup>258</sup>.

Die zweite Opfersequenz, der die ugaritische Ortsangabe *b bt* vorangestellt ist<sup>259</sup>, zeigt deutliche Beziehungen zur Opferliste KTU 1.135, da hier nahezu die gleiche Anordnung der Gottheiten begegnet. Wie dort ist der Mondgott hier ebenfalls nach den Göttern *il*, *Teššub*, *Šauška* und *Kumarbi* angeführt, ge-

<sup>256</sup> Vgl. KTU 1.116,1-3: *dbḥ* . <sup>c</sup>*ttrt* / *qrāt* . *b grn* / *aḥlm* . *tuḫkd*; vgl. Z. 9: *aḥlm* . *tuḫ*. Die ugaritische Kommentierung belegt die Gleichung der hurritischen Šauška mit der Göttin <sup>c</sup>*ttrt*. Die Verwendung des Rituals im aktuellen Kult Ugarits zeigt auch seine Aufbewahrung im Haus des „Prêtre Hourrite“.

<sup>257</sup> KTU 1.116,6: *kzḡ* in *ḥmn*. Daß der Ausdruck in *ḥmn* kein Epitheton des Mondgottes bildet (analog zu seiner Charakterisierung als *in prz* in KTU 1.110,5), sondern eine eigenständige Gottheit bezeichnet, geht daraus hervor, daß in *ḥmn* in der zweiten Sequenz dieses Rituals vier Positionen nach Kušuḫ begegnet (vgl. Z. 14–16) und zudem (allerdings ergänzt) in der Opferliste KTU 1.135,7 angeführt ist. Der Terminus *ḥmn*: „Palastkapelle“ ist in ugaritischen Opfer Ritualen als Ort der Opferhandlungen belegt; vgl. z.B. KTU 1.106,13f.; 1.112,3,8; 1.164,1. Möglich wäre auch die Deutung als divinisierte Palastkapelle, in Analogie zum divinisierten Weihrauchaltar (*uḫt*: KTU 1.47,31 // 1.118,30) und Königsthron im Kult Ugarits; vgl. del Olmo Lete (1984.b) 280.

<sup>258</sup> KTU 1.116, 3–8. Hier begegnen neben dem „Herrn der Palastkapelle“ z.B. die Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Šauška, das eng mit ihr verbundene Göttinnen-Paar Ninatta-Kulitta, die Naturgöttin Nubadig und eine Gottheit *bbt(m)*, die vermutlich als Schutzgottheit des Palastes in enger Verbindung zum königlichen Ahnenkult zu deuten ist; vgl. KTU 1.115,3: *l bbt il br*; vgl. KTU 1.105,25f: *ršp bbt*; vgl. Tarragon (1989) 201: „déesse du seuil“, als „divinité gardienne du seuil du temple“, analog zu akk. *bābtu*, gegen Xella (1981) 107 (hurritische Ursprung); danach folgen die divinisierten Ahnen *inš ilm*.

<sup>259</sup> KTU 1.116,10: *w b bt aḥlm*. Nicht eindeutig zu bestimmen ist, ob *bt* hier einen der Tempel bzw. eine Kapelle innerhalb eines Tempels oder aber den Königspalast bezeichnet.

folgt von Ea und Aštabi<sup>260</sup>, was seine feste Verbindung mit diesen Gottheiten bestätigt. Gegen Ende der Sequenz begegnen zudem die in der Opferliste angeführten Göttinnen, allerdings in leicht veränderter Reihenfolge; so begegnet die Mondgöttin Nikkal hier einige Positionen früher, nach der Fruchtbarkeitsgöttin Išhara und der Unterweltsgöttin Allani, gefolgt vom Göttinnenpaar Ninnatta-Kulitta<sup>261</sup>. Die deutlichen Übereinstimmungen lassen darauf schließen, daß diese Gottheiten ein festes „Pantheon“ im Kult der ugaritisch-hurritischen Bevölkerungsgruppen darstellen.

Die zweimalige Anführung des Mondgottes deutet auf seine große Bedeutung im Rahmen dieses Rituals sowie auf seine enge Beziehung zur hurritischen Fruchtbarkeitsgöttin Šauška bzw. der ugaritischen *ḫtrt*, der dieses Ritual explizit zugeordnet wird, die im Gebiet der Fruchtbarkeit sowie in den chthonischen Aspekten der beiden Gottheiten begründet sein könnte. Auch die Mondgöttin *nkl* begegnet in diesem Ritual, wie in KTU 1.135, innerhalb einer Gruppe hurritischer Göttinnen in enger Verbindung zur Fruchtbarkeit wie zur Unterwelt.

Anzumerken ist weiter, daß die Schreibung des Mondgottes in diesem Opferritual von den anderen hurritischen Opferlisten differiert, da er hier in beiden Opfersequenzen – statt in der gebräuchlichen Form *kḏg* – als *kzḡ* begegnet<sup>262</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß dieser Text von einem anderen Schreiber, evtl. aus einer anderen Gruppe der ugaritischen Bevölkerung stammt und legt so nahe, daß die große Bedeutung des hurritischen Mondgottes und seine Verbindung mit den Göttern *il*, Teššub, Šauška, Kumarbi, Ea und Aštabi in verschiedenen Bevölkerungsgruppen bzw. Traditionen konstant war.

#### 2.4.2.2 Orakelbescheid für ein königliches Sühneopfer (KTU 1.111)

Auf eine zentrale Bedeutung des Mondgottes deutet ein weiteres, im Haus des „Prêtre Hourrite“ aufbewahrtes bilingues hurritisch-ugaritisches Opferritual, das sich über drei Tage erstreckte, allerdings nicht vollständig erhalten ist<sup>263</sup>. Nach einer Eröffnung in ugaritischer Sprache sind am ersten Tag zwei Opferli-

<sup>260</sup>KTU 1.116, 13–15: *ild . ttbd . tukd . kmrbnd . kzḡd . eyd . attbdd*.

<sup>261</sup>KTU 1.116, 19–23: *ḫbtđ . dḡtd . [ḫ]dnnt ḫdlrīt . išḫrd . alnb . nkld . nntdm kltđ . admd kbbd*. Der Rest der Tafel ist zu fragmentarisch erhalten, um eindeutige Auskunft zu geben.

<sup>262</sup>KTU 1.115, 6.14: *kzḡ*; vgl. KTU 1.110, 4; 1.125, 9; 1.111, 5.10: *kḡḡd*. Auch die Göttin Išhara begegnet in diesem Ritual unter der Schreibung *išḫr*, während sie in den anderen hurritischen Dokumenten *ušḫry* geschrieben ist.

<sup>263</sup>KTU 1.111 = RS 24.255. Allerdings fehlt die rechte untere Ecke der Tafel, so daß im unteren Teil der Vorderseite und im oberen Teil der Rückseite die Zeilen nicht vollständig erhalten sind. Zu KTU 1.111 vgl. Dietrich / Mayer (1994) 17–22; Xella (1981) 310–314; del Olmo Lete (1992) 62–64; Caquot (1989) 194–199; Milik (1978) 140–143; de Moor (1979) 652f.

sten in hurritischer Sprache, aber mit einer ugaritischen Ergänzung, angeführt; die Anweisungen für den zweiten und dritten Tag sind ausschließlich auf ugaritisch geschrieben. Dieses komplexe Opferritual ist somit als Synthese ugaritischer und hurritischer Traditionen anzusehen, weshalb es in besonderer Weise Aufschluß über das kultische Pantheon der gemischt ugaritisch–hurritischen Bevölkerungsgruppen Ugarits geben kann.

Die ugaritische Eröffnung des Rituals lautet: „Der Gott des Entscheids (*il prz*) hat zur Kenntnis gegeben: Drei Tage lang wird zur Zeit der Abenddämmerung eintreten der König“<sup>264</sup>, worauf eine als *athl*-Opfer charakterisierte Opfersequenz in hurritischer Sprache folgt. Da der entsprechende hurritische Titel (*in prz*) in der ersten Opfersequenz dieses Rituals sowie in der Opferliste KTU 1.110 als Epitheton des Mondgottes Kušuh begegnet, ist der „Gott des Entscheids“ hier wohl ebenfalls auf den Mondgott zu beziehen<sup>265</sup>. Damit wird dieser hier als Orakelgott vorgestellt, auf dessen Anordnung die folgenden Opferhandlungen zurückgeführt werden, was seine zentrale Rolle innerhalb dieses Rituals zeigt, die auch in den Opferhandlungen selbst zum Ausdruck kommt<sup>266</sup>.

Die erste Opferliste in hurritischer Sprache zeigt deutliche Entsprechungen zu den o.g. hurritischen Opferlisten, da die ersten der dort genannten Gottheiten in nahezu derselben Anordnung begegnen; nach dem „Vatergott“ (*il atnd*) werden die Götter *il*, Teššub und Kumarbi genannt, gefolgt vom Mondgott Kušuh und der Mondgöttin Nikkal<sup>267</sup>. Auf den gleichen Rang dieser Gottheiten und ihre enge Beziehung zueinander innerhalb dieses Rituals deutet, daß alle die gleiche Opfermaterie von jeweils zwei Vögeln sowie gemeinsam zwei Zicklein erhalten. Daß der Mondgott – im Unterschied zu den o.g. Opferlisten – hier unmittelbar von seiner Paredra Nikkal gefolgt ist, zeigt die enge Ver-

<sup>264</sup>KTU 1.111,1–3: *il prz lmd tlt ymm llym y<sup>c</sup>rb mlk*.

<sup>265</sup>Vgl. KTU 1.110,4; 1.111,5: *kdgd in prznd*: „für Kušuh, den Gott des Entscheids“; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 17; gegen Caquot (1989, 194) und Milik (1978, 140) als theophorer Eigennamen des hurritischen Schreibers; gegen del Olmo Letes (1992) 137: als Charakterisierung des gerade verstorbenen und nun divinisierten ugaritischen Königs, analog zu *il mlk* (Z. 18).

<sup>266</sup>Die Vorstellung, daß der Mondgott durch negative Vorzeichen Unheil ankündigt, das jedoch durch bestimmte rituelle Ersatzopfer abgewendet werden kann, steht in Analogie zur babylonischen und hethitischen Tradition; vgl. v.a. die hethitischen Ersatzkönigrituale (CTH 419 = KUB XXIV 5); vgl. Kümmel (1987) 282–285; s.u. Auch in den Opferhandlungen spielt der Mondgott, z.T. gemeinsam mit seiner Paredra *nkl*, eine zentrale Rolle; vgl. Z. 5f. 10.20–22.

<sup>267</sup>KTU 1.111,3–7. Diese Abfolge entspricht auch in etwa der Spitzengruppe der ugaritischen Pantheonlisten, wo ebenfalls der divinisierte Vater *ilub* die Liste anführt, gefolgt vom *il* und mehreren Manifestationen des mit Teššub gegliederten *b<sup>c</sup>l*; allerdings folgt hier der Gott Kumarbi erst nach Teššub, während der mit ihm identifizierte *dgn* in den ugaritischen Listen bereits zwischen *il* und *b<sup>c</sup>l* steht; vgl. KTU 1.47,2–11 // 1.118,1–10; siehe Kap. 1.2.2. Ein signifikanter Unterschied ist weiter die Nennung der Mondgöttin *nkl*, die in den ugaritischen Pantheonlisten fehlt.



bindung des Mondgottpaares im Kontext dieses Rituals<sup>268</sup>. Hervorzuheben ist zudem, daß nach dieser mit dem Mondgottpaar abschließenden Opfersequenz nochmals in ugaritischer Sprache ein Opfer für den westsemitischen Mondgott *yrh* angeführt ist<sup>269</sup>.

Die zweite, ebenfalls als *athl*-Opfer charakterisierte Opferliste, wird – wie die Opferliste KTU 1.110 – durch die „Gottheit(en) von Talle“ angeführt<sup>270</sup>, worauf wiederum die Götter *il*, Teššub, Kumarbi und Kušuḫ genannt werden, die jeweils zwei Widder als Opfergabe erhalten, wogegen die danach angeführten Gottheiten nur einen bekommen. Im Unterschied zur ersten Opfersequenz wird Kušuḫ hier nicht von der Mondgöttin Nikkal gefolgt, sondern – wie sonst in den hurritischen Opferlisten – von Ea und Aštabi<sup>271</sup>. Da die Anordnung der Gottheiten deutliche Entsprechungen zur Opferliste KTU 1.110 zeigt, läßt sie darauf schließen, daß diese Liste, die für den Kult der hurritischen Bevölkerungsschichten Ugarits maßgeblich war, im Ritual KTU 1.111 aufgegriffen, aber dem spezifischen kultischen Anlaß entsprechend modifiziert wurde.

Bereits diese beiden Opfersequenzen des ersten Tages zeigen die große Bedeutung des Mondgottes, da er – neben den Hochgöttern *il*, Teššub und Kumarbi – in beiden Sequenzen angeführt wird und jeweils die gleiche Opfermaterie wie diese drei großen Gottheiten erhält, während die in der zweiten Sequenz nach ihm angeführten Gottheiten eine geringere Opfergabe erhalten<sup>272</sup>. Zudem ist zwischen den beiden hurritischen *athl*-Opferlisten in ugaritischer Sprache nochmals der westsemitische Mondgott *yrh* eingefügt, was den Schluß zuläßt, daß er für den Verfasser dieses Rituals von so zentraler Bedeutung war, daß er ihn an einer seiner Meinung nach geeigneten Stelle einfügte, nach seinem hurritischen Pendant Kušuḫ und der Mondgöttin *nkl*, die sowohl als Paredra des hurritischen Kušuḫ wie auch des westsemitischen *yrh* galt.

Die zentrale Rolle des westsemitischen Mondgottes *yrh* zeigen auch die Ritualhandlungen des dritten Tages, die den Höhepunkt dieses Opferrituals bilden<sup>273</sup> und in ugaritischer Sprache verfaßt sind, was darauf schließen läßt, daß dieser Teil wieder genuin ugaritische Traditionen aufgreift. Hier werden

<sup>268</sup> Da zudem im weiteren Verlauf des Rituals ausdrücklich auf die Hochzeit des Mondgottpaares Bezug genommen wird, läßt dies darauf schließen, daß hier die gleiche Tradition aufgegriffen wurde, die der Dichtung KTU 1.24 zugrundeliegt; zu KTU 1.24 siehe Kap. I.5.

<sup>269</sup> KTU 1.111,7: *š l yrh*.

<sup>270</sup> KTU 1.111,8 // 1.110,1: *athlm en t[l]nd*.

<sup>271</sup> Anschließend werden der ebenfalls in KTU 1.110 genannte „Stadtgott“ und der Sonnengott Simegi genannt. Die Abfolge der Gottheiten (KTU 1.111,9–12) lautet: *il*, *tḫb*, *km[r]b*, *kḏg*, *ey*, [*atb*], *in ardn*, [ ] *imgn*.

<sup>272</sup> Damit zeigen die Opferhandlungen des ersten Tages den ugaritischen Hauptgott *il* sowie die drei hurritischen Götter Teššub, Kumarbi und Kušuḫ als die zentralen Gottheiten des hurritischen kultischen Pantheons.

<sup>273</sup> Dies geht u.a. daraus hervor, daß die Ritualhandlungen durch das Erstechen eines Esels

„dem Gott *mlk*<sup>274</sup>, dem „Zorn des *c<sub>tr</sub>*“<sup>275</sup> sowie dem Mondgottpaar *yrh* und *nkl* Tieropfer zugeteilt, was auf eine enge Beziehung und eine analoge Funktion dieser vier Gottheiten innerhalb dieses Rituals deuten könnte. Dabei erhalten der Gott *mlk* sieben Rinder, *c<sub>tr</sub>* sieben Mutterschafe, die beiden Mondgottheiten allerdings nur jeweils einen Widder<sup>276</sup>. Hervorzuheben ist, daß das Opfer für die beiden Mondgottheiten ausdrücklich ihrer in KTU 1.24 geschilderten Hochzeit zugeordnet wird: „Ein Widder bei der Heirat der Leuchte, ein Widder für ihn und *ib*“<sup>277</sup>. Analog wird *yrh* in KTU 1.24 als „Leuchte des Himmels“ vorgestellt, die Mondgöttin *nkl* trägt den Doppelnamen *nkl wib*<sup>278</sup>.

Die letzten Zeilen des Rituals lassen darauf schließen, daß es dazu dienen sollte, durch das Opfer eines Widders an das Mondgottpaar den Zorn der in dieser Sequenz genannten Gottheiten abzuwenden und dadurch der Bevölkerung Ugarits wieder Wohlergehen zu verschaffen<sup>279</sup>; auch die Einführung des Rituals deutet entsprechend darauf, die hier genannten Opferhandlungen als Sühnopfer zu deuten, die vom Mondgott als Sanktion angeordnet wurden<sup>280</sup>.

eröffnet werden und weitere große Tieropfer folgen; vgl. KTU 1.111,16–21. Am zweiten Tag wird nur die Opfermaterie „zwei Rinder“ angegeben, ohne die Angabe bestimmter Gottheiten.

<sup>274</sup>KTU 1.11,17f. Möglich ist auch die Deutung als divinisierte König oder „*il*, der König“ (vgl. KTU 1.3 V,35f.; 1.4 I,5; 1.4 IV,38,48); der Kontext spricht aber für den chthonischen, analog zu den vergöttlichten Manen *mlkm* zu deutenden Gottes *mlk*; vgl. Dietrich / Loretz (1981) 69–74; Dietrich / Mayer (1994) 20. Nicht gesichert ist die von del Olmo Lete vorgeschlagene Gleichsetzung von *il mlk* mit den in KTU 1.132 (ZZ. 14f.21) angeführten *inš ilm* aufgrund der strukturellen Analogien dieser beiden Rituale; vgl. ders. (1992) 134.139ff.; ders. (1987.b) 60–69.

<sup>275</sup>KTU 1.111,19: *kmlt d c<sub>tr</sub>*. Zu *kmlt* vgl. akkad. *kimiltu*: „Groll, Zorn“: AHw I, 478. Dem entspricht, daß *c<sub>tr</sub>* in der Literatur Ugarits das Epitheton *rz*: „der Schreckliche, Furchtbare, der Tyrann“ trägt; vgl. z.B. KTU 1.6 I 54.55.56.61.63: *c<sub>tr</sub> rz*.

<sup>276</sup>KTU 1.111,16–21. Die Wahl des Widders ist wohl dadurch veranlaßt, daß dieser als „Sündenbock“ dienen soll; vgl. Z. 22–24. Da die Anzahl sieben der vorher genannten Opfertiere den Tagen einer Mondphase entspricht, zeigt sie wiederum die Bedeutung des Mond(gott)es.

<sup>277</sup>KTU 1.111,19–21: *š b trh<sub>tt</sub> ar š lnh w l ib*. Der Terminus *trh<sub>tt</sub>* ist als von der Wurzel *trh*: „heiraten“ („den Brautpreis bezahlen“) abgeleitete Nominalbildung zu deuten; vgl. akk. *terhātu*: „Brautpreis“; gegen Xella (1981) 311.313f.: (*b c<sub>rh</sub> c<sub>tar</sub>*) und del Olmo Lete (1992) 136f.: [*a*]*rh<sub>t</sub> t<sub>c</sub>r (c<sub>tr</sub>) š ln(g)h wlib*.

<sup>278</sup>Vgl. KTU 1.24,16,31: *yrh nyr šmm*; vgl. Z. 1: *ašr nkl wib*, vgl. Z. 18: *ib t<sub>c</sub>rbm bbth*. Abzulehnen ist daher die von Dietrich / Mayer (1994, 21) vertretende Zuordnung von *ar* zu *nkl* und *ib* zu *yrh*. Der Bezug auf die Heirat des *yrh* in diesem Opferritual könnte darauf deuten, daß die in KTU 1.24 geschilderte Handlung im Kult Ugarits aktualisiert wurde.

<sup>279</sup>Vgl. KTU 1.111,22–24: *tk[[m]]ml hy bh (23) mth l tšlm c<sub>ln</sub>*: „Sie seien auf ihn (den Widder) zornig! Sein Tod bringe Wohlbefinden über uns!“; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 19. Für diese Deutung spricht u.a., daß in dieser Sequenz explizit der „Zorn des *c<sub>tr</sub>*“ eine Opfergabe erhält (Z. 18f.); s.o.; gegen del Olmo Lete (1992) 137: „Que se reúna ella con él!“ (Z. 22); er nimmt eine Wurzel *kwn*: „reunirse“ an und bezieht den Ausdruck auf das Verschwinden des Mondes.

<sup>280</sup>Z. 1–3; s.o. Aufgrund der deutlichen Entsprechungen zu hethitischen Ritualen ist diese Deutung plausibler als die del Olmo Letes (1992, 140f.) als königliches Begräbnisritual und Feier der Divination des verstorbenen Königs, mit Verweis auf die strukturellen Entsprechun-

Dies läßt den Schluß zu, daß der Mondgott in der ugaritischen – wie in der mesopotamischen und hethitischen – Tradition als die Instanz galt, die durch bestimmte Vorzeichen drohendes Unheil für die Bevölkerung anzeigte, das jedoch durch rituelle Ersatzopferhandlungen abgewendet werden konnte<sup>281</sup>, und daß ihm so die zentrale Rolle zugeschrieben wurde, durch die Anordnung der Opferhandlungen den Zorn der Gottheiten wieder von Ugarit abzuwenden und dadurch das Wohlergehen der Bevölkerung zu gewährleisten. Auch die Kult-handlungen des dritten Tages zeigen die große Bedeutung des Mondgott-paares, da gerade der ihnen als Opfermaterie bestimmte Widder als Ersatzobjekt für den Zorn der Götter dienen soll<sup>282</sup>.

Diese Funktion und Bedeutung des Mondgottes steht in deutlicher Analogie zur hethitisch-hurritischen Tradition, da dort ebenfalls bestimmte Veränderungen des Mondes, v.a. eine Mondfinsternis, als gravierende Unheilszeichen des Mondgottes gedeutet wurden, denen durch Ersatzopfer, v.a. an Unterweltsgottheiten, begegnet werden sollte<sup>283</sup>. Das Ritual läßt darauf schließen, daß der Mondgott in Ugarit eine ähnliche Bedeutung besaß wie in der Tradition Anatoliens, wo er neben anderen chthonischen Gottheiten als dafür zuständig galt, durch Verfehlungen hervorgerufene „Unreinheiten“ in die Unterwelt zu verbannen und dadurch zu verhindern, daß diese zu negativen Folgen für das Wohlergehen der Menschen führten<sup>284</sup>.

Damit zeigt dieses komplexe hurritisch-ugaritische Sühnopferitual den Mondgott als zentrale Instanz, der für das Wohlergehen bzw. die Bestrafung der Bevölkerung zuständig ist, wie dies bereits seine Charakterisierung als „Herr des Entscheids“ in der Eröffnung des Rituals zum Ausdruck bringt. Die

gen zum Ritual KTU 1.132, das er als rituelle Zelebrierung der „Heiligen Hochzeit“ des neuen Königs von Ugarit mit der „Palastgöttin“ *pdry* anlässlich seiner „Inthronisation“ interpretiert; vgl. ebd. 139. Nicht gesichert ist zudem seine These, daß der divinisierte König als eine Epiphanie des Mondgottes galt oder besonders mit dem als Morgenstern verehrten Gott *c<sup>tr</sup>* identifiziert wurde.

<sup>281</sup> Auch Tarragon (1989, 196) deutet den Text als Sühnopfer. Allerdings geht aus dem Text nicht hervor, um welche Vorzeichen des Mondgottes es sich handelt; in Analogie zur babylonischen und hethitischen Tradition könnte an eine Mondfinsternis zu denken sein. Daß Mondfinsternissen auch in der Kultur Ugarits eine zentrale Bedeutung zugeschrieben wurde, zeigt die astrologische Omensammlung RIH 78 / 14 (= KTRIH 1.14); siehe Kap. I.2.5.2.1.

<sup>282</sup> Vgl. KTU 1.111,21–24. Da die Form *tkml* als Pluralform der Präfixkonjugation zu deuten ist, ist sie vermutlich auf die in der letzten Opfersequenz genannten vier Gottheiten zu beziehen, was darauf schließen läßt, daß das Opfer an das Mondgott-paar anlässlich ihrer Hochzeit sowohl ihren Zorn wie den der vorher genannten Gottheiten *c<sup>tr</sup>* und *il mlk* besänftigen und diese Gottheiten wieder versöhnen sollte.

<sup>283</sup> Deutliche Entsprechungen zeigen v.a. hethitische Ersatzkönigrituale aus dem 13. Jh.; vgl. v.a. KUB XXIV 5 (= CTH 419); KUB XIX 13; weiter mehrere hethitische „Sündenbock“-Rituale, ebenfalls aus dem 13. Jh.; vgl. v.a. CTH 394, vgl. Kümmel (1987) 282–285.285–288; vgl. Götze (1969) 346.355f.

<sup>284</sup> Vgl. Laroche (1955.b) 13; Wilhelm (1982) 75–80.

große Bedeutung des Mondgottes innerhalb dieses Rituals geht auch daraus hervor, daß er – unter seinem hurritischen Namen Kušuh sowie als westsemitischer *yrh* – die Gottheit ist, die am häufigsten als Empfänger von Opfergaben angeführt ist<sup>285</sup>. Weiter zeigt dieser Text eine recht große Bedeutung der Mondgöttin *nkl* und die enge Verbindung des Mondgottpaares, da *nkl* zweimal, jeweils in enger Verbindung mit dem Mondgott Kušuh bzw. *yrh*, angeführt ist<sup>286</sup>.

## 2.5 Zentrale Bedeutung der Neumonds- und Vollmondstage

### 2.5.1 Neumonds- und Vollmondstage als Termine wichtiger kultischer Feiern

Da in den ugaritischen Ritualen häufig die Angaben *bym hdt*: „am Neumonds-tag“ und *bym mlāt*: „am Vollmondstag“ als Termin der Opferhandlungen begegnen<sup>287</sup>, stellen sie Neumonds- und Vollmondstage als zentrale Feiertage heraus, an denen regelmäßig kultische Handlungen stattfanden.

#### 2.5.1.1 Neumonds- und Vollmondstage im Monat *hyr*

Besonders herausgehoben sind der Neumonds- und der Vollmondstag des auch in hurritisch geprägten Gebieten belegten Frühlingsmonats *hyr*, da diese in mehreren ugaritischen Dokumenten genannt sind<sup>288</sup>. So belegt das Ritual KTU

<sup>285</sup> Gemeinsam mit den Göttern *il*, Teššub und Kumarbi erhält der hurritische Mondgott Kušuh in den am ersten Tag praktizierten Opferriten des hurritischen Teils zweimal Opfergaben, wobei bereits in diese Sequenz der westsemitische Mondgott *yrh* eingefügt ist (Z. 3–13); weiter erhält in den Opferhandlungen des dritten Tages *yrh* nochmals gemeinsam mit seiner Paredra *nkl* ein Opfer, neben *il mlk* und *ʿttr* (Z. 17–21); s.o.

<sup>286</sup> KTU 1.111,5f.20f. Dies könnte darauf deuten, daß dieses Ritual die gleiche Tradition aufgreift wie die Dichtung KTU 1.24 und nahelegen, daß die Hochzeitserzählung in KTU 1.24 über hurritische Vermittlung in die Tradition Ugarits gelangte.

<sup>287</sup> Aufgrund der Parallelität der beiden Formulierungen *bym hdt* und *bym mlāt* ist der Ausdruck *ym mlāt* als komplementärer Ausdruck zu *ym hdt*: „Tag des Neumonds“ aufzufassen (vgl. hebr., phön., pun. חֲדָשׁ *hdx*; aram. חֲדָתָא *hdt*: HALĀT 1, 282; DNWSI 1, 350f.; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 173: „novilunio“) und mit „Tag des Vollmonds“ wiederzugeben; vgl. Tarragon (1980) 21; ders. (1989) 165; Xella (1981) 56; gegen Herdner (1978) 9.17: „jour de la consécration“; Virolleaud (1978) 593: „dans la mer de plénitude“. Die Formel *bym hdt* begegnet in den Opferritualen: KTU 1.41,1; 1.46,1; 1.78,1; 1.87,1; 1.105,15; 1.112,1.10; ohne *ym*: KTU 1.104,18; *hdt*; KTU 1.91,13; *hdtm*; zudem in den Verzeichnissen 4.172,1; 4.336,1; vgl. Tarragon (1980) 18.29.

<sup>288</sup> Vgl. KTU 1.105; 1.112. vgl. KTU 4.219,11; 4.220,3; 4.258,3; 4.688,1. Da der Monatsname *hyr*, der den Frühlingsmonaten April / Mai entspricht, auch in Alalah und Nuzi belegt ist, deutet

1.105, daß zunächst am Neumondstag dieses Monats Opfer an die „Palastherrin“ (*b<sup>c</sup>lt bhtm*) dargebracht werden<sup>289</sup>. Auch der Vollmondstag und die mit ihm beginnende dritte Phase des Mondmonats sind deutlich herausgestellt, da am 14. Tag des Monates ein Opfer an den Gott *b<sup>c</sup>l* stattfindet, worauf am 18. Tag eine weitere ausführlichere Opfersequenz folgt<sup>290</sup>. Da die in diesem Ritual genannten Gottheiten und die Opfermaterie auf eine enge Beziehung zum Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie deuten<sup>291</sup>, läßt dies darauf schließen, daß die Neumonds- und Vollmondstage gerade im königlichen Ahnenkult eine große Rolle spielten.

Auch im ebenfalls auf den Ahnenkult der Königsfamilie bezogenen Ritual KTU 1.112 beginnen die Opferhandlungen am Neumondstag dieses Monats<sup>292</sup>. Da die erste Phase der Opferhandlungen sich über die sieben Tage der ersten Mondphase erstreckt<sup>293</sup>, zeigt sie die zeitliche Ausrichtung der Ritualhandlungen an den Phasen des Mondmonats. Die besondere Bedeutung der Neumondphase zeigt sich weiter darin, daß der folgende Tag zum Fasttag erklärt wird, an dem Opfer für die chthonische Göttin *c<sup>t</sup>trt hr* stattfinden<sup>294</sup>. Besonders hervorgehoben ist wieder der Vollmondstag des Monats, an dem Opfer für die beiden divinisierten Ahnen *g<sup>t</sup>rm* dargebracht werden<sup>295</sup>, was die

---

er auf einen starken Einfluß der hurritischen Tradition im Kult Ugarits; vgl. AIT 243f. (*hi-ia-ri*): Wiseman (1953) 4f.82f.; vgl. Herdner (1978), 12; Tarragon (1980) 21. Dieser Monat könnte zudem dem babylonischen *Ajjāru* gleichzusetzen sein, der ebenfalls den Frühlingsmonat April / Mai bezeichnet; vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 314; Tarragon (1989) 182. Evtl. sind diese Opfer sogar in Beziehung zu setzen zum jüdischen Pessach-Fest.

<sup>289</sup> Dieses im Haus des „Prêtre Hourrite“ aufbewahrte Ritual ist deutlich in zwei Teile gegliedert, wobei der Beginn der Opferanweisungen wohl auf der Rückseite zu sehen ist; vgl. KTU 1.105,15: *yrh hyr b ym hdt alp wš lb<sup>c</sup>lt bhtm*. Zu KTU 1.105 vgl. Herdner (1978) 11; Dietrich / Loretz (1988.d) 314f.; Tarragon (1980) 21–23; Xella (1981) 35–42.

<sup>290</sup> Der Sequenz des 18. Tages geht die rituelle Reinigung des Königs voraus; vgl. KTU 1.105,17–20.

<sup>291</sup> So wird die Sequenz am Vollmondstag durch Opfer für die „Palastherrin“ *b<sup>c</sup>lt bhtm* eröffnet (Z. 16), weiter ist mehrere Male der Unterweltsgott *ršp* genannt (Z. 1.7.25) und ein Opfer an die *inš ilm* (Z. 26) beschließt die Opferhandlungen; vgl. Xella (1981) 43–48. Zudem wird in dieser Sequenz die selten belegte Opfermaterie Gold und Silber genannt (Z. 21f.), die im Ritual des königlichen Ahnenkultes im Tempel der Sterngötter (KTU 1.43) den beiden Astralgottheiten Sonne und Mond bzw. den divinisierten königlichen Ahnen *g<sup>t</sup>rm* dargebracht wurde; vgl. KTU 1.43,10–15; siehe Kap. I.2.3.3.

<sup>292</sup> KTU 1.112,1f.: *byrh hy[r b ym] hdt*. Zu KTU 1.112 vgl. Herdner (1978) 21; Tarragon (1989) 197–199; Dietrich / Loretz (1988.d) 315f.; Xella (1981) 43–48. Analog zu KTU 1.105 wird als Opfermaterie u.a. ebenfalls Silber angegeben; eine weitere Entsprechung bildet die Nennung der Göttin *b<sup>c</sup>lt bhtm*, hier gefolgt von den *inš ilm*; vgl. KTU 1.112,4–6.

<sup>293</sup> Beendet wird diese Phase durch die rituelle Reinigung des Königs am siebten Tag des Monats; vgl. KTU 1.112,10.

<sup>294</sup> KTU 1.112,10–13.

<sup>295</sup> Diesen Opferhandlungen gehen ebenfalls Reinigungsriten des Königs am Vorgang voraus; KTU 1.112,15–21.

Verbindung zum königlichen Ahnenkult zeigt. An den folgenden Tagen dieser Mondphase werden die Opferhandlungen mit Opfergaben an weitere Gottheiten des ugaritischen Pantheons fortgesetzt<sup>296</sup>.

Da in den beiden o.g. Ritualen am Neumondstag mit der Darbringung von Opfern begonnen wird und am Vollmondstag desselben Monats eine weitere Opfersequenz folgt, dokumentiert ihr Ablauf die enge Orientierung der kultischen Handlungen an den Mondphasen. Weiter legen die Rituale nahe, daß Neumonds- und Vollmondstage gerade innerhalb des königlichen Totenkultes von Bedeutung waren, in Analogie zur mesopotamischen Tradition<sup>297</sup>.

### 2.5.1.2 Weitere Rituale am Neumondstag

Auf die enge Verbindung des Neumonds zur Unterwelt und zum Totenkult läßt weiter schließen, daß der Neumondstag des Monats *pgrm* einen wichtigen Opfertermin darstellte<sup>298</sup>, da dieser Monat, in dem Zeremonien zu Ehren der Verstorbenen abgehalten wurden, in Ugarit besonders dem Totenkult gewidmet war.

Der Neumondstag als Termin für rituelle Feiern wird zudem in dem Ritual KTU 1.91 genannt, das als „Opfer des Königs“ (*dbḥ mlk*) klassifiziert und so speziell dem Kult der Königsdynastie zugeordnet ist<sup>299</sup>. Die Opferhandlungen am Neumondstag bilden den Höhepunkt des Rituals, wobei die dort angeführten Gottheiten sowie der Ort der Opferriten den engen Bezug gerade dieser Sequenz zum königlichen Ahnenkult zeigen<sup>300</sup>. Auch der in mehrere kurze

<sup>296</sup>KTU 1.112,21b–30. Da das Ende der Tafel fehlt, ist nicht sicher, ob die Opferhandlungen sich über die gesamte Vollmondphase erstreckten; dies ist aber zu vermuten, obwohl nur die Anweisungen für den 14., 15., 16. und 17. Tag (z.T. fragmentarisch) erhalten sind.

<sup>297</sup>So wurde in Mari das spezifisch auf den Ahnenkult bezogene *kispum*-Ritual regelmäßig am 1. und 16. des Monats zelebriert, d.h. am Neumondstag sowie am ersten Tag nach dem Vollmondstag, wenn der Mond wieder abzunehmen beginnt; vgl. Healey (1977) 49; vgl. Tsukimoto (1985) 42–45.62–66.

<sup>298</sup>So begegnet der Neumondstag des Monats *pgrm* als Zeitangabe in den Aufzeichnungen KTU 4.172,1f.; 4.266,1f. und 4.336,1f.: *b ym ḥdṭ b yrḥ pgrm*; vgl. 4.193,1.6; 4.182,40.

<sup>299</sup>KTU 1.91,2: *dbḥ mlk*. Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995, 109) klassifizieren diesen Text als „catalogue of royal festivals, ritual?“, vgl. Tarragon (1989) 174–177; Xella (1981) 336. 338–345: „promemoria a’archivo“ bzw. „Notebook of a temple administrator“. Auf die enge Beziehung zum königlichen Ahnenkult deutet das *bt mlk* als Ort der Opferhandlungen sowie die Eröffnung der zweiten Opfersequenz durch das Eintreten der chthonischen Göttin *ḥtrt šd* und der beiden Unterweltsgötter *ršpm* in den Königspalast; vgl. KTU 1.91,10f. Die Nennung der *ḥtrt šd* deutet zudem auf eine Verbindung zum bedeutenden Opferritual des *špn* (KTU 1.148), da dort das Eintreten dieser Göttin ebenfalls eine deutlich abgesetzte Opfersequenz eröffnet; vgl. KTU 1.148,18; siehe Kap. I.2.3.1.

<sup>300</sup>So finden die Opferriten (Opfer für *b<sup>c</sup>l*), die durch das Eintreffen der *b<sup>c</sup>lt bḥtm* eröffnet werden, an der „Grube des *ršp*“ (*b gb ršp*) statt; vgl. KTU 1.91,13–15. Auch der Sonnenuntergang als Zeitpunkt der Opferhandlungen deutet auf die Verbindung zum Totenkult.

Sektionen unterteilte Text KTU 1.104 führt Opferhandlungen am Neumondstag an und belegt so die herausgehobene Stellung dieses Tages im kultischen Leben Ugarits<sup>301</sup>.

Die Bedeutung der ersten Mondphase ist auch zu erschließen aus dem Opferritual KTU 1.119, da dieses auf der Vorder- wie auf der Rückseite jeweils Opferhandlungen in der ersten Phase des Mondmonats anführt, die am siebten Tag, d.h. am letzten Tag dieser Mondphase, mit der Desakralisierung des Königs enden<sup>302</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß – analog zum Ritual KTU 1.112 – die Opferhandlungen hier ebenfalls am Neumondstag begannen und sich über die sieben Tage der Neumondphase erstreckten.

### 2.5.1.3 Opferrituale für den Vollmondstag (KTU 1.109 / 1.46)

Die große Bedeutung des Vollmondstages zeigt das Opferritual KTU 1.109, da an diesem Tag mehrere Opfersequenzen an verschiedenen Orten zelebriert werden<sup>303</sup>, wobei die an der „Öffnung“ zu den Gräbern zelebrierte Opfersequenz wiederum auf eine Verbindung zum Totenkult, speziell der ugaritischen Königsdynastie deutet<sup>304</sup>. Daß kein Monatsname für die Durchführung des Rituals angegeben ist, könnte nahelegen, daß die hier genannten Opferhandlungen an jedem Vollmondstag des Jahres durchgeführt werden sollen und der Text somit den generellen Ablauf eines Rituals für den Vollmondstag dokumentiert; möglich ist aber auch, daß sich die genannten Opferhandlungen auf den Vollmondstag eines bestimmten Festmonats beziehen.

Auch das Opferritual KTU 1.46 bezeugt den Vollmondstag als Höhepunkt der kultischen Feiern. Nach der Darbringung von Tieropfern an einem Neumondstag<sup>305</sup> findet am Vollmondstag desselben Monats, eingeleitet durch rituelle Reinigungsriten des Königs am 14. Tag, eine größere Opfersequenz statt, die das Duplikat der Sequenz des Rituals KTU 1.109 bildet<sup>306</sup>. Auch ein wei-

<sup>301</sup>KTU 1.104,18: *hđth.*; vgl. Herdner (1978) 39–41; Xella (1981) 127–131. Allerdings ist aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes der Inhalt der meisten Passagen und der Charakter des Textes umstritten; so wird die Überschrift *iršt.* „Wunsch“ (Z. 1) entweder als Beschwörung oder als „Requisition“ gedeutet; vgl. Herdner (1978) 39: „*désir, vœu*“; Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995) 120: „*prayer?, consultation?*“; Levine (1983) 468: „*requisition*“.

<sup>302</sup>Vgl. KTU 1.119,1–4. Auch auf der Rückseite werden Opferhandlungen für den vierten und fünften Tag und nochmals die Desakralisierung des Königs am siebten Tag genannt (Z. 20–24). Zu KTU 1.119 vgl. Tarragon (1989) 206–211; Xella (1981) 25–34; Herdner (1978) 31–39.

<sup>303</sup>KTU 1.109,3–5. Die Opferhandlungen werden eingeleitet durch die rituelle Reinigung des Königs am Vortag (Z.1f.). KTU 1.109,3–18 // 1.46,11–17; siehe Kap. I.2.3.5.1.

<sup>304</sup>Zunächst ist der Königspalast als Ort der Opferhandlungen genannt (Z. 3–11a); später folgt das Opfer des Totenkultes an der „Öffnung“ (Z. 19).

<sup>305</sup>KTU 1.46,1–9. Bei Sonnenuntergang dieses Tages ist der zelebrierende König wieder desakralisiert (Z. 9f.).

<sup>306</sup>KTU 1.46,11–17 // KTU 1.109,3–18; siehe Kap. I.2.3.5.2.

teres, allerdings nur fragmentarisch erhaltenes Ritual (KTU 1.130) belegt die Darbringung von Tieropfern am Vollmondstag<sup>307</sup>.

#### 2.5.1.4 Fazit: Lunarer Charakter des Kultes

Der zeitliche Ablauf der ugaritischen Rituale zeigt, daß für Termine wichtiger kultischer Feiern i.d.R. der Neumonds- bzw. der Vollmondstag gewählt wurde<sup>308</sup> und zudem komplexe Opferrituale, die sich über mehrere Wochen erstreckten, sich in ihrem Ablauf eng an den verschiedenen Phasen des Mondes orientierten. Dies dokumentiert die zeitliche Ausrichtung der kultischen Feiern sowie des liturgischen Jahres an den verschiedenen Mondphasen und deutet so auf die konstitutive Bedeutung des Mond(gott)es im offiziellen Kult Ugarits. Der besonderen Bedeutung der Neumonds- und Vollmondstage im Ablauf der Opferrituale entspricht auch die Anführung des Mondgottes unter den beiden Formen „Neumond“ (*yrh kty*) und „Vollmond“ (*yrh wksa*).

Die Betrachtung der Rituale zeigt weiter, daß der Neumondstag regelmäßig als Opfertermin genannt ist, wenn Opferhandlungen zelebriert werden sollen, die sich auf den Kult der Verstorbenen, v.a. der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie beziehen<sup>309</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß gerade der Neumond in einer besonders engen Beziehung zur Unterwelt und zum Kult der Verstorbenen gesehen wurde<sup>310</sup>. Dies steht in deutlicher Analogie zur mesopotamischen Tradition, da hier von der Ur III-Zeit bis in die neubabylonische Zeit die Totenopfer i.d.R. am Ende des Monats stattfanden, wenn der Mond kaum noch oder gar nicht mehr zu sehen war<sup>311</sup>. Die durch seine Verbindung mit der Sonne bedingte Unsichtbarkeit des Mondes, die bis zu drei

<sup>307</sup> KTU 1.130,16: *bym [mlat]*. Dieser Text steht vermutlich in enger Beziehung zu den beiden o.g. Ritualen KTU 1.46 und KTU 1.109, da die hier angeführte Opfersequenz für den Vollmondstag deutliche Entsprechungen zu diesen beiden Ritualen zeigt; KTU 1.130,16–29 // 1.46,11–17 // 1.109,3–18; siehe Kap. I.2.3.5.3.

<sup>308</sup> Die besondere Betonung des Neumondes sowie des Vollmondes steht in Analogie zur kultischen Tradition Emars, da hier in dem bedeutenden *zukru*-Ritual der zweite und der 15. Tag, die beide „Tag des (Mondgottes) Šaggar“ genannt werden, besonders herausgestellt sind; vgl. Arnaud (1986).

<sup>309</sup> So wird mehrfach der Neumondstag des besonders dem Totenkult gewidmeten Monats *pgrm* genannt; vgl. KTU 4.172,1f.; 4.266,1f.; 4.336,1f.: *b ym hḏi b yrh pgrm*. Auch in weiteren Ritualen in enger Beziehung zum königlichen Ahnenkult sind v.a. der Neumondstag, z.T. auch der Vollmondstag besonders hervorgehoben; vgl. KTU 1.41 // 1.87; 1.46; 1.105; 1.106; 1.109; 1.112 (z.T. hurritisch); 1.138 sowie weitere Fragmente; vgl. del Olmo Lete (1984.c) 198–205.

<sup>310</sup> Dies bestärkt die Deutung der in unmittelbarer Verbindung zu den Unterweltsgöttern sowie zu den divinisierten Ahnen der Königsdynastie angeführten Manifestation des Mondgottes *yrh kty* (KTU 1.39,19 // 1.102,14) als Neumond. Die zentrale Bedeutung des Neumonds- wie des Vollmondstages im königlichen Ahnenkult besitzt eine deutliche Parallele in der Feier des *kispum*-Rituals am 1. und 16. des Monats in Mari; s.o.

<sup>311</sup> Vgl. Tsukimoto (1985) 46–48 (Altbab.), 57–60 (Mari), 62–65 (Ur III), 79 (mittelass.), 123f.



Nächten dauerte, das sog. Interlunium, war vom 3. bis zum 1. Jt. v.Chr. durchgängig mit Begräbnisriten verbunden; sie galt als besonders gefährlich, so daß die Aktivitäten weitgehend eingeschränkt wurden<sup>312</sup>.

## 2.5.2 Der Neumondstag in Omina

### 2.5.2.1 Astrologische Omensammlung KTU 1.163 (RIH 78 / 14)

Die zentrale Bedeutung v.a. des Neumondes geht auch aus einer astrologischen Omensammlung hervor, die u.a. signifikante Erscheinungsformen des Mondes auswertet, allerdings nur fragmentarisch erhalten ist<sup>313</sup>. Hier werden, jeweils durch eine vertikale Linie getrennt, neben weiteren meteorologischen Phänomenen Beobachtungen über Mond und Sterne aneinandergereiht, aus denen Vorhersagen für das Schicksal der ugaritischen Bevölkerung abgeleitet werden. Dies zeigt, daß in der ugaritischen Vorstellung ein Kausalzusammenhang zwischen den Ereignissen am Himmel und deren Auswirkungen auf Königshaus und Bevölkerung Ugarits angenommen und dabei besonders dem Neumond ein großer Einfluß zugeschrieben wurde<sup>314</sup>. Diese auf mesopotamischen Ursprung zurückgehenden astrologischen Omina zeigen die enge Verbindung zwischen der ugaritischen und der mesopotamischen Tradition<sup>315</sup>.

Der enge Bezug dieser Omensammlung zum Kult der ugaritischen Königsdynastie geht daraus hervor, daß die Tafel in der Sommerresidenz der ugaritischen Königsfamilie in Ras Ibn Hani gefundenen wurde<sup>316</sup>; er zeigt sich weiter darin, daß die in den Apodosen formulierten Voraussagen sich auf das

---

(neubabylon.). Diese Zeit wird bezeichnet als *ūm bubbulum*: „Tag(e), wenn der Mond ‚weggetragen‘ ist; vgl. v.d.Toorn (1996) 49.

<sup>312</sup>Dieses Interlunium, das zwischen 20 und 56 Stunden dauerte, wurde als Aufenthalt des Mondgottes in der Unterwelt (sein „Totsein“) gedeutet, das Wiedererscheinen der Neumondichel am 3. Tag als seine Auferstehung. Da es in dieser Zeit als gefährlich galt, außer Haus oder gar außerhalb der Stadt zu gehen, versammelte sich die Familie gerade an diesen „heiligen“ Tagen zu einem gemeinsamen Mahl, im Rahmen dessen vermutlich das monatliche *kispum*-Opfer an die verstorbenen Ahnen dargebracht wurde; vgl. v.d.Toorn (1996) 49–51.

<sup>313</sup>RIH 78 / 14 = KTRIH 1.14. Vgl. Dietrich / Loretz (1990) 165–204; Bordreuil / Caquot (1980) 352f.

<sup>314</sup>Dem entspricht die Vorstellung von Zusammenwirken zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 166.

<sup>315</sup>So wurden astrologische Omina sowohl in babylonischer Überlieferung wie auch als Übersetzungsliteratur auch in der hethitischen Hauptstadt Hattuša sowie in Alalāḫ und Emar gefunden; vgl. AIT 451; 452; Wiseman (1953) 114; Arnaud (1987) 650–652.656; Dietrich / Loretz (1990) 165.

<sup>316</sup>Da die astrologische Omensammlung im Sommerpalast des ugaritischen Königshauses, die Geburtsomensammlung KTU 1.103+1.45 dagegen im Haus des „Prêtre Hourrite“ gefunden wurde, legt sich nahe, daß sie rel. kurz vor dem Untergang Ugarits aus der Priesterbibliothek dorthin gebracht wurde; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 167f.

zukünftige Verhalten des Königs und sein persönliches Ergehen wie auf das seines Herrschaftsbereichs beziehen.

Die zentrale Rolle gerade des Neumondes ist daraus zu erschließen, daß mehrere der Omina sich auf den ersten Tag des Monats beziehen, an dem der Mond als Sichel wieder in Erscheinung tritt<sup>317</sup>, was zeigt, daß seine Lage, Vollständigkeit und Leuchtkraft an diesem Tag besonders relevant war, um daraus das Ergehen des ugaritischen Königs wie der ugaritischen Bevölkerung abzuleiten. So werden in zweien der erhaltenen Omina abweichende Erscheinungsformen der neu erscheinenden Mondsichel formuliert, die beide Male mit negativen Vorhersagen verbunden werden. Im ersten Fall lautet die Konsequenz, daß die Einwohner Ugarits „beseitigt werden“<sup>318</sup>.

Im siebten Omen der Tafel wird auf eine Mondfinsternis angespielt: „Wenn (der Mond) im Neulicht (ist) und Verfinsterung (herrscht), (dann) wird Bedarf entstehen und ... wird nicht ...“<sup>319</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß das schlechte Vorzeichen bei Neulicht allgemeine Not ankündigt, die zu Hunger und Verzweiflung führen wird<sup>320</sup> und zeigt so, daß eine Verfinsterung des Mondes, die grundsätzlich als bedrohliches Zeichen eingestuft wurde, bei Neulicht besonders schwer ins Gewicht fiel. Dies läßt den Schluß zu, daß in der ugaritischen Gesellschaft wie in den umliegenden Kulturen Mondfinsternisse, v.a. am Neu-

<sup>317</sup>Vgl. KTU 1.163,2'.10': *b ḥdṭ yrḥ*: „bei Neulicht“. Diese Wendung, die sich auf den Monatsersten bezieht, entspricht der analogen Formulierung: (b) *ym ḥdṭ*, die auch in dem astrologischen Leberomen KTU 1.78 sowie mehrmals als Termin der Opferhandlungen in den ugaritischen Ritualtexten begegnet; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 168.185.

<sup>318</sup>RIH 78 / 14,2': [ *b ḥdṭ yrḥ bnšm* [ *ḥn thbz*n: „[Wenn ...] beim Neulicht (ist), (dann) werden die Einwohner [...] und beseitigt werden“; zit. n. Dietrich / Loretz (1990) 169. Diese deuten die Form *thbz*n als N-Stamm einer Wurzel *hbt*: „(nieder)schlagen, beseitigen“, da in einigen ugaritischen Texten (u.a. auch in KTU 1.24,44) *z* für *ṣ* steht; vgl. ebd. 172f.; Bordreuil / Caquot (1980) 353. Um welche Veränderung des Neumondes es sich handelt, ist aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes des Textes nicht zu erkennen, ebenso wenig die erste, sicher aber ebenfalls negative Konsequenz.

<sup>319</sup>Z. 10'–11': *hm bḥdṭ yrḥw [q]dr iršn ykn w ... l yx[ ]*; zit. n. Dietrich / Loretz (1990) 168f. Der Terminus *qdr*: „Verfinsterung“ fungiert hier als nominales Prädikat; da der Protasis das Subjekt fehlt, dem die Zeitbestimmung *b ḥdṭ yrḥ*: „im Neulicht“ als indirektes Objekt zugeordnet werden kann, ist anzunehmen, daß im vorausgehenden Omen (Z. 8') als Subjekt *yrḥ*: „der Mond“ stand und hier nachwirkt; vgl. ebd. 185. Da im dritten Omen für eine meteorologisch bedingte Licht- / Leuchtschwäche des Neulichts das Lexem *yḥ* gebraucht wird (Z. 4'), bezeichnet *qdr* wohl eine andere Nuance, vermutlich eine totale Verdunkelung, die das Neulicht unsichtbar macht, analog zu der gebräuchlichen Protasis in babylonischen Omina: *Sîn ina tāmari-šu adir*: „(wenn) der Mond bei seinem Sichtbarwerden finster ist“; vgl. ebd. 186.

<sup>320</sup>Die Form *iršn* ist vermutlich als Nominalbildung der Wurzel *rš*: „wünschen, erbitten“ (mit affigiertem -n) zu deuten: „Wunsch, Bitte“. Damit könnte die Vorhersage der in KTU 1.103 + 1.145 formulierten Konsequenz: *rgbn ykn b ḥwt*: „(dann) wird Hunger(snot) im Land herrschen“ (Z. 3, 5) entsprechen; sie erinnert zudem an gebräuchliche Formulierungen in den babylonischen Omina; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 186f. Da in der zweiten Zeile nur wenige Zeichenspuren erhalten sind, ist keine sichere Aussage möglich.

mondtag, als gravierende Unheilszeichen galten, an denen die Unterwelt die Macht zu übernehmen drohte.

Auf die besondere Affinität des Neumondstages zu Unglück und Unheil deutet weiter, daß auch das Fallen einer Sternschnuppe am 30. Tag des Monats, d.h. am Tag unmittelbar vor dem Erscheinen des neuen Mondes, mit negativen Vorzeichen verbunden ist: „[Wenn] ein Stern am 30. Tag (eines Monats) fällt, (dann) wird der König seinen Feind nicht fassen“, wogegen in babylonischen Omina das Fallen eines Sternes zur Vollmondszeit (am 14. oder 15. Tag des Monats) generell mit positiven Konsequenzen verbunden wurde<sup>321</sup>. Weitere Omina beziehen sich auf den Aufgang des Mondes (evtl. der Mondsichel), der dabei eine abnorme Leuchtfarbe (rot bzw. gelb) zeigt, was ebenfalls als Unheilszeichen gedeutet wird<sup>322</sup>. Dagegen wird eine Abweichung der Neumondsichel am dritten Tag als positives Vorzeichen gewertet: „[Wenn am dri]tten Tag(?) Lichtschwäche des Mondes an den beiden Seiten (besteht), (dann) werden die Könige weit entfernt bleiben“<sup>323</sup>.

Die Omina lassen somit darauf schließen, daß in der ugaritischen Vorstellung – analog zur mesopotamischen und hethitisch-hurritischen Tradition – der Neumondtag als besonders anfällig für Unheil und Gefahr galt und illustrieren so die enge Verbindung gerade des Neumondes zur Unterwelt.

### 2.5.2.2 Opferschauprotokoll anlässlich einer Sonnenfinsternis (KTU 1.78)

Der Neumondtag des Monats *ḥyr* begegnet zudem in dem Opferschauprotokoll KTU 1.78, das vermutlich anlässlich einer Sonnenfinsternis angefertigt wurde<sup>324</sup>; so heißt es hier: „In der Stille des Neumondtages des (Monats) *Ḥijar*

<sup>321</sup>RIH 78 / 14,7': [*hm*] *kbkb yql b ṭlm ym mlkn l y[i]ḥd ibh*; zit. n. Dietrich / Loretz (1990) 168f.; vgl. ebd. 183f. Die Protasis beschreibt vermutlich das Fallen einer Sternschnuppe, die während der Neumondszeit stattfindet und am dunklen, mondlosen Himmel besonders hell in Erscheinung tritt.

<sup>322</sup>8. Omen: Röte des hochsteigenden Mondes – Annehmlichkeit wird fehlen; 9. Omen: gelbe Farbe des aufsteigenden Mondes – das Vieh wird zugrunde gehen; 10. Omen: Röte des hochsteigenden Mondes – Einsammlung des Viehs(?); vgl. Dietrich / Loretz (1990) 170f., Z. 12'–18'. Da in dem unmittelbar vorausgehenden siebten Omen explizit der Neumondtag genannt ist (Z. 10': *b ḥdt yrḥ*), könnten sich diese drei folgenden Omina ebenfalls auf die Neumondsichel beziehen, was ihre Affinität für Unglück und ihre enge Verbindung zur Unterwelt bestätigte; vgl. ebd. 187–195.

<sup>323</sup>RIH 78 / 14,4': [*hm bt*]ṭ *ym yḥ yrḥ kslm mlkm tḥsrn*; zit. n. Dietrich / Loretz (1990) 168f. Die Protasis besagt vermutlich, daß die Mondsichel an ihren beiden Seiten (den beiden Hörnern) aufgrund eines meteorologischen Phänomens nicht voll sichtbar war. Da in den babylonischen Omina eine Lichtschwäche der Mondsichel grundsätzlich Negatives ankündigt, während die der „Hörner“ Ruhe und Frieden anzeigt, ist die Apodosis hier wohl als positives Vorzeichen (Ruhe vor Feinden) zu deuten; vgl. ebd. 175f.180.

<sup>324</sup>Der Fundort dieses Leberomens im Archiv des Westpalastes zeigt den Bezug zum Königshaus. Die Opferschau wurde vermutlich anlässlich einer Konstellation von Sonne und Mars, die

war untergegangen die Sonne, ihr Pförtner war Rešef. (Deshalb) untersuchte man (eine / zwei) Leber(n): Störung / Unruhe(n) / Gefahr(?)<sup>325</sup>. Möglich ist aber auch die Deutung der ersten Worte als „sechste Stunde des Neumondstages“ oder als „6 Tage des Neumonds“, was der ersten Mondphase entsprechen würde<sup>326</sup>.

Der Text deutet auf eine enge Verbindung des Neumondes zur Sonnengöttin in ihren chthonischen Aspekten sowie zum Unterweltsgott *ršp*, die Parallelen in der Literatur Ugarits sowie in der Tradition Mesopotamiens besitzt<sup>327</sup>. Da die anlässlich der Sonnenfinsternis aus dem Omen gezogene Vorhersage eine Bedrohung ankündigt, läßt das Dokument darauf schließen, daß Sonnen- und Mondfinsternisse in Ugarit wie in den anderen Gesellschaften des Alten Orients als gravierende Unheilszeichen galten. Weiter legt sich der Schluß nahe, daß der Zeitpunkt der Sonnenfinsternis am Neumondstag das Risiko der Gefahr noch vergrößerte, was darauf schließen läßt, daß auch in der Kultur Ugarits Neumondstage aufgrund der engen Verbindung des Neumondes zur Unterwelt tendenziell als Zeiten besonderer Bedrohung eingestuft wurden<sup>328</sup>.

### 2.5.2.3 Fazit

Die astrologische Omensammlung zeigt, daß der Beobachtung des Neumonds eine große Bedeutung zugemessen wurde und läßt zugleich auf seine besondere Affinität zu Unglück und Unheil schließen, da gerade die Abweichungen der Neumondsichel mit z.T. äußerst negativen Konsequenzen für die Bevölkerung Ugarits verbunden und einem astrologischen Phänomen am 30. Tag des

---

eine totale Sonnenfinsternis zur Folge hatte, angefertigt, (evtl. die Sonnenfinsternis vom 5. März 1223 v.Chr.); vgl. Dietrich / Loretz (1990) 62.

<sup>325</sup>Vgl. KTU 1.78,1–4: *bīt ym hdt hyr c rbt špš tgrh ršp*; übs. n. Dietrich / Loretz (1990) 49; alternative Übersetzungen vgl. ebd. 41–47; ähnlich Xella (1979 / 80) 149: „Le jour de la néomenie (du mois) de *hyr* fut funeste. Shapash s'est couché et son portier était Rashap“.

<sup>326</sup>Vgl. Schaeffer (1957) 189f.: „Pendant les six jours de la nouvelle lune du (mois de) *Hyar*“; ähnlich Gray (1978) 106f.

<sup>327</sup>So werden in der Schlangenbeschwörung KTU 1.107,40 *yrh* und *ršp* gemeinsam genannt; auch in KTU 1.100 werden sie nacheinander angeführt; vgl. KTU 1.100,26.31. Die enge Verbindung der beiden Gottheiten in der mesopotamischen Tradition zeigt sich darin, daß der Unterweltsgott Nergal, das Äquivalent des ugaritischen *ršp* (vgl. KTU 1.47,27 // RS 20.24,26), als jüngerer Bruder des Mondgottes galt; vgl. z.B. den sumerischen Mythos Enlil und Ninlil. Weiter werden in einem *kalû*-Ritual die als Zwillinge geltenden Unterweltsgottheiten <sup>d</sup>*Lugal-gir-ra* und <sup>d</sup>*Mes-lam-ta-è-a* an *Sîn* bzw. Nergal assimiliert (O. 175,8–9), wobei *Lugal-gir-ra* speziell den abnehmenden Mond, der am Ende kaum noch zu sehen ist, repräsentiert; vgl. Thureau-Dangin (1919) 149; Epping / Strassmaier (1998) 244.

<sup>328</sup>Das Omen zeigt, daß die besondere astronomische Konstellation von Neumond, Mars und Sonne als schwere Bedrohung für den König von Ugarit und sein Reich gesehen wurde; vgl. Dietrich / Loretz (1980) 63–83.

Monat ebenfalls negative Auswirkungen zugeschrieben wurden, wogegen eine Besonderheit der Mondsichel am dritten Tag positive Folgen bewirken sollte.

Auf eine enge Beziehung des Neumondes zur Unterwelt deutet auch das anlässlich einer Sonnenfinsternis angefertigte Leberomen KTU 1.78, da hier der Neumondstag des in der ugaritischen Kultpraxis eng auf den Totenkult bezogenen Monats *hyr* genannt und zudem aus der Beobachtung wiederum eine negative Vorhersage gezogen wird, die Gefahr für die ugaritische Bevölkerung impliziert. Dies läßt darauf schließen, daß gerade der Tag, an dem die Neumondsichel kaum noch zu sehen war, als eine Zeit galt, an dem die Unterwelt besondere Macht besaß und daher die Gefahr von Unheil besonders groß war.

Das Ableiten von Vorhersagen für das Schicksal der ugaritischen Bevölkerung aus Besonderheiten in der Erscheinungsweise des Mondes entspricht zudem der Vorstellung des Mondgottes als Orakelgott, der durch signifikante Veränderungen seiner Form den Zorn der Götter und damit drohendes Unheil ankündigte. Diese Rolle des Mondgottes geht auch aus dem Sühnopferritual KTU 1.127 hervor, das zugleich darauf schließen läßt, daß in der ugaritischen Kultpraxis versucht wurde, durch entsprechende Opferriten dieses vorhergesagte Unglück von der Bevölkerung Ugarits abzuwenden<sup>329</sup>.

## 2.6 Fazit: Der Mondgott in den Götterlisten und Ritualtexten

Da die kultischen Dokumente Ugarits neben den Götterlisten und Opfer Ritualen in ugaritischer Sprache auch zahlreiche Opferlisten und -rituale in hurritischer Sprache beinhalten, lassen sie auf ein Nebeneinander eines genuin ugaritischen sowie eines hurritisch geprägten Kultes schließen. Allerdings begegnen auch in den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten einige hurritische sowie ursprünglich mesopotamische Gottheiten, so daß man von einem leicht „hurritisch“ gefärbten Pantheon sprechen kann, in dem nationale Gottheiten, mesopotamische Entlehnungen und traditionelle syrische Kulte zu einem gewissen Gleichgewicht und zu einer Symbiose gelangt sind<sup>330</sup>. Während in den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten der westsemitische Mondgott *yrh*

<sup>329</sup> Siehe Kap. I.2.3.7.

<sup>330</sup> Das in Ugarit belegte, aus Gottheiten verschiedenen Ursprungs zusammengesetzte Pantheon findet sich fast identisch auch in anderen nordwestsemitischen Städten und ist charakterisiert durch die Hinzufügung mehrerer v.a. weiblicher Gottheiten, darunter u.a. die Mondgöttin Nikkal; vgl. Laroche (1968.a) 527. Dabei deuten die großen Übereinstimmungen v.a. an der Spitze vieler der in den Ritualtexten enthaltenen Opferlisten auf den stereotypen Charakter des kultischen Pantheons Ugarits; so werden die Listen regelmäßig vom Hauptgott *il* und verschiedenen *b<sup>c</sup>l*-Manifestationen angeführt; vgl. del Olmo Lete (1986) 290; Dietrich / Loretz (1988.d) 300.

begegnet, ist in den hurritischen Opfersequenzen der hurritische Kušuh angeführt.

## 2.6.1 Ugaritische Götterlisten und Rituale

Der Mondgott ist in zahlreichen Götter- und Opferlisten genannt, was seine konstitutive Bedeutung im kultischen Leben Ugarits nahelegt. So ist der westsemitische *yrh* in mindestens 13 ugaritischen Opferlisten bzw. -ritualen aufgelistet, wobei er manchmal in zwei verschiedenen Opfersequenzen innerhalb eines komplexen Rituals begegnet; insgesamt ist er 20 bzw. 22 mal in den ugaritischen Götterlisten bzw. Opfersequenzen genannt<sup>331</sup>. Die Mondgöttin *nkl* ist dagegen weit seltener belegt, was darauf deutet, daß sie nicht zu den im Kult Ugarits verehrten Hauptgöttern gehörte<sup>332</sup>.

Die Auswertung der statistischen Verteilung der verschiedenen Gottheiten in den kultischen Opfertexten Ugarits zeigt den westsemitischen Mondgott bereits an der fünften Stelle, während andere Gottheiten, die in den Mythen eine weit größere Rolle spielen, eine niedrigere Position einnehmen<sup>333</sup>, und dokumentieren so eine große Bedeutung des ugaritischen Mondgottes *yrh* im kultischen Pantheon Ugarits.

### 2.6.1.1 Ugaritische Pantheonlisten

In den ugaritischen Pantheonlisten begegnet *yrh* nach der deutlich abgesetzten Spitzengruppe (*ilib*, *il*, *dgn*, *b<sup>cl</sup>l*) bereits an dritter Position der weiteren angeführten Gottheiten<sup>334</sup>, noch vor Gottheiten, die in den ugaritischen Mythen eine große Rolle spielen<sup>335</sup>. Allerdings gibt die Liste nicht notwendig Aufschluß

<sup>331</sup> Ugaritische Pantheonlisten: KTU 1.47,14; 1.118,13; Rituale und Opferlisten: KTU 1.39,14 // 1.102,4; 1.39,19 // 1.102,14 (*yrh kty*); 1.41,25 // 1.87,28; 1.43,11,14; 1.58,5; 1.130,12,17; 1.148,5,29; 1.162,10; 1.109,17; 1.123,6f. (*yrh wkša / yrhm kty*); vgl. KTU 1.111,7 (Z. 20: *ar* als Epitheton des Mondgottes); vgl. 1.46,11 // 1.109,5 (umstritten, aber eher Monat); 1.127,1 (*dbh k l yrh* (umstritten, aber eher Mondgott)).

<sup>332</sup> Sie begegnet nur in zwei Ritualtexten (KTU 1.41,26; 1.106,14), in den Pantheonlisten fehlt sie.

<sup>333</sup> Der Mondgott *yrh* folgt bereits nach den Göttern *il/dgn*; *b<sup>cl</sup>l/hdd*; *nt*; *ršp*; dagegen steht z.B. die Sonnengöttin *špš* erst an 9., die Göttin *ṯtrt* erst an 15. Position; vgl. del Olmo Lete (1986.a) 293.

<sup>334</sup> KTU 1.47,14 // 1.118,13; vgl. RS 20.24,13; vgl. KTU 1.148,5. Die Gruppe *ilib*, *il*, *dgn* und mehrere *b<sup>cl</sup>l*-Manifestationen ist in KTU 1.118 und in der mesopotamischen Entsprechung RS 20.24 durch eine vertikale Linie von den folgenden Gottheiten deutlich abgesetzt, in der parallelen Opfersequenz in KTU 1.148 erhalten diese Gottheiten größere Opfertgaben; vgl. KTU 1.47,1–11 // 1.118,1–10; RS 20.24,1–10; vgl. KTU 1.148,1–4. Nach der Spitzengruppe folgen die kosmischen Gottheiten *arš wšmm*, darauf die Geburtsgöttinnen *ktrt* und der Mondgott *yrh*.

<sup>335</sup> Der Gott *yrh* steht z.B. vor den wichtigen Göttern *ktr*, *pdry*, *ṯtr*, *atrt*, *nt*, *špš*, *ṯtrt*.

über die hierarchische Position der angeführten Gottheiten innerhalb des ugaritischen Pantheons<sup>336</sup>. Daß der Mondgott in diesen Pantheonlisten sowie in der weitgehend analogen Sequenz im Opferritual des *špn* (KTU 1.148) unmittelbar nach den Geburtsgöttinnen *ktrt* angeführt ist<sup>337</sup>, läßt auf seine enge Verbindung zu diesen Göttinnen und damit zu Fruchtbarkeit und Geburt schließen. Die Mondgöttin *nkl* ist hier jedoch nicht angeführt.

### 2.6.1.2 Ugaritische Opferlisten und Ritualtexte

Da die verschiedenen Ritualtexte deutliche Unterschiede in der Auswahl und Anordnung der genannten Gottheiten erkennen lassen, zeigen sie, daß die Anführung der Gottheiten v.a. von der Funktion des jeweiligen Rituals abhing<sup>338</sup>, so daß die Anführung des Mondgottes keine Aufschlüsse über seinen generellen Rang im kultischen Pantheon Ugarits gibt, aber indirekte Hinweise auf seine spezifische Funktion innerhalb der jeweiligen kultischen Feier bieten kann.

Die in den ugaritischen Pantheonlisten dokumentierte enge Verbindung des Mondgottes zu den Geburtsgöttinnen *ktrt* besitzt – abgesehen von der analogen ersten Sequenz in KTU 1.148 – keine Entsprechung in den Opfersequenzen der ugaritischen Rituale. Dagegen wird er in einer Opfersequenz des im Neujahrsmonat *riš yn* zelebrierten komplexen Rituals für die Weinlese, das in zwei Versionen erhaltenen ist, gemeinsam mit der Mondgöttin *nkl* angeführt<sup>339</sup>. Auch eine Opfersequenz in einem dem Unterweltsgott *ršp* geweihten und auf den königlichen Ahnenkult bezogenen Ritual zeigt die Verbindung des Mondgott-paares<sup>340</sup>.

Daß im Weinleseritual nach den beiden Mondgottheiten die Schutzgöttin der Königsdynastie, die „Herrin des Palastes“ ( *b<sup>cl</sup>lt bhtm* ) angeführt ist<sup>341</sup>, könnte zudem auf eine Beziehung des Mondgottpaares zur Königsdynastie deuten. Hier steht vor dem Mondgottpaar die Göttin *glmt*, die in der nächtlichen, auf den königlichen Ahnenkult bezogenen Sequenz des Rituals KTU 1.39 direkt auf *yrh* in seiner Manifestation als *yrh kty* folgt, was ihre Verbin-

<sup>336</sup> So ist sie vermutlich nach dem Ordnungsprinzipien der Siebenergruppen strukturiert; vgl. del Olmo Lete (1986.a) 296f.; siehe Kap. I.2.2.

<sup>337</sup> KTU 1.47,13f. // 1.118,12f.; 1.148,5. In der mesopotamischen Entsprechung begegnet der akkadische Mondgott *Sîn* analog nach den akkadischen Geburtsgöttinnen *Šassurātu*; vgl. RS 20.24,12f. Die Verbindung des Mondgottes zu den Geburtsgöttinnen geht auch aus KTU 1.24 hervor; sie besitzt jedoch keine Entsprechung in den Opfersequenzen der ugaritischen Rituale.

<sup>338</sup> Die Anführung einer Gottheit kann z.B. durch ihre spezifische Funktion im Kontext des geg. Rituals oder auch durch ihr „Patronat“ über die Feier bzw. das Gebäude bedingt sein.

<sup>339</sup> Vgl. KTU 1.41,25f. // 1.87,28: *l yrh gdl l nkl gdl*. Dies könnte darauf deuten, daß dieses Ritual für den Neujahrsmonat *riš yn* die gleiche Tradition aufgreift wie KTU 1.24.

<sup>340</sup> Vgl. KTU 1.106,12–14: *yr[h š]b<sup>c</sup> šin hmnh š qdšh <sup>c</sup>lyh š hmnh š nkl*.

<sup>341</sup> KTU 1.41,25f. // 1.87,28f.

dung zum Mondgott nahelegen könnte<sup>342</sup>. Auf eine engere Beziehung des *yrh* zum Wettergott *b<sup>cl</sup>* läßt schließen, daß er in zwei Opfersequenzen dieses Rituals unmittelbar nach ihm genannt ist; in zwei weiteren Opferritualen begegnet er nach dessen beiden Manifestationen als *b<sup>cl</sup> ugrt* und *b<sup>cl</sup> hlb* und ist dort zudem von der Göttin *<sup>c</sup>nt*, der Paredra *b<sup>cl</sup>s*, in ihrer Manifestation als *<sup>c</sup>nt špn* gefolgt<sup>343</sup>; auch in einer Sequenz für die Götter des Monats *hyr* ist *yrh* in enger Verbindung zu diesen beiden *b<sup>cl</sup>*-Manifestationen angeführt<sup>344</sup>. Entsprechend ist *yrh* in den Pantheonlisten und einigen Opfersequenzen direkt vom divinisierten Berg *špn* gefolgt, der als Sitz des Gottes *b<sup>cl</sup>* galt<sup>345</sup>.

Weiter dokumentiert das auf den königlichen Ahnenkult bezogene Ritual im Tempel der Sterngötter eine enge Verbindung *yrh*s zur Sonnengöttin *špš* und zeigt die zentrale Rolle der beiden Astralgottheiten innerhalb dieses Rituals, da diese hier gemeinsam eine der Opfersequenzen anführen und zudem Gold als Opfergabe erhalten<sup>346</sup>. In der gleichen Sequenz erhalten die zwei *gtrm*, divinisierte Ahnen der ugaritischen Königsdynastie, Silber zugeteilt<sup>347</sup>, während die anderen Gottheiten Tieropfer bekommen. Da die Edelmetalle Gold und Silber nur selten als Opfermaterie belegt sind, zeigt ihre Zuteilung an *špš* und *yrh* bzw. an die *gtrm* deren zentrale Rolle innerhalb dieses Rituals und läßt so auf eine konstitutive Bedeutung der beiden Astralgottheiten im königlichen Ahnenkult schließen, die vermutlich in ihrer engen Beziehung zur Unterwelt begründet ist<sup>348</sup>. Allerdings zeigt die Nennung der Sonnengöttin vor dem Mondgott deren Vorrangstellung in der Tradition Ugarits, im Unterschied zur mesopotamischen Tradition<sup>349</sup>.

<sup>342</sup> Vgl. KTU 1.41,25 // 1.87,27f.; vgl. KTU 1.39,19: *yrh kty gdl w lglmt š*. In der parallelen Opferliste KTU 1.102 folgt auf diese Manifestation des *yrh* als Neumond stattdessen eine weitere Sequenz divinisierte Ahnen der ugaritischen Königsdynastie: KTU 1.102,14.15–28.

<sup>343</sup> Vgl. KTU 1.39,14: *b<sup>cl</sup> gdlr yrh gdlr*; 1.102,3b–4: *b<sup>cl</sup> l / yrh*; vgl. KTU 1.109,16f. // 1.130,10–14: *(l) b<sup>c</sup>lugrt š (l) b<sup>c</sup>lhlb š (l) yrh š (l) <sup>c</sup>nt špn alp w š*. Die Anführung des Mondgottes zwischen dem Götterpaar *b<sup>cl</sup>* und *<sup>c</sup>nt* deutet auf seine enge Beziehung zu diesen beiden Gottheiten im Rahmen dieses Rituals.

<sup>344</sup> Hier ist zwischen *b<sup>cl</sup>* und *yrh* lediglich eine sonst unbekannte Gottheit *trty* genannt, nach *yrh* folgt der divinisierte *špn*; vgl. KTU 1.148,26–29.

<sup>345</sup> KTU 1.47,14–15; 1.118,13–14; vgl. KTU 1.148,5f. 29.

<sup>346</sup> KTU 1.43,10f.13f.: *lql hrs l špš w yrh*.

<sup>347</sup> KTU 1.43,11f. 14f. Das Eintreten dieser beiden Gottheiten eröffnet die Sequenz (Z. 9).

<sup>348</sup> So ist Gold und Silber wie weitere Edelmetalle i.d.R. Gottheiten mit chthonischem Charakter und in enger Beziehung zum Totenkult der Königsdynastie vorbehalten, so z.B. dem Unterweltsgott *ršp*, der in Ugarit (neben dem Todesgott *mt*) als der chthonische Gott par excellence gilt (vgl. KTU 1.90,3f.; 1.168,1–3; vgl. Xella (1979 / 80) 145–162); weiter dem divinisierten Vater *ilib*, dem Patronatsgott der ugaritischen Königsdynastie (vgl. KTU 1.164,3–5; 1.162,2f.). Auf eine enge Beziehung von Gold und Silber zur Unterwelt könnte zudem deuten, daß diese Edelmetalle häufig in hethitischen Reinigungsritualen begegnen; siehe Kap. 1.2.3.3.

<sup>349</sup> Dies geht auch aus ihrer gemeinsamen Nennung in einer Segensformel für den ugaritischen



Die dem Mondgott *yrh* sonst zugeteilte Opfermaterie deutet auf seine eher geringere Bedeutung im Kult Ugarits, da er in sieben verschiedenen Opfersequenzen lediglich ein Schaf als Opfergabe erhält<sup>350</sup>. In zwei weiteren Sequenzen erhält der Mondgott dagegen eine Kuh, so im Ritual KTU 1.39 zwei Manifestationen des Mondgottes wie die meisten Gottheiten dieser Sequenz<sup>351</sup>, und im Ritual für den Monat *riš yn* (KTU 1.41 / 1.87) wie die nach ihm angeführte Mondgöttin *nkl*<sup>352</sup>. Zudem begegnet *yrh* noch in einigen Götterlisten ohne Angabe einer Opfermaterie<sup>353</sup>.

Hervorzuheben ist, daß in einigen ugaritischen Opferlisten der westsemitische Mondgott in zwei verschiedenen Manifestationen genannt wird, die vermutlich die beiden Formen des Vollmondes und des Neumondes bezeichnen; so begegnet in einem Dokument direkt nacheinander die Bezeichnungen *yrh wksa* (Vollmond) und *yrhm kty* (Neumond)<sup>354</sup>. Die Form *yrh kty* begegnet zudem – neben dem regulären Namen des Mondgottes *yrh* – in einer dem Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie zugeordneten, in zwei Versionen erhaltenen Opferliste, wobei unmittelbar auf diese Manifestation des Mondgottes eine Sequenz divinisierter Ahnen des Königshauses folgt<sup>355</sup>. Dies läßt auf die enge Verbindung gerade des Neumondes zur Unterwelt und zum Totenkult schließen.

Insgesamt zeigt die Betrachtung der ugaritischen Ritualtexte die konstitutive Bedeutung des westsemitischen Mondgottes *yrh* im Kult Ugarits. Weiter läßt seine häufige Nennung in Ritualen, die eng auf den königlichen Ahnenkult bezogen sind, v.a. seine exponierte Stellung im Opferritual im „Tempel der Sterngötter“, auf seine Verbindung zum Kult der verstorbenen divinisierten

---

König hervor; vgl. KTU 1.108,26: *l ymt špš w yrh*; dagegen wird in analogen Formeln der mesopotamischen Literatur der Mondgott stets zuerst genannt, was seinen höheren Rang dokumentiert, der auch aus seiner genealogischen Vorordnung vor den Sonnengott zu erschließen ist; siehe Kap. I.3.1.1.1.

<sup>350</sup> So in den Ritualen KTU 1.58,5; 1.109,17; 1.130,12; 1.162,10, in zwei Sequenzen des Rituals KTU 1.148,5. 29: *(l)yrh š*, sowie in dem ugaritisch-hurritischen Ritual KTU 1.111,7: *š lyrh*, dort eingefügt in eine Aufzählung hurritischer Gottheiten in hurritischer Sprache.

<sup>351</sup> Vgl. KTU 1.39,14: *yrh gdl*; Z. 19: *yrh kty gdl*.

<sup>352</sup> Vgl. KTU 1.41,25f. // 1.87,27f.: *[l ]l yrh gdl l n[kl]*; die vor dem Mondgott angeführte Opfergabe ist zwar nicht erhalten, aufgrund seiner engen Verbindung zur Mondgöttin *nkl* ist jedoch anzunehmen, daß die beiden Mondgottheiten das gleiche erhalten.

<sup>353</sup> KTU 1.47,14; 1.118,13; 1.102.4.

<sup>354</sup> KTU 1.123,6f. Die Deutung beider Formen ist zwar umstritten, aber da *yrh wksa* wohl als „Vollmond“ zu deuten ist, legt sich für *yrh(m) kty* der „Neumond“ nahe; siehe Kap. I.2.3.4 u. I.3.1.1.2.

<sup>355</sup> Vgl. KTU 1.102,14: *yrh kty*; in dieser Manifestation begegnet er zudem am Ende der parallelen, im Opferritual des königlichen Ahnenkultes KTU 1.39 enthaltenen Sequenz: KTU 1.39,19: *yrh kty*. In beiden Sequenzen ist der Mondgott davor nochmals genannt: KTU 1.39,14 // 1.102,4: *yrh*; siehe Kap. I.2.3.4.

ten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie schließen<sup>356</sup>. Die Rituale lassen weiter den Schluß zu, daß *yrh* gerade in seiner Manifestation als Neumond (*yrh kty*) eng mit der Unterwelt und dem Totenkult verbunden wurde<sup>357</sup>. Dies ist wohl darin begründet, daß das Verschwinden der Mondsichel als Aufenthalt des Mondgottes in der Unterwelt (sein „Totsein“) gedeutet wurde<sup>358</sup>.

Die zentrale Bedeutung des Neumondes in Ugarit geht auch aus einer astrologischen Omensammlung hervor, da hier mehrmals Veränderungen der Mondsichel angeführt sind<sup>359</sup>. Da diese regelmäßig mit negativen Konsequenzen verbunden werden, legt sich der Schluß nahe, daß gerade am Neumondstag die Gefahr von Unglück als besonders groß galt.

## 2.6.2 Hurritische Opferlisten und Rituale

Da die hurritischen Opferlisten und -rituale sowohl ein anderes Spektrum wie auch eine differierende Anordnung der Gottheiten dokumentieren, lassen sie auf eine eigenständige hurritische Kulttradition in Ugarit schließen, wobei die weitgehend homogene Abfolge der in ihnen angeführten Gottheiten darauf deutet, daß sie – anders als die ugaritischen Götter- und Opferlisten – eine einzige kanonische Tradition wiedergeben<sup>360</sup>. Allerdings zeigen häufige Ergänzungen der hurritischen Opferlisten in ugaritischer Sprache, ihre Einbettung in ugaritische Opferrituale sowie die Einfügung einiger bedeutender westsemitischer Gottheiten, daß diese hurritische Kulttradition im offiziellen Kult der ugaritischen Bevölkerung aufgegriffen und entsprechend den aktuellen Bedürfnissen modifiziert wurde. Auf eine konstitutive Bedeutung des Mondgottes im kultischen Pantheon der hurritisch geprägten Bevölkerungsgruppen Ugarits läßt schließen, daß der hurritische Mondgott Kušuh, das Pendant des ugaritischen *yrh*, regelmäßig in den hurritischen Opfersequenzen angeführt wird<sup>361</sup>.

<sup>356</sup>Der Mondgott begegnet in den Opferritualen 1.43,11.14; 1.39 // 1.102; 1.108; 1.109. Allerdings ist er in mehreren Opferritualen, die das kultische Pantheon der ugaritischen Königsdynastie bezeugen, nicht angeführt, so z.B. in KTU 1.105; 1.106; 1.112; 1.115; 1.139; 1.161.

<sup>357</sup>Vgl. KTU 1.102,14; vgl. KTU 1.39,19.

<sup>358</sup>Die regelmäßig wiederkehrende Unsichtbarkeit des Mondes rief die Befürchtung hervor, daß der Mondgott für immer in der Unterwelt bleiben müsse, wie z.B. im sumerischen Mythos „Enlil und Ninlil“ zum Ausdruck kommt; die Periode der Unsichtbarkeit des Mondes galt daher in der Gesellschaft Mesopotamiens als Zeit, in welcher die Unterwelt besondere Macht hatte. Dagegen wurde das als Auferstehung des Mondgottes gedeutete Wiedererscheinen der Neumondsichel als Freudentag festlich begangen.

<sup>359</sup>RIH 78 / 14.

<sup>360</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1988.d) 300; Laroche (1968.a) 518: „panthéon hurrite de Ras Shamra“.

<sup>361</sup>Vgl. KTU 1.110,4; 1.116,6.14; 1.125,9; 1.135,4. Dabei zeigen die Opferlisten KTU 1.110, 1.135 sowie Sequenzen in den Opferritualen KTU 1.111 (Z. 4f.9–12) und 1.116 (Z. 11–25)

Da die Götterlisten Kušuh stets gemeinsam mit den Gottheiten *il*, Teššub und Kumarbi nennen, legen sie seine enge Beziehung zu diesen Gottheiten und damit eine analoge Funktion und Bedeutung nahe<sup>362</sup>. Dies wird dadurch bestätigt, daß in einer hurritischen Hymne auf den ugaritischen Hauptgott *il* dieser mit Kušuh sowie mit Kumarbi und Ellil gleichgesetzt wird<sup>363</sup>. Die hurritischen Opferlisten Ugarits zeigen so einen hohen Rang des Mondgottes innerhalb der hurritisch geprägten Bevölkerungsgruppen der Stadt, der in etwa seiner Position innerhalb der Panthea im hethitischen Reich entspricht<sup>364</sup>.

Weiter deuten die Listen auf eine Verbindung des Mondgottes zum ursprünglich mesopotamischen Gott der Weisheit Ea, der mit dem ugaritischen *ktr whss* geglichen wurde, und zum Kriegsgott Aštabi, dem Pendant des ugaritischen *c̄tr*, da er häufig von diesen beiden Gottheiten gefolgt wird<sup>365</sup>. Da Ea in der mesopotamischen Tradition auch als Schöpfergott verehrt wurde<sup>366</sup>, ist seine Verbindung zu Kušuh wohl in der Beziehung beider Gottheiten zur Fruchtbarkeit begründet. Die gemeinsame Anführung des Mondgottes mit dem „Herrn der Palastkapelle“ (in *hmn*) läßt zudem auf seine Verbindung zum ugaritischen Königshaus schließen.

Die große Bedeutung des hurritischen Mondgottes Kušuh zeigt u.a. seine Charakterisierung als „Herr des Entscheids“ (*iwrn przn*) in der Opferliste KTU 1.110<sup>367</sup>, die ihn als Orakelgott charakterisiert, der für die Geschicke der Menschen zuständig ist. Diese Rolle des Mondgottes im Kult Ugarits wird dadurch bestätigt, daß in dem komplexen bilingualen hurritisch-ugaritischen Sühnopfer-ritual KTU 1.111 der ugaritische *yrh* analog als *il prz* eingeführt wird und die

---

deutliche Entsprechungen, wogegen die dem ugaritischen Gott *il* zugeordnete Opferliste KTU 1.125 eine leicht abweichende Zusammensetzung der Gottheiten dokumentiert.

<sup>362</sup>In der Opferliste KTU 1.110 steht der Mondgott zwischen Teššub und Kumarbi, in KTU 1.135, 1.116 und 1.111 folgt der Mondgott unmittelbar nach diesen drei Göttern, wobei in KTU 1.135 und 1.116 zwischen Teššub und Kumarbi die Göttin Šauška eingefügt ist; vgl. KTU 1.110,3–5: *ild . t̄tbd . k̄gd iwrn prznd . kmrbnd*; 1.111,9f.: *ild . t̄tbd . km[rband] k̄gd*; 1.116,13f.: *ild . t̄tbd . t̄utkd . kmrbnd . k̄zgd*; 1.135,2–4: [*xx t̄t*] *bd t̄ukd [kmr]bnd [k̄d]gd*.

<sup>363</sup>KTU 1.128,13–14: *an el an k̄zḡ an kmrb an ell*: „da (ist) El, da (ist) Kušuh, da (ist) Kumarbi, da (ist) Ellil“; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 88; vgl. Laroche (1968.a) 510.515; siehe Kap. I.3.2.2.1.

<sup>364</sup>Die Götterlisten im syrisch-anatolischen Raum werden regelmäßig von dem als Götterkönig verehrten Wettergott Teššub angeführt, gefolgt von Kumarbi, Ea, Kušuh, Simegi, Aštabi und Nubadig. Allerdings ist in den Listen aus Ugarit der ugaritische Hauptgott *il* vorangestellt; zudem begegnet der Mondgott Kušuh hier regelmäßig bereits vor dem Gott Ea; vgl. KTU 1.135,2–5 (1.60,2–4; 1.26,2–3); 1.125,8–11; in KTU 1.110 steht der Mondgott sogar direkt nach Teššub und vor Kumarbi; vgl. KTU 1.110,3–5.

<sup>365</sup>Vgl. KTU 1.116,14f.: *k̄zgd . eyd / āt̄bd*; KTU 1.135,4f.: *k̄gd eyd . āt̄bd*; KTU 1.110,4f.: *k̄zgd iwrn prznd / kmrwnd / eyd . āt̄bd*; 1.125,9–11: *k̄gd āt̄b / iyd̄m ḥzzdm*.

<sup>366</sup>Vgl. z.B. den Mythos „Enki und Ninḫursanga“; siehe Kap. I.3.2.1.1.

<sup>367</sup>KTU 1.110,4: *k̄gd iwrn prznd*; siehe Kap. I.2.4.1.1.

Opferhandlungen seiner Initiative zugeschrieben werden<sup>368</sup>. Die zentrale Bedeutung des Mondgottes in diesem Ritual zeigen zudem die Einfügung des ugaritischen *yrh* zwischen die beiden hurritischen Opfersequenzen des ersten Tages sowie die Ritualanweisungen des dritten Tages in ugaritischer Sprache, die speziell auf die in KTU 1.24 geschilderte Hochzeit des Mondgottpaars Bezug nehmen und das Ziel verfolgen, durch Ersatzopfer an das Mondgottpaar sowie den Gott *il mlk* und den „Zorn des *c<sub>1</sub>ttr*“ den Zorn der Gottheiten von der Bevölkerung Ugarits abzuwenden<sup>369</sup>.

Neben der Anspielung auf die Hochzeit des Mondgottpaars dokumentiert auch die Anführung der Mondgöttin Nikkal direkt nach Kušuḫ die enge Verbindung des Mondgottpaars in diesem bilingualen Ritual<sup>370</sup>. In anderen hurritischen Opferlisten ist die Mondgöttin dagegen an erheblich späterer Stelle, innerhalb einer Sequenz von hurritischen Göttinnen in enger Beziehung zur Fruchtbarkeit und Geburt angeführt<sup>371</sup>, wobei in den beiden ausführlicheren Opferlisten auch die hurritischen Geburtsgöttinnen Ḫudena-Ḫudellura, das Äquivalent der ugaritischen *k<sub>1</sub>rt*, genannt sind<sup>372</sup>.

### 2.6.3 Lunarer Charakter des Kultes

Die Dokumente bezeugen weiter die Ausrichtung des zeitlichen Ablaufs der Opferhandlungen an den verschiedenen Pasen des Mondmonats und legen so eine große Bedeutung des Mondkultes in Ugarit nahe. So sind die Opferzeremonien fast immer in den chronologischen Rahmen des Mondmonats eingefügt, so daß die liturgische Zeit sich im Einklang mit dem Rhythmus des Mondzyklus abspielte<sup>373</sup>. Wichtige kultische Feiern wurden regelmäßig am Neumonds- bzw. am Vollmondtag begangen. Die Beobachtung der verschiedenen Mondphasen und ihre Relevanz für das gesellschaftlich und politische Handeln Ugarits zeigt auch eine astrologische Omensammlung, die zugleich den Neumond als Zeit besonderer Gefährdung herausstellt<sup>374</sup>.

<sup>368</sup>KTU 1.111,1: *il prz lmd*: „der Gott des Entscheids hat zur Kenntnis gegeben“; siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>369</sup>Vgl. KTU 1.111,17–24; siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>370</sup>KTU 1.111,5f.

<sup>371</sup>KTU 1.135,22f; 1.116,21; 1.110,12; in KTU 1.125 fehlt sie ganz. Dies zeigt, daß die enge Verbindung der beiden Mondgottheiten in KTU 1.24 eine spezifische Tradition dokumentiert.

<sup>372</sup>Allerdings sind sie deutlich getrennt vom Mondgott und auch von der Mondgöttin; vgl. KTU 1.116,20; 1.135,11.

<sup>373</sup>Vgl. Xella (1982) 323.

<sup>374</sup>Vgl. RIH 78 / 14.



## Kapitel 3

# Der Mondgott in Hymnen und Beschwörungen

### 3.1 Ugaritische Hymnen und Beschwörungen

#### 3.1.1 Ugaritische Hymnen und Gebete

##### 3.1.1.1 Liturgischer Text mit Segensformel für den König (KTU 1.108)

Die im „Ritual der Sterngötter“ (KTU 1.43) dokumentierte enge Verbindung zwischen der Sonnengöttin *špš* und dem Mondgott *yrh* zeigt auch ein liturgischer, im Haus des „Prêtre Hourrite“ gefundener Text<sup>1</sup>, der die beiden Astralgottheiten in der abschließenden Segensformel nebeneinander anführt<sup>2</sup>.

Die deutlichen Analogien zur Anrufung der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie KTU 1.161<sup>3</sup> zeigen die enge Verbindung dieses Textes zum Königshaus und lassen darauf schließen, daß er ebenfalls dem Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie zuzuordnen ist. Darauf deutet auch die zentrale Rolle des Gottes *rpu*, der hier als *mlk cIm*: „König der Unterwelt“ vorgestellt

---

<sup>1</sup>Die Aufbewahrung der Tafel im Raum 10 dieses Hauses zeigt ihre Relevanz für den in Ugarit aktuell praktizierten Kult; vgl. Courtois (1988) 4–10.

<sup>2</sup>Der Text besteht aus zwei unterschiedenen Teilen: einer Anrufung bestimmter Gottheiten und einem anschließenden Segensspruch. Allerdings ist die linke untere Ecke abgebrochen, so daß etwa ab der Mitte des Textes die unteren Zeilen der Vorderseite bzw. die oberen der Rückseite nur teilweise erhalten sind; der erhaltene Teil der Rückseite (Z. 18–27) wird jedoch allgemein als Segen für den ugaritischen König gedeutet. Zu KTU 1.108 vgl. Nougayrol (1968.a) 551–554; Ribichini / Xella (1979) 145–158; Dietrich / Loretz (1980.b) 171–182; Pardee (1988.a) 75–118.

<sup>3</sup>In KTU 1.161 werden mehrere der *rpum*, darunter die Könige Ammištamru und Niqmaddu von Ugarit (Z. 11–12), angerufen; analog zu KTU 1.108 verfolgt die Beschwörung das Ziel, dem gegenwärtig regierenden König *cAmmurapi* und der Stadt Ugarit Wohlergehen zu gewährleisten (Z. 31–34).

wird<sup>4</sup>, zudem die Nennung des Götterpaares *gtr w yqr*<sup>5</sup> und der als Schutzgöttin des Königs charakterisierten Göttin *ʿnt gtr*<sup>6</sup>. Der genaue Charakter des Textes ist jedoch umstritten; so wird er z.B. als Hymne, (Begräbnis-)Liturgie oder Ritual gedeutet<sup>7</sup>.

Der Text wird beschlossen durch eine Segensformel, welche dem ugaritischen König durch die Vermittlung des Gottes *rpu* Kraft und Erfolg gewährleisten soll und deren öffentliche Tragweite die Nennung des Namens „Ugarit“ zeigt<sup>8</sup>. Diese Formel, die die „Tage der *špš* und des *yrḥ*“ parallel zu der „Lieblichkeit der Jahre des *il*“ nennt<sup>9</sup>, soll dem ugaritischen König neben Kraft, Macht und Autorität auch „göttlichen Glanz“ vermitteln<sup>10</sup> und zeigt so die

<sup>4</sup>Diese Gottheit wird gleich zu Beginn sowie im weiteren Verlauf des Textes noch mehrmals angerufen: KTU 1.108,1: [*xx*]*n yšt rpu mlk ʿlm*; vgl. Z. 19f. 21. Sein Prädikat legt nahe, daß er hier als König der *rpu*m, der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie, fungiert; vgl. KTU 1.20; 1.161; so bedeutet der Terminus *ʿlm* in Ugarit wie in den semitischen Sprachen neben „Ewigkeit“ auch „Unterwelt“ und „Grab“; vgl. KTU 1.5 II 12; 1.106,27–30. Zu KTU 1.108 vgl. Caquot (1989) 111; Dietrich / Loretz (1992) 69; del Olmo Lete (1986.c) 89f.

<sup>5</sup>KTU 1.108,1f.: *w yšt [il]gtr w yqr*. Da Yaḩarum als Gründer der ugaritischen Königsdynastie galt, der im 19. Jh. v. Chr. das Königreich Ugarit gründete und dessen dynastisches Siegel weiterhin von den Königen Ugarits verwendet wurde (vgl. RS 16.145), wird dieses Paar häufig als Prototyp der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie gedeutet; vgl. KTU 1.113,26: *il yqr*; 1.166,13: *rpi yqr*; vgl. del Olmo Lete (1986.c) 89–91; Caquot (1976) 299; Ribichini / Xella (1979) 155; Pardee (1988.a) 81.87–89.92f.; Dietrich / Loretz (1980.b) 174f.179.; dies. (1981) 69–74.

<sup>6</sup>KTU 1.108, 6: *w tšt ʿnt gtr bʿlt mlk bʿlt bḩtm drkt bʿlt šmm rmm* : „und es möge sich setzen / trinken die *ʿnt gtr*, die Herrin des König(tum)s, Herrin der Herrschaft, Herrin des hohen Himmels“; vgl. Dietrich / Loretz (1980.b) 174; gegen del Olmo Lete (1986.c) 90. Die Nennung der Gottheiten *gtr* und *ʿnt* deutet auf eine enge Beziehung dieses Textes zum Opferitual des königlichen Ahnenkultes im Tempel der Sterngötter, da dort zwei *gtrm* genannt werden, denen jeweils eine *ʿnt* zugeordnet ist; vgl. KTU 1.43,11–13.14–16.

<sup>7</sup>Dietrich / Loretz (1980.b, 171f.) deuten den Text als Hymne; del Olmo Lete dagegen als königliche Liturgie, welche die Divinisierung des hier als *rpu mlk ʿlm* bezeichneten verstorbenen Königs zelebriert; vgl. ders. (1992) 139; ders. (1986.c) 89–91. Nach Pardee (1988, 118) äußert der Beter des Textes, vermutlich der ugaritische König, nach der Einladung der chthonischen Gottheiten zu einem Festmahl seine Bitte an die zuständige Gottheit (allerdings ist dieser Teil des Textes verloren) und erhält abschließend das Versprechen des göttlichen Segens.

<sup>8</sup>KTU 1.108,23.b–26.a: *l rfp]i arš ʿzk dmrk lank ḩtkk nmrtk b tk ugrt*: „Aux rapa’ūma de la terre (sera) ta force, ta protection, ta puissance, tes soins paternels, ta splendeur divine, au sein d’Ougarit“; zit. n. Pardee (1988.a) 82. Die deutliche Analogie zu der dem König Niqmaddu gewidmeten Beschwörung der *rpu*m (KTU 1.161) sowie die zentrale Rolle des Gottes *rpu* legen als Adressat des Segens den ugaritischen König nahe; vgl. Caquot (1989) 112. Nach Pardee erfolgt der Segen an den König vom Gott *bʿl* durch die Vermittlung des chthonischen Gottes *rpu*, der als Mittler zwischen den großen Gottheiten des ugaritischen Pantheons und dem König fungiert; er ergänzt die Z. 18: [*tštk y’a]rš l bʿl*: „[Ton succès il (Rāpi’u !) deman]dera à Ba’lu“; vgl. ebd. 112–114.118.

<sup>9</sup>KTU 1.108,26–28: .. *b tk ugrt l ymt špš w yrḥ w nʿmt šnt il*. Möglich ist auch die Deutung des Terminus *nʿmt* als Adjektiv im superlativischen Sinn; vgl. Pardee (1988.a) 82. 116f.: „Et (pour) les meilleures années de ‘Ilū“.

<sup>10</sup>Vgl. KTU 1.108,24f.: „[Par la main de] Rāpi’u ... sera ta force, ta protection, ta puissance,

enge Verbindung zwischen Licht und Lebensfülle. Da der leuchtende Glanz in Ugarit wie in den Literaturen des Alten Orients das charakteristische Attribut der beiden Astralgöttheiten Sonne und Mond bildet<sup>11</sup>, könnte die Segensformel darauf deuten, daß die beiden Astralgöttheiten in der ugaritischen Vorstellung ebenfalls die Funktion besaßen, Wohlergehen, Fruchtbarkeit und Lebensfülle zu gewährleisten<sup>12</sup> und zugleich als Garanten für die – im König repräsentierte – Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung galten<sup>13</sup>.

Die Formel, daß die Tage des Königs lang sein sollen wie die Tage der Sonne und des Mondes, bildet in der altorientalischen Literatur eine gebräuchliche Segensformel für den König, die auf den ewigen Bestand der beiden großen Gestirne Bezug nimmt, um auszusagen, daß seine Dynastie immerwährend bestehen bleiben soll. So begegnet die Anführung von Sonnen- und Mondgott als Garanten für die Beständigkeit der Königsherrschaft z.B. auch in einer sumerischen und der parallelen akkadischen Königsinschrift sowie in einer Inschrift aus der assyrischen Periode<sup>14</sup>. Auch in den nordwestsemitischen Literaturen und im Alten Testament werden die beiden Astralgöttheiten Sonne und Mond

tes soins paternels, ta splendeur divine“; zit. n. Pardee (1988.a) 82. Der Terminus *nmrt* bildet vermutlich eine Entlehnung aus dem Akkadischen, entweder von *namirtu*: „Helle“: AHW I, 770; vgl. CAD 11 I, 229: „brightness, lightness“, oder von *namurratu*: „furchterregender Glanz“: AHW I, 730; vgl. CAD 11 I, 253: „numinous splendor emanating from gods, kings, and things divine and royal“.

<sup>11</sup> So trägt der Mondgott in KTU 1.24 regelmäßig das Epitheton *nyr šmm*: „Leuchte des Himmels“, die Sonnengöttin *špš* heißt analog „Leuchte der Götter“, was auf eine Verbindung zwischen Glanz und Fruchtbarkeit deutet. Auch in der hethitischen Tradition werden Sonnen- und Mondgöttheit als „Leuchten des Himmels“ beschrieben (CTH 364,7). In der Tradition Mesopotamiens waren „Glanz“ und „Licht“ untrennbar mit der Vorstellung von lebenspendender Nässe und Fruchtbarkeit verbunden, vgl. z.B. *ḫanābu* „strahlen“, „an Überfluß zunehmen“ (bezogen auf die Vegetation): CAD 6, 75f.; vgl. *ḫelā*: „glänzen“, „fröhlich sein“ bzw. „sich lieben, Geschlechtsverkehr haben“: CAD 6, 169; AHW I, 339. Dabei galt der Mondgott in besonderer Weise für die Fruchtbarkeit des Landes wie auch die der Menschen zuständig; vgl. Tallquist (1938) 446; Hall (1988) 225.

<sup>12</sup> Auf diese Verbindung deutet auch, daß im hymnischen Epilog des ersten Teils von KTU 1.24 (Z. 37–39) die beiden Mondgöttheiten aufgefordert werden, sich gegenseitig zu beleuchten; siehe Kap. I.5.3.5 u. I.5.5.1.5.

<sup>13</sup> Ähnlich verweist auch im *aqht*-Epos die Göttin *ˁnt* auf das regelmäßige Sich-selbst-Erneuern des Mondgottes *yṛh*, um zu unterstreichen, daß die Dinge ihren gewünschten Gang weitergehen werden; vgl. KTU 1.18 IV 9–11; siehe Kap. I.4.2.1. Dies läßt den Schluß zu, daß die mit regelmäßiger Sicherheit zu beobachtende Zunahme des Mondes als Garantie für die Sicherheit und Beständigkeit der Weltordnung gesehen wurde.

<sup>14</sup> Vgl. die sumerische Version der Bauinschrift des Samsu-iluna von Babylon: *nam.ti dNanna dUtu.bi.gim.nam gi16.sa.aš.ag.a nam.a.ni.èš mu.ni.in.tar.ri.eš*: „(May the gods) determine for him life as eternal as the moon and the sun“; zit. n. Paul (1972) 353f.; vgl. Poebel (1933–34) 244, col. III, 20–24; vgl. die akkadische Version (YOS 9, 35, pl. XIII 148–54): *šulmam u balāṭam ša kima šin u šamaš ana qištim liqšūšum ana širiktīm lišrikūšum*: „may they (the gods) grant him as a gift and bestow upon him as a present health and life eternal as the moon and sun“. Dieser Topos findet sich auch in einer Inschrift aus der Assyrischen Periode: *adi Šin*



als Garanten für die Beständigkeit der Königsherrschaft genannt<sup>15</sup>. Dies zeigt die Beschreibung des dauernden Bestands einer Königsherrschaft im Bild der Sonne und des Mondes als gebräuchlichen Topos der altorientalischen Literaturen.

Daß Sonnengöttin und Mondgott hier gemeinsam mit dem höchsten Gott des ugaritischen Pantheons *il* als Garanten für das Wohlergehen des Königs genannt werden, deutet auf ihre analoge Funktion sowie ihre enge Beziehung zu *il* und läßt zudem auf ihre enge Verbindung zur ugaritischen Königsdynastie und ihre konstitutive Bedeutung im Kult Ugarits schließen. Die Nennung der Sonnengöttin *špš* vor dem Mondgott *yrh* zeigt aber ihre Vorrangstellung in der ugaritischen Vorstellung, wie sie auch aus weiteren Dokumenten Ugarits zu erschließen ist<sup>16</sup>, im Unterschied zur Überordnung des Mondgottes vor dem Sonnengott in der mesopotamischen Tradition<sup>17</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß in der zweiten Hälfte des 2. Jt.s im Raum Syrien-Palästina die Sonnengottheit an Bedeutung gewann und die ehemalige Vorrangstellung des Mondgottes zurückdrängte. Die ugaritischen Dokumente könnten so eine Umbruchsituation reflektieren, in welcher der in der mesopotamischen Tradition des 3. und 2. Jt.s dokumentierte Vorrang der Mondgottheit durch die Sonnengottheit abgelöst wurde.

### 3.1.1.2 Anrufung von Schutzgottheiten des Palastes (KTU 1.123)

Der Mondgott *yrh* begegnet auch in einem Dokument, das eine hymnische Anrufung mehrerer Gottheiten enthält<sup>18</sup> und in einer engen Beziehung zur uga-

*u šamaš ina šamê da-[ru-u]-ni ... ana dūr [dār] li-pe-lu ma-a-tu*: „As long as the moon and the sun stay firmly in the sky ... may they rule over the country forever“; zit. n. Paul (1972) 354.

<sup>15</sup>Vgl. die phönizischen Azitawada-Inschrift: KAI 26 VI A 2f. (= C 5–7): *šm ʾztwd ykn lʿlm km šm šmš wyrh*: „Der Name des 'ZTWD möge bestehen in Ewigkeit, so wie der Name von Sonne und Mond“; vgl. KAI 6 II 35f.38; siehe Kap. II.2.3; vgl. Jer 31,35f.; Ps 89,37f.; Ps 72,5; vgl. Greenfield (1971) 266f.; Blau / Greenfield (1970) 13; Avishur (1975) 30f.; ders. (1984) 16.46.139–141.145.547f.577; Paul (1972) 354; siehe Kap. II.5.2.1.

<sup>16</sup>Auch im Ritual im Tempel der Sterngötter wird *špš* vor *yrh* genannt; vgl. KTU 1.43,11. 14. Auf eine generelle Überordnung der Sonnengöttin *špš* vor dem Mondgott *yrh* läßt weiter schließen, daß diese in der Literatur Ugarits weit häufiger begegnet als der Mondgott; ihre große Bedeutung im Kult der Königsdynastie zeigen zudem ihre zentrale Rolle in den Schlangenbeschwörungen (KTU 1.100; 1.107), ihre Position im *b<sup>c</sup>l-mot*-Zyklus, ihr Epitheton *nrt ilm*, ihre Anführung als *špš<sup>c</sup>lm* direkt nach dem Gott *b<sup>c</sup>l* in einem Brief an den ugaritischen König (KTU 2.42,6f.) sowie ihre enge Verbindung zu der *rpum*-Tradition; vgl. Schmidt (1995) 1102.

<sup>17</sup>Dort gilt der Mondgott als Vater des Sonnengottes; auch in den o.g. Formeln wird er stets vor dem Sonnengott genannt. Dagegen zeigt die o.g. phönizische Azitawada-Inschrift aus der Zeit ca. 720 v.Chr. die Vorrangstellung des Sonnengottes, ebenso die analogen Formeln des Alten Testaments; s.o.

<sup>18</sup>KTU 1.123 (= RS 24.271); vgl. Virolleaud (1968) 584. Auf den Charakter des Textes als hymnische Anrufung bzw. Gebet deutet, daß v.a. zu Beginn und am Ende mehrmals der Ruf

ritischen Königsdynastie, vermutlich speziell zum königlichen Ahnenkult zu sehen ist<sup>19</sup>. Hier wird er in zwei verschiedenen Manifestationen angeführt; zunächst als *yrh wksa*, in der folgenden Zeile als *yrhm kty*<sup>20</sup>. Die Form *yrh wksa* ist vermutlich zu deuten als Doppelname, gebildet aus dem Namen des Mondgottes *yrh* und seinem Epitheton *ksa*, verbunden durch die Kopula *w*, der den Mondgott in seiner Manifestation als „Vollmond“ bezeichnet<sup>21</sup>. In der folgenden Zeile begegnet die Form *yrhm kty*, die nun seine Manifestation als Neumond bezeichnet, wie sie auch in zwei auf den Totenkult bezogenen Opfersequenzen angeführt ist<sup>22</sup>. Daß der Mondgott in dieser eng auf den königlichen Ahnenkult bezogenen hymnischen Anrufung verschiedener Gottheiten in zwei Manifestationen angeführt wird, läßt auf seine konstitutive Bedeutung im Ahnenkult der ugaritischen Königsdynastie schließen und legt seine Funktion als eine der Schutzgottheiten des Königshauses nahe. Zudem zeigt seine Nennung als „Vollmond“ (*yrh wksa*) und „Neumond“ (*yrh kty*) die zentrale Rolle gerade der Vollmonds- und Neumondstage im kultischen Leben Ugarits, wie sie auch aus dem zeitlichen Ablauf der Rituale hervorgeht<sup>23</sup>.

Auf eine besondere Bedeutung des Mondgottes in dieser Anrufung deutet weiter, daß einige Zeilen später noch eine Doppelgottheit *ngh w srr* genannt ist, die vermutlich ebenfalls auf das Leuchten des Mondes Bezug nimmt, da

---

*šlm*: „Heil“ begegnet; vgl. KTU 1.123,1–3: [*šlm*] *ab w ilm [w]šlm šlm i[l] [š]lm il šr*: „[Heil], Vater und Götter! [Und] Heil, Heil, *i[l]*! Heil, Gott *šr* ...“; vgl. Z. 29–31. Vgl. del Olmo Lete (1992) 47–49; Xella (1981) 218; Dietrich / Loretz / Sanmartín (1995) 135: „prayer, liturgy?“. Der Fundort der Tafel im Raum 10 im Haus des „Prêtre Hourrite“ zeigt ihren Gebrauch im aktuellen Kult Ugarits und die enge Verbindung zur Königsdynastie.

<sup>19</sup>So werden am Schluß des Dokuments neben *il bt*: „(Schutz-)Gott / Götter des Palastes“, der Unterweltsgott *ršp*, die *inš ilm* und die *hstm* angerufen; vgl. KTU 1.123,29–31: *šlm il bt šlm il hš[t]m ršp inš ilm*. Zu *il bt* vgl. Xella (1981) 222: „genio tutelare del complesso sacro“, analog zu akkad. *ilu bīti*; *il hštm* begegnet ebenfalls im *krt*-Epos zur Bezeichnung der verstorbenen Familienmitglieder des Königs; vgl. KTU 1.16 I 3f. par.; vgl. ebd. 222: „il dio della tomba / fossa“; del Olmo Lete (1992) 230: „los dioses del mausoleo“; vgl. akk. *haštu*: „Loch, Grube“: AHw I, 334; zu *inš ilm* als divinisierte Ahnen der Königsdynastie; siehe Kap. I.2.3.4.1.

<sup>20</sup>KTU 1.123,6–7: *yrh wksa / yrhm kty*.

<sup>21</sup>Siehe Kap. I.2.3.4.1. Die Bezeichnung ist analog zu den Doppelnamen *ktr whss* (KTU 1.123,9) oder *nkl wib* (KTU 1.24,1.37) gebildet; sie entspricht dem Charakter dieses Dokuments, das eine deutliche Vorliebe für Doppelgottheiten zeigt.

<sup>22</sup>Vgl. KTU 1.102,14; 1.39,19. Da diese beiden Opferlisten eng auf den königlichen Totenkult bezogen sind und der Mondgott als *yrh kty* dort in unmittelbarem Zusammenhang mit chthonischen Gottheiten angeführt wird, legt sich die Deutung als „Neumond“ nahe, der in den verschiedenen altorientalischen Kulturen in einer besonders engen Verbindung zur Unterwelt gesehen wurde; siehe Kap. I.2.3.4.1. Del Olmo Lete (1992, 230) deutet *yrhm* als Dual: „los dos Yarhu de los casitas“. Dies könnte zwar auf die „beiden Hörner“ der Mondsichel anspielen und damit den Neumond bezeichnen, so wie in Ebla der Mondgott im Dual als die „zwei Suinu“ belegt ist, aufgrund der Form *yrh kty* in KTU 1.39 und 1.102 ist jedoch die Deutung als suffigiertes enklitisches *-m* vorzuziehen.

<sup>23</sup>Siehe Kap. I.2.5.1.

*ngh* einen gemeinsemitischen Terminus für „leuchten“ bildet und auch *srr* auf einen engen Bezug zum Mond(gott) deutet<sup>24</sup>.

### 3.1.2 Ugaritische Beschwörungen

Die Zuordnung eines Textes zu dieser Gattung ist häufig problematisch, besonders die Abgrenzung zwischen den Gattungen „Mythos“ und „Beschwörung mit mythisch-erzählender Einleitung“, da mehrere der Beschwörungen bzw. Beschwörungsrituale einen längeren mythisch-erzählenden Teil enthalten, der zu einer abschließenden Beschwörungsformel bzw. Ritualanweisung hinführt; diese Texte werden hier daher ebenfalls unter der Rubrik „Beschwörung“ behandelt<sup>25</sup>. Der Unterschied dieser „para-mythologischen“ Texte zu den ugaritischen Mythen und Epen liegt v.a. darin, daß sie eng auf den aktuell praktizierten Kult bezogen und damit von praktischer Relevanz für das Alltagsleben der ugaritischen Bevölkerung waren<sup>26</sup>, was auch ihr Fundort im Haus des „Prêtre Hourrite“ zeigt<sup>27</sup>.

#### 3.1.2.1 Schlangenbeschwörung KTU 1.100

Der Mondgott *yrh* begegnet zunächst in der Dichtung KTU 1.100, einer Beschwörung gegen Schlangengift mit vorangestellter mythischer Erzählung<sup>28</sup>. Der Text beschreibt, wie eine weibliche Gottheit, die als *um phl phlt*: „Mutter von Hengst und Stute“ vorgestellt wird, ihre Mutter, die Sonnengöttin *špš* auf-

<sup>24</sup>Vgl. hebr. *nāgah*: „leuchten, strahlen“; *nōgah*: „heller Schein, Glanz“: Gesenius / Buhl (1962) 483. Analog trägt *yrh* in KTU 1.24 das Epitheton *nyr šmm*. Auf die Beziehung des Terminus *srr* zum Mond deutet, daß der arabische Ausdruck سَرَارُ الشَّهْرِ *sarār al-šahr* „die letzte Nacht des Mondmonats“ bezeichnet; vgl. Wehr (1976) 368; de Moor (1970) 315; Xella (1981) 220; gegen Astour (1966) 282: „to rebel“.

<sup>25</sup>Analog sind in der Tradition Mesopotamiens Beschwörungen häufig mit einer längeren mythisch-erzählenden Einleitung kombiniert, die zu der im folgenden zu praktizierenden Beschwörungshandlung hinführt, vgl. z.B. die populäre Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes; siehe Kap. I.4.1.1.

<sup>26</sup>Da diese Texte mythologische Elemente enthalten, aber auf einen praktischen Zweck, den Gebrauch im Alltagsleben, bezogen sind, sind sie mit Pardee (1988.a) als „paramythologische Texte“ zu klassifizieren.

<sup>27</sup>Im Raum 10 dieses Hauses wurden u.a. die beiden Schlangenbeschwörungen KTU 1.100 und 1.107, das *mrzḥ* des *il* (KTU 1.114) sowie zahlreiche z.T. beschriebene Lebermodelle gefunden; vgl. Courtois (1988) 4–10.

<sup>28</sup>Zu KTU 1.100 vgl. v.a. Virolleaud (1968) 573–578.580; Dietrich / Loretz / Sanmartín (1975.e) 121–126; Dietrich / Loretz (1980) 155–170; Lipiński (1974) 169–74; Gaster (1975) 33–51; Bowman / Coote (1980) 135–139; Pardee (1978) 73–108; ders. (1988.a) 193–226; weitere Lit. s. ebd. 194f.; gegen Tsevat (1979) 767, der den Charakter als Beschwörung bestreitet. Der Fundort der Tafel im Haus des „Prêtre Hourrite“ zeigt ihre Verwendung im aktuellen Kult Ugarits.

fordert, verschiedene Gottheiten des ugaritischen Pantheons aufzusuchen und sie zu bitten, das Schlangengift zu vernichten. Durch die Vorstellung der Göttin als Pferd („Mutter von Hengst und Stute“) könnte die Dichtung zugleich auf eine enge Verbindung zur ugaritischen Königsdynastie deuten, da Pferde exklusiv der Königsfamilie vorbehalten waren<sup>29</sup> und damit besonders das kultische Pantheon des Königshauses dokumentieren.

Dabei wendet sich die Sonnengöttin an die Götter *il*, *b<sup>c</sup>l*, *dgn* *ttl*, *<sup>c</sup>nt w a<sup>tr</sup>t*, *yrh*, *ršp*, *<sup>c</sup>ttrt mrh*, *zz w km<sup>t</sup>*, *mlk*, *ktr w hss*, *šhr w šlm* und *hrn*. Dieses Spektrum der hier angeführten Gottheiten unterscheidet sich deutlich von dem der ugaritischen Pantheonlisten<sup>30</sup>. So spielt hier der in der ugaritischen Literatur kaum genannte Gott *hrn* eine zentrale Rolle<sup>31</sup>, auch weitere in der Literatur Ugarits nicht genannte Gottheiten werden hier angeführt<sup>32</sup>. Zudem besaßen einige der hier genannten Gottheiten in der zweiten Hälfte des 2. Jt.s v.Chr. eine große, überregionale Bedeutung im Raum Syrien-Palästinas, so z.B. Dagan von Tuttul oder Aštarte von Mari. Dies läßt darauf schließen, daß hier die Gottheiten angeführt sind, die im aktuell praktizierten Kult Ugarits eine große Bedeutung besaßen, wozu auch der Mondgott *yrh* gehörte. Da Schlangengift eine tödliche Bedrohung darstellte, legt sich zudem der Schluß nahe, daß hier besonders Gottheiten mit chthonischen Aspekten genannt sind<sup>33</sup>, was die enge Verbindung des Mondgottes zur Unterwelt bestätigt. Direkt nach *yrh*, der hier an fünfter Stelle von 12 angeführten Gottheiten begegnet, wird der Unterweltsgott *ršp* angeführt, was auf eine enge Beziehung der beiden Gottheiten zueinander deutet, in Analogie zur mesopotamischen Tradition<sup>34</sup>.

Die angeführten Gottheiten werden jeweils einem bestimmten – mit ihrem Kultzentrum identischen – Ort zugeordnet. Obwohl der Mondgott eine am Himmel zu sehende Astralgottheit ist, ist für ihn hier ein konkreter Ort auf der Erde angegeben, während das Götterpaar Morgen- und Abendstern (*šhr w*

<sup>29</sup>KTU 1.100,1: *um p<sup>h</sup>l p<sup>h</sup>lt*. Daß Pferde, die zugleich als Reittiere der Götter galten, im exklusiven Besitz der Königsfamilie waren, geht v.a. aus ikonographischen Darstellungen hervor; vgl. KTU 4.790,16f.; vgl. Pardee (1985); Yon (1990) 332f.; dies legt den Einsatz der Beschwörung speziell im Kult des Königshauses nahe, zumal Schlangen gerade für Pferde eine besondere Bedrohung darstellten.

<sup>30</sup>Daß der ugaritische Hauptgott *il* zuerst genannt wird, gefolgt von *b<sup>c</sup>l* und *dgn*, entspricht zwar den ugaritischen Pantheonlisten (KTU 1.47; 1.118), die danach angeführten Gottheiten differieren aber deutlich; siehe Kap. II.2.2.

<sup>31</sup>Der Gott *hrn* begegnet lediglich in der Schlußpassage des *krt*-Epos (KTU 1.16 VI 55); weiter (neben KTU 1.100) in der Schlangenbeschwörung KTU 1.107,38, in der Beschwörung KTU 1.82,27. 41 und dem Nekromantieprotokoll KTU 1.124,6.

<sup>32</sup>So das Götterpaar *zz w km<sup>t</sup>* und der Gott *mlk*.

<sup>33</sup>So galten z.B. der direkt nach *yrh* genannte Gott *ršp* wie der Gott *mlk* und der Gott *hrn* als Unterweltsgötter; auch die Götter *il*, *b<sup>c</sup>l*, *dgn* und *<sup>c</sup>ttrt* besaßen deutlich chthonische Aspekte.

<sup>34</sup>Auch in der analogen Götterliste der Schlangenbeschwörung KTU 1.107 ist der Mondgott unmittelbar mit *ršp* verbunden: vgl. Z. 15: *yrh w ršp jisp hmt*; siehe Kap. I.3.1.2.2.

šlm) ausdrücklich dem Himmel zugeordnet wird<sup>35</sup>; als sein Wohnsitz wird ein Ort *lrgt* genannt, der vermutlich ein tatsächliches Zentrum seiner Verehrung dokumentiert, im Unterschied zur Stadt *ablm*, die in einer Passage des *aqht*-Epos als Wohnort *yrh*s angegeben ist<sup>36</sup>. Allerdings ist dieser Wohnort des *yrh* noch nicht identifiziert<sup>37</sup>. In den Dokumenten aus Ebla ist ein Ort Larugatu, der mit dem hier genannten Ort *lrgt* identisch sein könnte, als eines der Kultzentren des Gottes *NI.da.KUL* belegt<sup>38</sup>. Evtl. könnte *lrgt* auch eine Fehlschreibung für *ugrt* darstellen, da sich die Zeichen *l* und *u* kaum unterscheiden<sup>39</sup>, was die explizite Bindung des *yrh* an Ugarit zeigen würde.

Da am Ende der mythischen Erzählung die Hochzeit des Gottes *hrn* mit der Göttin *um phl phlt* angedeutet wird, indem *hrn* den geforderten *mhr* („Brautpreis“) zahlt, könnte die Komposition wegen ihrer Kombination von Schlangenbeschwörung und Hochzeit evtl. auch als Text zur Sicherung der Fruchtbarkeit zu deuten sein<sup>40</sup>. Auf einer Verbindung der Dichtung zur Fruchtbarkeit könnten auch die Nennung des Schlangengiftes wie die Forderung von Schlangen als *mhr* deuten, da Schlangen in den altorientalischen Kulturen in einer engen Beziehung zur Fruchtbarkeit gesehen wurden; so galt die Schlange z.B. im anatolischen Raum wie in Ugarit als Symboltier der altsyrischen Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara<sup>41</sup>. Auf eine Beziehung zwischen der Bekämpfung von Schlangengifts und der Gewährleistung einer glückli-

<sup>35</sup>KTU 1.100,52: *°m šhr w šlm šmmh*.

<sup>36</sup>KTU 1.100,25f.: *°m yrh lrgth*: „...zu *yrh* nach *lrgt*. Da der eng auf den aktuell praktizierten Kult Ugarits bezogene Text noch weitere im 2. Jt. v.Chr. populäre Gottheiten mit ihren Kultzentren anführt, z.B. *dgn* von Tuttul (*ttl*: Z. 15); *ktr whss* in Kreta (*kptr*: Z. 46) *°ttrt* von Mari (*mr*: Z.34a, li. Rand), legt dies nahe, daß *lrgt* den tatsächlichen Kultort des Mondgottes, *ablm* dagegen einen fiktiven, aus literarischen Gründen genannten Ort bildet, zumal die Dichtung auf eine alte außerhalb Ugarits liegende literarische Tradition zurückgeht; siehe Kap. I.4.2.1.

<sup>37</sup>Der Ort muß nicht innerhalb des ugaritischen Staatsgebietes liegen; so zeigt die Wohnortsangabe der Gottheiten die engen Verbindungen Ugarits zum Gebiet am Mittleren Euftrat (*dgn* von Tuttul, *°ttrt* von Mari) sowie zum Mittelmeerraum (*ktr whss* in Kreta). Im *krt*-Epos begegnet zudem die „*°ttrt* von Tyrus und Sidon“ (KTU 1.14 IV 35f.38f.).

<sup>38</sup>Der Ort begegnet in den Dokumenten Eblas in der Schreibung (*l)a-ru]2-g / ka-tū<sup>ki</sup>*; vgl. *d<sup>ni</sup>-da-kul-a-ru<sup>x</sup>-kà-tū<sup>ki</sup>*; vgl. Pettinato (1979) 210; vgl. MEE II 362; ARET III 315; 327. Nicht haltbar ist jedoch die Hypothese Lamberts (1984, 43f.), der aus der Gleichsetzung dieses Ortes mit dem Wohnort *lrgt* des *yrh* die Identifizierung des Gottes *NI.da.KUL* mit *yrh* ableitet.

<sup>39</sup>So begegnet in KTU 1.119,10 die Fehlschreibung *lrgt* für *ugrt*; vgl. Dietrich / Loretz (1980.a) 160. Allerdings muß hier zusätzlich eine versehentliche Metathese der ersten beiden Zeichen angenommen werden.

<sup>40</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1980.a) 166.168: „die Tochter der Sonne ... gleicht ... ihrer Mutter Sonne mit ihrer allumfassenden Bedeutung für die Fruchtbarkeit und das Leben“. Dagegen sieht Pardee (1988, 225) das Ziel des Textes darin, die Macht des Unterweltsgottes *hrn* einzuschränken und die durch die Schlangen verursachte Bedrohung, v.a. für die Pferde der ugaritischen Königsdynastie, zu beseitigen.

<sup>41</sup>Vgl. KTU 1.115,2: *l ušhry hlmz*: „für Ušhara, die Schlange“. Diese Göttin stand in einer engen Verbindung zum Mondgott, mit dem sie v.a. in den Fluch- und Eidesformeln eng ver-

chen Geburt könnte auch deuten, daß in Assyrien das gleiche Heilmittel gegen Schlangengift wie bei Geburtsschwierigkeiten verwendet wurde<sup>42</sup>. Die Nennung des Mondgottes *yrh* könnte so nahelegen, daß er, ebenso wie die anderen genannten Gottheiten, in einer Verbindung zu Hochzeit und Fruchtbarkeit gesehen wurde.

Da Schlangengift eine tödliche Bedrohung darstellte, läßt die Anführung des *yrh* unter den Gottheiten, die zur Bekämpfung des Schlangengiftes aufgesucht werden, zudem auf seine enge Beziehung zur Unterwelt schließen, zumal auch die anderen angeführten Gottheiten deutlich chthonische Aspekte besitzen. Der enge Bezug der Beschwörung zum Kult der ugaritischen Königsdynastie könnte weiter nahelegen, daß *yrh* wie die anderen genannten Gottheiten zum konstitutiven Kern der im kultischen Pantheon des Königshauses verehrten Gottheiten gehörte.

### 3.1.2.2 Schlangenbeschwörung KTU 1.107

Aufschlußreich ist auch eine weitere Beschwörung gegen Schlangengift, in der die Sonnengöttin *špš* sowie eine Reihe anderer Götter angerufen werden, das Gift vom Land zu entfernen<sup>43</sup>. Die nahezu identische Aufzählung der angerufenen Gottheiten in KTU 1.100 und 1.107<sup>44</sup> und der analoge Aufruf zur Bekämpfung des Schlangengiftes zeigen die enge Verwandtschaft zwischen diesen beiden Texten.

Hier wird der Mondgott *yrh* in der paarweise angeordneten Anrufung der Gottheiten gemeinsam mit *ršp* angeführt (*yrh w ršp*), was seine enge Verbindung zu diesem Pest- und Unterweltsgott bestätigt<sup>45</sup>. Dies deutet darauf, daß beide Gottheiten ähnliche Charakterzüge besaßen und der Mondgott in Uga-

knüpft ist, wobei als Sanktion häufig die Vernichtung der Nachkommenschaft angegeben ist; vgl. Prechel (1996) 187; siehe Kap. I.6.2.1.

<sup>42</sup>So wird ein Trank aus der Heilpflanze *šam imhur-pāni* einerseits eingenommen, um einen Schlangenbiß zu heilen (AM. 92, 7, 8) andererseits aber auch bei einer Geburt, wenn Schwierigkeiten mit der Gebärmutter auftreten (KAR 195, r.18).

<sup>43</sup>KTU 1.107, 7–20 (= RS 24.251). Allerdings ist die Vorderseite der ebenfalls im Haus des „Prêtre Hourrite“ aufbewahrten Tafel sehr stark zerstört, so daß sie keine sichere Deutung zuläßt. Zu KTU 1.107 vgl. Virolleaud (1968) 574–579; Dietrich / Loretz / Sanmartin (1975.f) 127–131; Pardee (1988.a) 227–256.

<sup>44</sup>In KTU 1.107 begegnet die Sonnengöttin *špš*, die in KTU 1.100 als Botin fungierte, in exponierter Stellung an der Spitze der genannten Gottheiten; vgl. Z. 7f.9f.12f.; darauf folgt das Götterpaar *il w ḥrn* (Z. 13), während in KTU 1.100 der Gott Ḥoron wegen seiner besonderen Funktion erst am Ende begegnet; sonst ist die Anordnung der Gottheiten identisch, lediglich die Göttin *ḥtrt mr* ist durch das Götterpaar *ḥtr w ḥtpr* (Z. 41) ersetzt.

<sup>45</sup>KTU 1.107,15: *yrh w ršp jisp ḥmt*: „*yrh* und *ršp* mögen das Gift nehmen“. Obwohl das Verb in der Singularform steht, handelt es sich wie bei den anderen Paaren auch um zwei getrennte Gottheiten, die jedoch in einer sehr engen funktionalen Verbindung stehen.

rit wie *ršp* in einer engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurde, analog zur mesopotamischen Vorstellung<sup>46</sup>. Daß *yrh* zuerst genannt ist, könnte zudem seine Vorrangstellung gegenüber *ršp* dokumentieren. Auf eine enge Verbindung des *yrh* – besonders in seiner Manifestation als Neumond – zu *ršp* und zur Unterwelt deutet auch das o.g. Opferschauprotokoll, das den Eintritt der Sonne in die Unterwelt am Neumondstag des dem Totenkult geweihten Monats *hyr* nennt und dabei den Gott *ršp* als ihren „Torhüter“ bezeichnet<sup>47</sup>. Damit zeigt die Nennung des *yrh* in KTU 1.107 seine enge Verbindung zur Unterwelt und läßt zugleich darauf schließen, daß er – wie die anderen angerufenen Gottheiten – als Schutzgottheit galt, die drohende Gefahr und Unheil – hier symbolisiert im Schlangengift – von der Bevölkerung Ugarits abwenden konnten<sup>48</sup>.

Die deutlichen Entsprechungen zu KTU 1.100 legen weiter auch für diese Beschwörung einen Bezug zur Fruchtbarkeit nahe<sup>49</sup>, was auch daraus hervorgeht, daß explizit eine Frau, die gebären wird bzw. soll, genannt wird<sup>50</sup>. Dies könnte darauf schließen lassen, daß den zur Bannung des Schlangengiftes angerufenen Göttern auch die Sicherung der Fruchtbarkeit der Menschen zugeschrieben wurde bzw. die Funktion, gelingende Geburten zu gewährleisten und die dort häufig drohende Todesgefahr abzuwenden.

### 3.1.2.3 KTU 1.114

Eine große Rolle spielt *yrh* in dem ebenfalls im Haus des „Prêtre Hourrite“ gefundenen para-mythologischen Text KTU 1.114<sup>51</sup>, der einen vom Hauptgott

<sup>46</sup>In der Literatur Mesopotamiens galt der Unterweltsgott Nergal, das akkadische Äquivalent des ugaritischen *ršp*, als jüngerer Bruder des Mondgottes *Sîn*; vgl. z.B. den sumerischen Mythos Enlil und Ninlil. Weiter konnten die Unterweltsgottheiten *Lugal-irra* und *Meslamta-ea*, die als die „großen Zwillinge“ galten, mit *Sîn* und Nergal identifiziert werden (O. 175,8–9); vgl. Thureau-Dangin (1919) 149; Krebernik (1995) 366; Xella (1979 / 80) 148. Die Verbindung *yrh*s zur Unterwelt geht auch daraus hervor, daß er in der nächtlichen Sequenz im o.g. Ritual des königlichen Ahnenkultes gemeinsam mit Gottheiten mit deutlich negativen bzw. chthonischen Charakterzügen genannt wird; vgl. KTU 1.39,12–19; siehe Kap. I.2.3.4.1.

<sup>47</sup>KTU 1.78,1–4: *btt ym hdt hyr c rbt špš iğrh ršp*; siehe Kap. I.2.5.2.2.

<sup>48</sup>Auf diese Rolle des Mondgottes deutet auch seine zentrale Rolle im Leberomen KTU 1.127 und in dem hurritisch-ugaritischen Sühnopferitual KTU 1.111; siehe Kap. I.2.3.7 u. I.2.4.2.2.

<sup>49</sup>Mit Bezug auf KTU 1.100 vermuten Dietrich / Loretz / Sanmartin (1975, e, 131), daß am Ende des Textes „entweder eine Anweisung zu magischen Handlungen für einen bestimmten Zweck oder der Bericht über das magische Tun einer Gottheit gegen Krankheit oder zugunsten einer Hochzeit“ gefolgt sei.

<sup>50</sup>KTU 1.107,49: *b ym tld*: „am Tag, an dem du / sie gebären wirst / wird“. Dies könnte darauf deuten, daß die Beschwörung u.a. das Ziel verfolgt, eine gelingende Geburt zu gewährleisten; vgl. Pardee (1988, a) 242.

<sup>51</sup>Der Fundort der Tafel im Raum 10 dieses Hauses zeigt den Bezug auf den aktuellen Kult Ugarits. Der Text ist fast vollständig erhalten, lediglich das unmittelbare Ende der Vorderseite sowie der Beginn der Rückseite fehlen, da der untere Rand der Tafel abgebrochen ist. Zu KTU

*il* gehaltenen *mrzḥ* beschreibt, zu dem dieser die Götter des ugaritischen Pantheons in seinen Palast eingeladen hat<sup>52</sup>. Da sich an den erzählenden Teil eine Ritualanweisung gegen die Folgen übermäßiger Trunkenheit anschließt, ist der Text wohl als Beschwörungsritual gegen Trunkenheit zu klassifizieren.

Allerdings begegnet der Mondgott hier in einem wenig günstigen Licht; so heißt es hier, daß *yrḥ* „wie ein Hund“ unter dem Tisch mit seinem Fleischstück hantiert: „Yarih richtete sein Rückenstück wie ein Hund zu, er zerreißt es unter den Tischen“<sup>53</sup>. Die Formulierung könnte zwar darauf deuten, daß lediglich dieses konkrete Verhalten des *yrḥ* mit einem Hund verglichen wird<sup>54</sup>, allerdings läßt der Fortgang des Textes darauf schließen, daß der Mondgott hier generell als Hund vorgestellt wird bzw. die Rolle des Hundes innehat<sup>55</sup>. Obwohl die Anwesenheit von Hunden bei einem Festmahl in den Gesellschaften des Alten Orients nichts außergewöhnliches ist<sup>56</sup>, ist doch auffällig, daß gerade der Mondgott *yrḥ* die Rolle des Hundes spielt.

Dieser Beschreibung des *yrḥ* als Hund entspricht, daß er von den anderen am Festmahl teilnehmenden Göttern auch wie ein Hund behandelt wird, da einige ihm Essen anbieten, andere ihn dagegen mit dem Stock schlagen: „der Gott, der ihn kannte, bot ihm Essen an, aber der ihn nicht kannte, schlug

1.114 vgl. Pardee (1988.a) 13–74; Dietrich / Loretz (1981) 88–98; Margalit (1979) 65–120; Pope (1972) 129–261; Xella (1977) 229–261; Cathcart / Watson (1980) 35–58; Cathcart (1996) 1–7; Caquot / Tarragon (1989) 71–78.

<sup>52</sup>KTU 1.114,1f.: *il dbḥ b bth mšd šd b qrb hklh šḥ l qš ilm*, 15: *il yṭb b mrzḥh*. Das *mrzḥ* des Gottes *il* ist vermutlich eine Projektion des *mrzḥ* der ugaritischen Gesellschaft. Diese auch in akkadischen Dokumenten Ugarits belegte Institution (RS 14.16; 15.88; 15.70; 18.01; 1957.702; 19.103) bezeichnet ein kultisches Fest oder eine kultische Vereinigung von Personen, die sich zu regelmäßigen Feiern trafen, bei denen reichlich Wein getrunken wurde. Wie hier konnte auch in der ugaritischen Gesellschaft ein Teil eines Privathauses für ein *mrzḥ* verwendet werden; vgl. den Vertrag RS 1957.702. Die Zuordnung des *mrzḥ* zum Gott *il* könnte weiter darauf deuten, daß ein *mrzḥ* in Ugarit einer bestimmten Patronatsgottheit geweiht sein konnte; vgl. Pardee (1988.a) 55–57; Fabry (1984) 12f.; Tarragon (1980) 144–147; nicht gesichert ist allerdings die Zuordnung des *mrzḥ* zum Totenkult, so z.B. Pope (1972) 192f.

<sup>53</sup>KTU 1.114,4–6: *y<sup>c</sup>db yrḥ gbḥ km klb yqtqt tḥt tḥnt*: übers. n. Dietrich / Loretz (1981) 90. Obwohl die verschiedenen Übersetzungen im einzelnen divergieren, ist die Gleichung des *yrḥ* mit einem Hund allgemein akzeptiert. Nicht haltbar ist die Deutung Popes (1972, 179) von *yrḥ* als von einer Wurzel *rḥ* gebildete Verbform. Nicht stichhaltig ist auch die Annahme Cathcarts (1996, 2), daß *yrḥ* an den Vorbereitungen des Festes beteiligt sei, vielmehr ist die Passage als Schilderung des Festes selbst zu deuten, da ihr die Aufforderung *ils*, Platz zu nehmen und zu trinken, vorausgeht (Z. 2b–4a). Das seltsame Verhalten des Mondgottes könnte dadurch bedingt sein, daß er dermaßen betrunken ist, daß er buchstäblich „unter dem Tisch liegt“.

<sup>54</sup>Darauf deutet der Gebrauch der Komparativpartikel *km*; vgl. Z. 14f.; s.o.

<sup>55</sup>Z. 12f. wird *yrḥ* direkt mit einem Hund identifiziert: *lm klb t<sup>c</sup>dbn nšb / l inr t<sup>c</sup>db ktp*.

<sup>56</sup>Das Motiv des Hundes, der unter dem Tisch die Reste von der Mahlzeit der Menschen verzehrt, bildet sogar einen Topos in der Literatur der Antike; Beispiele vgl. Pope (1972) 183–89; ders. (1977) 210–29; es begegnet auch im Alten und Neuen Testament; vgl. Ri 1,7; Mk 7,28; vgl. Pardee (1988.a) 43.



ihn mit einem Stock unter dem Tisch<sup>57</sup>, was auf eine tiefe Mißachtung des Mondgottes von Seiten der anderen Götter deutet<sup>58</sup>.

Im Gegensatz dazu wird *yrh* von den beiden eng miteinander verbundenen Göttinnen *nt* und *ttrt* bevorzugt behandelt, da er von ihnen Leckerbissen erhält: „Er näherte sich *ttrt* und *nt*. *ttrt* gab ihm ein *nšb*-Fleischstück, *nt* ein Schulterstück.“<sup>59</sup>. Dies deutet auf eine enge freundschaftliche Verbindung des Mondgottes zu diesen beiden Göttinnen, die auch aus einem weiteren mythischen Fragment hervorgeht<sup>60</sup>. Daß diese Göttinnen anschließend vom Türhüter dafür getadelt werden, daß sie einem „Hund“ ein Fleischstück bereithalten, verschärft die bereits aus der vorhergehenden Schilderung zu erschließende Mißachtung des Mondgottes<sup>61</sup>. Der „Türhüter“ (*tgr*) könnte auf den Gott *ršp* anspielen, der in den ugaritischen Ritualtexten als „Türhüter“ der Unterwelt

<sup>57</sup>KTU 1.114,6-8: *il d yd<sup>c</sup>nn y<sup>c</sup>db lhm lh w d lyd<sup>c</sup>nn ylmn htm b qr tht tlmn*. Vgl. Dietrich / Loretz (1981) 90.93; dies. (1984) 638; diese übersetzen *yd<sup>c</sup>* mit der Konnotation „ihm wohlgesonnen sein“; vgl. Rainey (1974) 184–194; Pardee (1988.a) 22. 186; Cathcart / Watson (1980) 37. Der Kontext spricht gegen den von Löwenstamm (1980.b, 375) vertretenen Bezug von *il* auf den Gott *il*. Daß einige Götter *yrh* nicht kennen, könnte darin begründet sein, daß er hier in der ungewöhnlichen Rolle als Hund auftritt.

<sup>58</sup>Diese könnte auch darin zum Ausdruck kommen, daß er gerade ein „Rückenstück“ (*gb*) erhält; so lassen Belege in der Literatur der Antike darauf schließen, daß gerade dieses Fleischstück bei Opfermahlzeiten von den Menschen verschmäht wurde. Dieses dem Mondgott zunächst zugeteilte minderwertige Fleisch steht zudem in starkem Kontrast zu den ihm später von den Göttinnen *nt* und *ttrt* angebotenen auserlesenen Stücken; vgl. Pardee (1988.a) 37; s.u.

<sup>59</sup>KTU 1.114,9–11: *ttrt w nt ymgy ttrt t<sup>c</sup>db nšb lh w ntktp*. (*ymgy* als 3. Sing. m.; zum Dual fem. vgl. *t<sup>c</sup>db*, *tgb*); vgl. Dietrich / Loretz (1981) 90; Pardee (1988.a) 22.48. Zu *nšb* als Fleischstück, analog zu *ktp*, vgl. KTU 4.247,17–19. Die beiden Göttinnen *nt* und *ttrt* begegnen in den para-mythologischen Texten aus der Spätzeit Ugarits regelmäßig in einer engen Verbindung, sowohl als *ttrt w nt* (KTU 1.114,9–11. 26') wie auch als *nt w ttrt* (KTU 1.114,22f.; 1.100,20; 1.107,39), in den auf eine alte Tradition zurückgehenden ugaritischen Mythen und Epen dagegen als eigenständige Charaktere, was darauf schließen läßt, daß im 13. Jh. v.Chr. der Prozeß der Identifikation der beiden Göttinnen gerade begonnen hatte; vgl. Pardee (1988.a) 49f.

<sup>60</sup>Diese Beziehung könnte evtl. in der Beschreibung des *yrh* als „Hund“ begründet sein, da die Göttinnen hier als Jägerinnen beschrieben werden (Z. 22b–23) und zur Jagd generell Hunde eingesetzt wurden. Pardee sieht *yrh* hier als Jagdhund der Göttinnen *nt* und *ttrt*, wobei er anführt, daß die griechische Jagdgöttin Artemis, das klassische Äquivalent der ugaritischen *ttrt*, regelmäßig mit einem Hund dargestellt wurde; vgl. ders. (1988.a) 31f.48.54.57. Auf eine enge Beziehung zwischen *ttrt* und *yrh* läßt weiter schließen, daß in einem mythischen Fragment über die Göttin als Jägerin diese ihrem Vater *il* und dem Mondgott *yrh* zu essen gibt; vgl. KTU 1.92,15f.; siehe Kap. I.4.1.2. Auf einen Bezug des Mondgottes zur Jagd könnte auch eine mesopotamische Hymne auf den akkadischen Mondgott *Sîn* deuten, die diesen ebenfalls als Jäger schildert; vgl. CT 15, 5 II, 6: „Äxte, (Jagd)falken und (Jagd)köder (?) liess er (Sîn) vor sich her für die Jagd beschaffen (?)“; zit.n. Römer (1966) 138f.

<sup>61</sup>KTU 1.114,11-13: *bhm yg<sup>c</sup>r tgr bt il hn lm klb t<sup>c</sup>dbn nšb l inr t<sup>c</sup>dbn ktp*: „Da tadelte sie der Türhüter des Palastes von El: ‚Seht, einem Hund haltet ihr ein Fleischstück bereit, einem Köter haltet ihr ein Schulterstück bereit!‘; zit. n. Dietrich / Loretz (1981) 90. Zu *inr* als Parallele zu *klb* vgl. KTU 1.16 I 1–3. Während *yrh* in Z. 5 lediglich mit einem Hund verglichen wurde (*kn*), wird er jetzt direkt als Hund bezeichnet.

belegt ist<sup>62</sup> und die Passage so auf ein negatives bzw. antagonistisches Verhältnis zwischen *ršp* und *yrh* deuten<sup>63</sup>.

Aufgrund dieser Passage folgert Margalit, daß der Mondgott *yrh* im ugaritischen Pantheon geringes Ansehen besaß und dort keine populäre Figur darstellte, wofür er weiter darauf verweist, daß in der Dichtung KTU 1.24 der Gott *hrhb* den Bräutigam *yrh* zunächst als Schwiegersohn ablehnt<sup>64</sup>; allerdings ist dort eine allgemeine Mißachtung des Mondgottes von Seiten der anderen Götter nicht erkennbar<sup>65</sup>; auch die ugaritischen Götterlisten und Ritualtexte deuten eher auf eine hohe Position des *yrh* innerhalb des ugaritischen Pantheons<sup>66</sup>.

Zudem ist zu beachten, daß der Akzent dieses Textes nicht auf dem als „Hund“ beschriebenen *yrh* sondern auf der außerordentlichen Trunkenheit des ebenfalls negativ dargestellten Göttervaters *il* liegt, wie der Fortgang des Textes zeigt. Dieser wird zunächst als Gastgeber des *mrzh* ebenfalls vom Türhüter getadelt<sup>67</sup>. Damit wechselt das Thema von *yrh* zum Gott *il*, der die anderen Götter nochmals zum Trinken auffordert und selbst reichlich dem Wein zuspricht<sup>68</sup>. Als er sich auf den Heimweg zu seinen Privaträumen macht, ist er so betrunken, daß er vom Götterpaar *tkmn wšnm* gestützt werden muß<sup>69</sup>.

<sup>62</sup>Vgl. KTU 1.78,2b–4: *°rbt špšgrh ršp*; auch der Ausdruck *ršp hgb* (KTU 1.90,2; 1.106,1; 1.168,1f.) wird häufig als „*ršp* der Pförtner“ gedeutet; vgl. z.B. Xella (1981) 83; Pardee (1988.a) 52.

<sup>63</sup>Dagegen spricht aber die enge Verbindung der beiden Gottheiten in der o.g. Schlangenschwörung KTU 1.107,40: *yrh w ršp*; siehe Kap. I.3.1.2.2. Zudem galt der mit *ršp* geglichene babylonische Nergal als jüngerer Bruder des Mondgottes und wurde zudem in enger Verbindung mit Hunden gesehen; so ist z.B. in Palmyra die Verbindung *nrgwl klb* belegt; vgl. Milik (1972) 166–69.

<sup>64</sup>Dies deutet Margalit (1979, 118f.) als weiteren Beleg der Mißachtung des *yrh* durch die anderen Götter; zu KTU 1.24 siehe Kap. I.5.5.1.3.

<sup>65</sup>Die Anrede des *yrh* als „Liebling *ils*“ (KTU 1.24,25: *ln°mn ilm*) und der äußerst hohe *mhr* des *yrh* deuten vielmehr auf seine hohe soziale Position; siehe Kap. I.5.5.1.3.

<sup>66</sup>So wird *yrh* in den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten häufig angeführt; siehe Kap. I.2.2 u. I.2.3. Zudem wird der oberste Gott des ugaritischen Pantheons *il* in dieser Erzählung ebenfalls negativ dargestellt (vgl. Z. 17–22), ohne daß dies notwendig mit seiner allgemeinen Mißachtung verbunden ist.

<sup>67</sup>KTU 1.114,14: *b il abh g°r*. Dietrich / Loretz nehmen an, daß El getadelt wird, weil er nicht über seine Söhne wacht, was sie auf die übermäßige Betrunkenheit des *yrh* beziehen. Nach Pardee (1988, 22.54) könnte auch *il* ungehalten sein, weil die Ordnung seines Festes gestört ist.

<sup>68</sup>KTU 1.114,14b–16. Entgegen der Deutung von Pardee (1988, 73) und Cathcart (1996, 2), daß *il* das erste Bankett verläßt und nun zum eigentlichen *mrzh* geht, findet sich im Text kein Anhaltspunkt dafür, daß *il* sich an einen anderen Ort begibt, während sein späterer Heimgang ausdrücklich berichtet wird; vgl. Z. 17: *il hlk lbth*.

<sup>69</sup>KTU 1.114,17–19a. Dieses Paar wird häufig als das kassitische Götterpaar „Šuqamuna und Šumaliya“ gedeutet, obwohl diese Herleitung etymologisch problematisch ist; vgl. Pardee (1988.a) 59f. Auf die enge Verbindung dieses Götterpaares zu *il* deutet, daß es auch in der Liste KTU 1.65,4, die vermutlich die Familienmitglieder des Gottes *il* anführt, begegnet.

Dabei nähert sich dem heimkehrenden Gott *il* eine furchterregende Gestalt mit dem Namen *hby*, die als ein Wesen „mit Hörnern und Schwanz“ beschrieben wird<sup>70</sup> und bewirkt, daß *il* wie tot umfällt<sup>71</sup>. Allerdings ist dieser Dämon bzw. diese Gottheit in der Literatur Ugarits sonst nicht belegt; ein Wesen mit diesem Namen, ebenfalls mit Hörnern und Schwanz, könnte jedoch bereits in den Beschwörungen des 3. Jt.s aus Ebla begegnen<sup>72</sup>. Dies könnte darauf deuten, daß es sich hier um einen in diesem Gebiet allgemein gefürchteten Dämonen handelt<sup>73</sup>.

Abzulehnen ist die Deutung Margalits, der *hby* („crawler“) auf den Gott *yrh* bezieht, der vom Gott *b<sup>c</sup>l* in extremer Weise gedemütigt werde<sup>74</sup>. Nicht überzeugend ist auch der Vorschlag Pardees, *hby* über den ägyptischen Apisstier mit dem Mondgott *yrh* zu identifizieren, da der Mondgott weder in den Literaturen des Alten Orients noch in der Literatur Ugarits als ein Wesen „mit Hörnern und Schwanz“ beschrieben ist und zudem in der Literatur Ugarits nicht als Stier bezeichnet wird<sup>75</sup>. Zudem ist unwahrscheinlich, daß der zuvor

<sup>70</sup>KTU 1.114,19-21: *ng usnn hby b<sup>c</sup>l qnm w dnb ylsn b hrh w tntn*. Der Name *hby* bedeutet vermutlich „Kriecher“, analog zu arabischen *hibw*: „kriechen“: Wehr (1977) 140; vgl. Margalit (1979) 107; Pardee (1988.a) 60; Cathcart (1988) 1996; allerdings gibt es keine weiteren Belege in den nordwestsemitischen Sprachen. Nach Dietrich / Loretz (1981, 90) besudelt dieses Wesen *il* mit seinem Kot und Urin“; dagegen übersetzt Cathcart (1996) 3: „that (*hby*) defiles itself in its excrement and urine“; vgl. Pardee (1988.a) 60: „(*Hby*) le fait tomber dans sa fiente et (dans) sa urine“; vgl. ebd. 63f.

<sup>71</sup>Die Aussage, daß *il* wie ein Toter zu Boden stürzt, ist vermutlich als plastische Schilderung seiner durch übermäßigen Alkoholgenuß verursachten Verfassung zu deuten; gege Pope (1977) 210–20, der aufgrund dieser Passage auch für das vorher geschilderte *mrzh* einen Bezug auf den Totenkult annimmt.

<sup>72</sup>ARET V 1. Allerdings begegnet der Name hier in reduplizierter Form; vgl. Gordon (1966) 156; Xella (1986.b) 17–25.

<sup>73</sup>Dietrich / Loretz (1981, 95f.) ordnen *hby* „dem Bereich der Dämonen mit bösen Absichten“ zu und erklären damit das Fehlen dieser Gottheit in den Götterlisten und kultischen Texten, aber zugleich dessen Volkstümlichkeit und Langlebigkeit, wobei sie auch auf die ikonographisch häufig belegte Darstellung eines Stiermenschen verweisen.

<sup>74</sup>Vgl. Margalit (1979) 107: „(Whereupon) Baal approached the ‚crawler‘, He kneaded him ‚horns‘ and tail, In his (own) excrement and urine“; vgl. ebd. 109. Nicht haltbar ist seine Interpretation, daß nach dem Weggang *ils* der Gott *b<sup>c</sup>l* der neue Vorsitzende des *mrzh* ist, der *yrh* für sein durch seine übermäßige Trunkenheit verursachtes Fehlverhalten bestraft, da aufgrund der Kolometrie das Subjekt der Aussage nicht der Gott *b<sup>c</sup>l* sein kann, sondern nur *hby*, der das Attribut *b<sup>c</sup>l qnm w dnb* trägt; vgl. Dietrich / Loretz (1981) 95. In der Forschung wird die Passage allgemein als Begegnung des Wesens *hby* mit dem heimkehrenden Gott *il* gedeutet.

<sup>75</sup>Pardee (1988, 61) verweist darauf, daß das ägyptische *hpy* den Apisstier bezeichne, der mit Osiris und als „Stier des Westens“ mit dem Mond identifiziert worden sei. Dieser seit der 18. Dynastie sehr populäre Gott, der zudem in einer engen Verbindung zur Unterwelt gesehen wurde, sei analog zum hier beschriebenen *hby* als „Träger von Hörnern“ bezeichnet worden. Weiter verweist er auf die häufige Darstellung des Mondgottes als Stier in der mesopotamischen Tradition. Für die Identifizierung des *hby* mit *yrh* könnte zwar sprechen, daß die „beiden Hörner des Mond(gott)es“ eine gebräuchliche Formulierung in den Literaturen des Alten Orients bildet

als Hund beschriebene Mondgott dem Gott *il* dermaßen Furcht einjagen sollte. Evtl. könnte *hby* als Skorpion gedeutet werden, da dieser ebenfalls „Hörner“ und „Schwanz“ besitzt und auf dem Boden kriecht<sup>76</sup>. Weiter ist es möglich, das gehörnte Wesen als durch die übermäßige Trunkenheit des *il* bedingte Wahnvorstellung zu deuten, die daher keine direkte Entsprechung in der ugaritischen Götterwelt besitzen muß.

Der Fortgang des Textes läßt darauf schließen, daß es den beiden Göttinnen *ˁnt* und *ˁttrt* gelingt, durch ihre Behandlung den Gott *il* wieder zu kurieren, was zu der abschließenden, durch eine vertikale Linie abgesetzten Anweisung zur Heilung übermäßiger Trunkenheit überleitet<sup>77</sup>. In dieser Anweisung wird das Bild des Hundes, das im erzählenden Teil als Charakterisierung des Mondgottes begegnete, wieder aufgegriffen, da hier als erstes Heilmittel gegen übermäßige Trunkenheit empfohlen wird, Hundehaare (*šˁr klb*) auf die Stirn des Kranken zu legen, was eine im Alten Orient gebräuchliche medizinische Behandlung darstellte<sup>78</sup>. Diese abschließende medizinische Anweisung zeigt den Charakter der Erzählung als „Gelegenheitsdichtung“, deren Ziel es war, die Wirksamkeit der Medizin gegen alkoholbedingte Schwächeanfälle zu garantieren<sup>79</sup>. Dabei bildet das Aufgreifen eines Schlüsselwortes der mythi-

und auch in einer Passage des *aqht*-Epos darauf angespielt wird (KTU 1.18 IV 9–11); allerdings ist das Bild des Stiers in der ugaritischen Literatur nicht für den Mondgott, sondern lediglich für den Wettergott *bˁl* belegt; vgl. z.B. KTU 1.10; 1.11; 1.13.

<sup>76</sup>So heißt es in akkadischen Quellen z.B. vom Skorpion: *tarša qar-na-a-ša ... turrat zibbas-sa*: „its pincers are extended (like the horns of a wild bull), its tail is curled (like that of a raging lion)“ (CT 38, 38,60f.): vgl. CAD 13, 137; zudem wurde dieser als sich in seinen eigenen Exkrementen fortbewegend beschrieben; vgl. Cathcart (1996) 5f. Für die Deutung als Skorpion könnte auch sprechen, daß dieser sehr häufig auf Siegeln und Amuletten dargestellt ist.

<sup>77</sup>Vgl. KTU 1.114, 26: [*ˁttrt w ˁntf*] (28) *km trpa hn nˁr*: „Qand elle (le) guérit, voici qu’il s’éveille“; zit. n. Pardee (1988.a) 67. Am Ende der Vorderseite steht noch eine nur fragmentarisch erhaltene Notiz der Göttinnen *ˁnt* und *ˁttrt* auf der Jagd, wobei die Fortsetzung darauf deutet, daß sie nach einem Heilmittel für den Zustand *ils* suchen; vgl. KTU 1.114,22b–23: *ˁnt w ˁttrt tšdn š[xxx]*: „*ˁnt* und *ˁttrt* gehen auf die Jagd.“ Nicht überzeugend die Vermutung Pardees (1988, 29.31.48), daß der Mondgott *yrh* als Jagdhund die beiden Göttinnen begleite.

<sup>78</sup>Vgl. KTU 1.114,29: *d yšt l lšbh šˁr klb w riš pqq w šrh*: „Ce qui sera placé sur son front: des poils de chien“; zit. n. Pardee (1988.a) 29. Inzwischen überholt ist die frühere Lesung *hš ˁrk lb*, die zu der Übersetzung führte: „the troubled one ... settling heart“: Cathcart / Watson (1980) 36f. 48; vgl. Caquot (1989) 77f.: „Celui qui a sur le front le poil de chien“; vgl. ders. (1979) 1391. Die große Popularität von Hundehaaren als Heilmittel gegen verschiedene Krankheiten geht daraus hervor, daß diese in der medizinischen Literatur Mesopotamiens häufig belegt sind; vgl. z.B.: *šarat kalbi šalmi*: „Haare eines schwarzen Hundes“ bzw. *šarat zibbat kalbi šalmi*: „Haare vom Schwanz eines schwarzen Hundes“; vgl. Labat (1951) 194; auch als Heilmittel gegen die Krankheit *ana qāt Ištār*: „Haar eines schwarzen Hundes“ sowie „Haare von Löwe, Wolf, Fuchs und Hund“; vgl. Pardee (1988.a) 68–70; Watson (1990) 265–267.

<sup>79</sup>Vgl. Caquot (1979) 1391; Pardee (1988.a) 74. Da die Verbindung von mythisch-erzählendem Teil und Ritualanweisungen bzw. Beschwörung sich auch in KTU 1.24, 1.23 und weiteren Texten findet, läßt dies darauf schließen, daß diese Kombination ein gebräuchliches Konstrukt-

schen Erzählung des ersten Teils, das eine gebräuchliche Kompositionstechnik der sog. „para-mythologischen“ Texte darstellt, den literarischen Grund für die Hunderolle des *yrh* in der vorangehenden Erzählung<sup>80</sup>.

Der Gebrauch von Hundehaaren als Heilmittel steht im Einklang damit, daß Hunde in der Literatur des Alten Orients mit heilenden Aspekten verbunden wurden<sup>81</sup>. Die enge Beziehung von Hunden zur Heilung von Krankheiten zeigt sich u.a. darin, daß diese in der Tradition Mesopotamiens als Symboltiere der als Heilgöttin verehrten Göttin Gula galten<sup>82</sup>. Die Beschreibung des *yrh* als Hund im erzählenden Teil könnte somit darauf anspielen, daß ihm – analog zum Hund – ebenfalls heilende Kräfte zugeschrieben wurden.

Die Beschreibung des *yrh* als „Hund“ könnte weiter damit zusammenhängen, daß Hunde in einer engen Verbindung zur Fruchtbarkeit gesehen wurden, wie z.B. ikonographische Belege aus Mesopotamien nahelegen<sup>83</sup>. Auf eine Verbindung des Hundes zur Fruchtbarkeit und Geburt in der Vorstellungswelt Ugarits könnte deuten, daß in einer Orakelanfrage an den divinisierten Urahn der ugaritischen Königsdynastie *ddn* „Hund“ und „Fisch“ gemeinsam genannt werden, was vermuten läßt, daß Hunde in der Tradition Ugarits mit ähnlichen Aspekten konnotiert waren wie Fische, die im Alten Orient ein traditionelles Fruchtbarkeitssymbol darstellten<sup>84</sup>. Auf eine enge Verbindung von Hunden zur Geburt sowie zur Unterwelt deutet weiter ein ägyptischer Papy-

---

tionsprinzip der auf den aktuellen Kult bezogenen Literatur Ugarits bildete. Allerdings besitzt KTU 1.114 keine direkten Parallelen in der Literatur Ugarits.

<sup>80</sup>Vgl. Pardee (1988.a) 42. 74. Es erklärt allerdings nicht, weshalb gerade der Mondgott diese Rolle innehat.

<sup>81</sup>Der Hund begegnet seit der mesopotamischen bis in die griechisch-römische Medizin als Quelle für Medikamente. Auch in der Antike waren die verschiedenen Körperteile von Hunden, u.a. die Hundehaare, ein populäres Heilmittel, wie v.a. die *Historia naturalis* Plinius' des Älteren zeigt; vgl. Pardee (1988.a) 70.

<sup>82</sup>Die Göttin Gula, eine der Muttergöttinnen, galt in der mesopotamischen Tradition als große Heilgöttin, die das Leben schenkte, rettete und sogar den Toten wieder belebte. Spätestens seit der altbabylonischen Zeit galt der Hund als ihr Symboltier; vgl. Frankena / Seidl (1957–71) 695–97. Die große Bedeutung von Hunden im Kult dieser Heilgöttin wird bestätigt durch den Fund von 33 Hundegräbern in Isin, die etwa in die Zeit 1050–900 v.Chr. datieren; vgl. Spycket (1981) 208f.; Pardee (1988.a) 70.

<sup>83</sup>So sind Hunde mehrmals auf Darstellungen der sog. „Heiligen Hochzeit“ zu sehen; vgl. Pope (1972) 186f.

<sup>84</sup>KTU 1.124,13–15: *w y<sup>c</sup>nynn dtn btn mhy l dg w l klb*. Fische galten wie Wein als Fruchtbarkeitssymbole sowie als mächtige Aphrodisiaka, die bevorzugt beim Hochzeitsmahl verzehrt wurden. Die häufige Verwendung von Fischen in mesopotamischen Begräbnisriten zeigt zudem ihre chthonischen Aspekte und ihre Symbolik der Wiedergeburt; vgl. Dijkstra (1994) 123; Lurker (1990) 194f.; Goodenough (1956) 15–19; auch in der jüdischen Tradition galten Fische, die häufig auf Grabsteinen abgebildet sind, als Symboltiere für die Auferweckung; vgl. ebd. 50–53.

rus, da Hunde hier neben Krokodil und Schlange den Tod des Neugeborenen verursachen sollen<sup>85</sup>.

Da Hunde in den Kulturen des Alten Orients häufig in einer engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurden, z.B. als Wächter des Totenreiches<sup>86</sup>, könnte die Schilderung des Mondgottes *yrh* als Hund zudem auf seine Beziehung zum Totenkult deuten. Dafür könnte weiter sprechen, daß der Mondgott sich unter dem Tisch befindet, an dem das Festmahl stattfindet, da auf Grabreliefs aus der Antike mehrmals Hunde, die sich unter einem Tisch bzw. Bett befinden, dargestellt sind<sup>87</sup>. Auch altbabylonische Beschwörungstexte in einem Ritual gegen einen Hundebiß legen eine enge Beziehung des Hundes zu Tod und Unterwelt nahe, da hier der Tod des Hundes und das Leben des Menschen in einer engen komplementären Beziehung vorgestellt sind<sup>88</sup>; zugleich läßt der Text eine Beziehung von Hunden zur Fruchtbarkeit vermuten<sup>89</sup>. Auf eine Beziehung von Hunden zu Tod und Unterwelt auch in der ugaritischen Vorstellung könnte deuten, daß in einer Passage des *aqht*-Epos, die den Tod und das Eintreten des Helden in die Unterwelt beschreibt, ebenfalls ein Hund genannt ist<sup>90</sup>. Die Darstellung des *yrh* als „Hund“ könnte somit auf seine enge Verbindung zur Unterwelt und zum Totenkult sowie zur Fruchtbarkeit und Geburt anspielen.

<sup>85</sup> „Alors vinrent les Hathors pour lui fixer un destin. Elles dirent: Il périra par le crocodile, ou par le serpent ou encore par le chien“ (Pap. Harris 500, 4,3–4); zit. n. Lipiński (1965) 65.

<sup>86</sup> So galt z.B. in der griechischen Mythologie der Hund Zerberos als Wächter der Unterwelt; analog bewachten in den Veden Hunde den Eingang zur Unterwelt (Rig Veda X.XIV,10–12; Atharva Veda VIII,1.9), auch nach der persischen Mythologie bewachte ein Hund die Brücke, die der Tote zu passieren hatte. Bei den Hethitern spielten Hunde eine wichtige Rolle in kultischen Riten. Auch die rabbinische Literatur läßt auf eine enge Verbindung von Hunden zu Hochzeiten und Begräbnisfeiern schließen, da diese an diesen Festen mit Fressen versorgt wurden; vgl. BT, Moed Qatan 28a, Erubin 81a, Midrash Lev. Rabbah XXVIII; Midrash Rabbah Qohelet V. 10; vgl. Pope (1972) 183–184; ebd. 189; vgl. Dietrich / Loretz (1981) 97.

<sup>87</sup> Auf einem anatolischen Grabrelief ist z.B. dargestellt, wie der Tote auf einer Couch ruht und Wein trinkt, während unter dem Tisch ein Hund beim Fressen ist; eine ähnliche Szene findet sich auf einem weiteren Grabrelief aus Piräus oder auch auf einem frühkorinthischen Krater. Darstellungen von Hunden auf Grabreliefs finden sich bis in die Spätantike; vgl. Pope (1972) 187–189. Allerdings sind diese Darstellungen erst aus dem 5. Jh. v.Chr., so daß der große zeitliche Abstand keine direkten Rückschlüsse zuläßt.

<sup>88</sup> So schließt eine der Beschwörungen mit dem Wunsch: *ka-al-bu-um li-mu-ut-ma a-wi-lum li-ib-lu-ut-ma*: „Let the dog die (so that) the man may live“ (Z. 10f.); zit. n. Sigrist (1987) 86.

<sup>89</sup> Hier soll als Beschwörung ausgesprochen werden: *ni-ši-ik ka-al-bi-im me-ra-ni e ib-ni*: „Möge der Biß des Hundes keine Jungen hervorbringen“; (Z. 6f.); zit. n. Sigrist (1987) 85. Der gleiche Gedanke begegnet noch in zwei weiteren Texten: *a-šar iš-šu-ku ma-ra-šu e-zi-ib* (LB 2001); *a-šar iš-šu-ku ma-ra-šu i-zi-ib* (VS 17,8): „Wo er beißt, hinterläßt er seine Nachkommen“; ebd. 85. Auf eine Verbindung des Hundes zu Schlangen könnte zudem deuten, daß ein Kraut mit Namen „Hundemaul“ als Heilmittel sowohl gegen Schlangen- wie auch gegen Hundebisse diente (CT XIV 23,1–3: *Ú-KA-ur-gi7*); ebd. 86.

<sup>90</sup> KTU 1.19 I 11–14.

Weiter könnte die abwertende Schilderung des *yrh* in der Erzählung eine bewußte Polemik gegen den Vorrang des Mondgottes vor der Sonnengottheit bilden, wie er in der mesopotamischen Tradition belegt ist und von den Aramäern Nordsyriens übernommen wurde<sup>91</sup>. Auch die kultischen Texte Ugarits in hurritischer Sprache zeigen eine zentrale Bedeutung des hurritischen Mondgottes Kušuh<sup>92</sup>, die ugaritischen Texte dagegen die Vorrangstellung der Sonnengöttin *šps*<sup>93</sup>, was den Schluß zuläßt, daß sich in der ugaritischen Tradition des 13. Jahrhunderts der Vorrang der Sonnengöttin vor den Mondgott durchgesetzt hatte. Die Erzählung in KTU 1.114 könnte somit eine Umbruchsituation spiegeln, die eine deutliche Polemik gegen den Mondgott einsetzte, um die Vorrangstellung der Sonnengöttin zu stärken.

## 3.2 Hurritische Hymnen und Beschwörungen

Aufschluß über den Charakter und die Bedeutung des Mondgottes in den hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits geben zudem einige auf den aktuellen Kult bezogene Hymnen und Beschwörungen in hurritischer Sprache<sup>94</sup>. Zwar ist keiner dieser Texte explizit an den Mondgott gerichtet, dieser begegnet aber in einer hurritischen Hymne sowie in einer Beschwörung des ugaritischen Hochgottes *il* (KTU 1.128) und in einer Beschwörung der hurritischen Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin Išhara (KTU 1.131)<sup>95</sup>.

### 3.2.1 Hurritische Hymnen und Gebete

#### 3.2.1.1 Hymne KTU 1.42

<sup>91</sup> So lassen z.B. die Dokumente Emars des 2. Jt.s auf eine große Bedeutung des Mondgottes schließen; vgl. Arnaud (1986) pas.; ders. (1977) 254; vgl. Teixidor (1979) 42f.: „The preeminence of the Moon god over the Sun god was well established in Mesopotamia and equally cherished by the Aramaeans of North Syria“; vgl. Pardee (1988.a) 41; siehe Kap. II.3.3.1.

<sup>92</sup> Dieser begegnet dort gemeinsam mit den zentralen Gottheiten des hurritischen Pantheons Teššub, Kumarbi und Ea (vgl. KTU 1.110, 1.116, 1.125, 1.135) und wird zudem in der Hymne KTU 1.128,13f. mit dem obersten Gott des ugaritischen Pantheons *il* geglichen; vgl. auch das bilingue Opferritual KTU 1.111; siehe Kap. I.2.4 u. I.3.2.

<sup>93</sup> So ist die Sonnengöttin *šps* in der o.g. Segensformel (KTU 1.108,26) wie im Ritual KTU 1.43,11.14 vor dem Mondgott *yrh* angeführt; siehe Kap. I.3.1.1.1 u. 2.3.3; vgl. auch ihre zentrale Rolle in den o.g. Schlangenbeschwörungen KTU 1.100; 1.107; siehe Kap. I.3.1.2.1 u. 3.1.2.2.

<sup>94</sup> Ihr kultischer Gebrauch geht – neben ihrer Aufbewahrung im Haus des „Prêtre Hourrite“ – auch daraus hervor, daß einige Hymnen mit musikalischen Anmerkungen versehen sind; vgl. Laroche (1979) 1359.

<sup>95</sup> Vgl. KTU 1.42,15; 1.128,13; 1.131,13. Weitere hurritische Beschwörungen, in denen der Mondgott allerdings nicht genannt ist: KTU 1.44 (für Kumarbi); 1.54 (für Šauška); 1.131 (RS 24.285; für Ušhara von Mari; vgl. Dietrich / Mayer (1994) 73–112; dies. (1995) 7–42.

Der Mondgott begegnet in einer hurritischen Hymne, deren eigenständige Tradition daraus hervorgeht, daß von dem hier belegten breiten Spektrum an Gottheiten einige in den ugaritischen Götter- und Opferlisten Ugarits kaum oder gar nicht repräsentiert sind<sup>96</sup>, was ihre eigenständige Tradition zeigt. Der Text ist in mehrere kleinere Sektionen unterteilt, in denen jeweils zwei Gottheiten einander paarweise zugeordnet sind. Der Mondgott begegnet hier in unmittelbarer Verbindung mit dem Gott Ea als „Ea und Kušuḥ“ (*ey kžḡ*)<sup>97</sup>, was auf eine analoge Funktion und Bedeutung dieser beiden Gottheiten schließen läßt. Da Ea im hurritischen Pantheon einen sehr hohen Rang innehatte, wie z.B. sein Titel „König“, so im Doppelnamen Ea-šarri zeigt, bestätigt die enge Verbindung Kušuḥs mit Ea seine auch aus den hurritischen Götterlisten zu erschließende hohe Position im Kult der hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits. Darauf deutet auch, daß Kušuḥ in der Anführung der Gottheiten bereits an vierter Stelle begegnet, nach dem „Vatergott“ (*in atn*), *il* (und) Kumarbi und Teššub Ḫalbahi<sup>98</sup>.

Da der Gott Ea/Enki in der Tradition Mesopotamiens als Schöpfergott galt, was aus seiner Bezeichnung als „Vater“ und „Schöpfer“ sowie aus seiner engen Beziehung zur sumerischen Muttergöttin Nintur / Ninḫursanga hervorgeht<sup>99</sup>, legt die enge Verbindung des Mondgottes mit Ea zugleich seine Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit der Menschen und seinen engen Bezug zur Geburt nahe. Zudem galt Ea, der in Ugarit mit dem weisen Handwerker-gott *ktṛ whss* gegli-

<sup>96</sup>KTU 1.42. Hier begegnen z.B. die Gottheiten *tṭb ḫlbḡ*, *ddmž*, *atṭb*, *šgrḥn pžžḫ*, *pdgl*; vgl. Laroche (1968.a) 520–522.

<sup>97</sup>KTU 1.42,4: *ey kžḡ*; obwohl die beiden Namen nicht mit der Partikel *-m* (*-ma*): „und“ verknüpft sind, handelt es sich hier um zwei selbständige Gottheiten; vgl. die Götterpaare *il kmrb*: „El und Kumarbi“ und *ebnkl pdgl*: „Ebnikkal und Pendigalli“; vgl. Laroche (1968.a) 520. Der ursprünglich aus Mesopotamien stammenden Gott Ea wurde spätestens zu Beginn des 2. Jt.s unter der Form Eya (*ey*) in das hurritische Pantheon integriert, wo er eine große Rolle spielte. Auf seine Verbindung zu Kušuḥ läßt auch schließen, daß in den Sequenzen der hurritischen Opferrituale diese beiden Gottheiten häufig nacheinander angeführt sind (z.T. getrennt durch den Gott Kumarbi); vgl. KTU 1.111,10; 1.116,14; 1.135,4f. // 1.60,4; vgl. KTU 1.110,4–6; 1.125,9–11; siehe Kap. I.2.4.1.

<sup>98</sup>KTU 1.42,1: *in atn*; Z. 6: *il kmrb*; Z. 10: *tṭb ḫlbḡ*; Z. 15: *eykžḡ*. Im Unterschied zu den o.g. hurritischen Götterlisten (KTU 1.135; 1.116) ist Kumarbi hier direkt mit *il* verbunden, dagegen begegnet die Göttin Šauška hier erst später (Z. 22: *tu[tk J]*); nach dem Götterpaar *ey kdḡ* steht die in Ugarit sonst nicht belegte Gottheit *ddmž*; vgl. Laroche (1968.a) 520.

<sup>99</sup>Der Gott Ea / Enki übernahm zunehmend die Rolle der Muttergöttin; so wurde in der späten Isin-Larsa-Periode aus der ursprünglichen Triade Anu, Enlil, Ninḫursanga die Muttergöttin durch Enki, das sumerische Äquivalent des akkadischen Ea, zunächst verdrängt und später sogar ersetzt; vgl. z.B. den Mythos „Enki und Ninḫursanga“; vgl. Jacobsen (1973) 294f. Den Charakter Eas als Schöpfer belegen auch seine Epitheta: *abu ilāni*: „Vater der Götter“; *bānu nišē*: „Schöpfer der Menschen“; *ša qātašu ibnā amēlūtu*: „dessen Hand die Menschen bildet“; vgl. Tallquist (1938) 289. Der Wohnsitz Eas im unterirdischen Grundwasserozean deutet zudem auf seine chthonischen Aspekte.



chen wurde, in der mesopotamischen wie in der hurritischen Tradition als Gott der Weisheit und der Beschwörung, was darauf schließen läßt, daß der gemeinsam mit ihm genannte Kušuh in der hurritisch geprägten Tradition Ugarits – neben seiner Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt – ebenfalls als weiser und für Beschwörungen zuständiger Gott galt, analog zur mesopotamischen Tradition<sup>100</sup>.

Auch die Mondgöttin *nkl* begegnet hier, allerdings erst an 14. Position, zweimal hintereinander im Ausdruck *ibnkl pdgl*: Ib-Nikkal (und) Pendigalli, der vermutlich zwei selbständige, aber in enger Beziehung zueinander stehende Göttinnen bezeichnet<sup>101</sup>. Die Form *ibnkl* ist vermutlich gebildet aus dem Namen der Mondgöttin *nkl* und ihrem Epitheton *ib*: „Frucht“, analog zu ihrer Bezeichnung *nkl wib* in KTU 1.24<sup>102</sup>; die gemeinsam mit ihr genannte *pdgl* bezeichnet die „Herrin des Palastes“ und damit das Äquivalent der ugaritischen Göttin *b<sup>c</sup>lt bhtm* bzw. der akkadischen *bēlet ekallim*<sup>103</sup>. Dies legt die enge Verbindung beider Göttinnen zum Königshaus nahe. Weiter sind in dieser Liste die Ḫudena-Ḫudellura-Göttinnen, das hurritische Pendant der ugaritischen *ktrt* angeführt<sup>104</sup>.

### 3.2.2 Hurritische Beschwörungen

#### 3.2.2.1 Beschwörung für El (KTU 1.128)

Auf einen sehr hohen Rang des Mondgottes deutet eine Anrufung des ugaritischen Hauptgottes *il* in hurritischer Sprache, die diesen als Herrscher aller Götter preist<sup>105</sup> und einen Einblick in das kultische Pantheon der gemischten semitisch-hurritischen Bevölkerung Ugarits gibt<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> So trägt Ea in der hurritischen Tradition das Epitheton *ḫazzizzi*: „Weisheit“. Seine Gleichung mit *ktr whss* belegt KTU 1.125,11: *iydm ḫzzdm*. Seine Zuständigkeit für Beschwörungen zeigen zahlreiche mesopotamische Kompositionen, in denen er durch seine Anweisungen Hilfe zur Bewältigung verschiedener Probleme gibt. Analog kennzeichnet der Name des sumerischen Mondgottes *EN.ZU* diesen als „Herr des Wissens“; vgl. Tallquist (1938) 446.

<sup>101</sup> Vgl. KTU 1.42,46f.: *ibnkl pdgl ibnkl pdgl*; vgl. die o.g. Verbindung *ey kšḡ* (Z. 4).

<sup>102</sup> KTU 1.24,1.37; siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>103</sup> Vgl. Laroche (1968.a) 520: „Dame du Palais“.

<sup>104</sup> KTU 1.42,32: *ḫdn ḫdlr*; diese Geburtsgöttinnen stehen hier an 9. Position.

<sup>105</sup> Vgl. KTU 1.128,1f.: *agr ḫld il el eḏn il ḫl ḫurn*: „Weihrauch-Erhähung – El, der befiehlt die Erde! El, der das Wort führt im Himmel“; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 87. Für die Deutung als Beschwörung spricht, daß *il* mehrmals angerufen wird, zum Opfer herbeizukommen; vgl. Z. 6–9: *unṭ il unṭ il tr kṭḫd idmn tzḡd unṭ il*: „Komm schnell El! komm schnell, König El! Den Thron nimm ein, zum Gabentisch komm schnell, El“; zit. n. ebd. 87; vgl. Mayer (1996) 207.209; Dietrich / Loretz / Sanmartín (1995) 138; vgl. Laroche (1968.a) 510f.): „hymne ou invocation“; gegen Dijkstra (1993.a) 157: „sacrificial hymn“.

<sup>106</sup> Den offiziellen kultischen Charakter der Dichtung zeigen der Fundort des Textes im Haus des „Prêtre Hourrite“ und seine Charakterisierung als „Weihrauch-Erhähung“ (*agr ḫld*).

Besonders aufschlußreich für die Bedeutung des Mondgottes sind die ersten Zeilen der Rückseite: „Da (ist) El, da (ist) Kušuh, da (ist) Kumarbi, da (ist) Ellil“<sup>107</sup>. Dies setzt eine wie auch immer geartete Gleichsetzung des ugaritischen Hauptgottes *il* sowohl mit dem hurritischen Mondgott Kušuh wie auch mit dem hurritischen und dem mesopotamischen Götterherrscher Ellil voraus. Die Identifizierung des ugaritischen *il* mit Kumarbi und Illil begegnet auch in weiteren Dokumenten, so in Opfermemoranda und Vokabularen<sup>108</sup>. Auffallend ist nun, daß hier auch der hurritische Mondgott Kušuh in diese Gleichstellung mit einbezogen ist. Dies könnte darauf schließen lassen, daß er nachträglich in diese Verbindung der Gottheiten aufgenommen wurde, wobei seine Nennung unmittelbar nach dem Gott *il* seine besonders enge Beziehung zum ugaritischen „Göttervater“ nahelegt<sup>109</sup>.

Die Gleichsetzung des hurritischen Kušuh mit den zentralen Gottheiten der Panthea Ugarits, Anatoliens und Mesopotamiens deutet auf seinen sehr hohen Rang in den hurritisch geprägten Bevölkerungsgruppen Ugarits. Da die Dokumente in ugaritischer Sprache eine geringere Position des Mondgottes zeigen, spiegelt der Text vermutlich eine andere Tradition aus dem Raum Syrien-Palästina, die Eingang in das kultische Pantheon der gemischt hurritisch-ugaritischen Bevölkerungsgruppe gefunden hat. So zeigen z.B. die Dokumente Emars aus der zweiten Hälfte des 2. Jt.s als eine der Hauptgottheiten des kultischen Pantheons eine Mondgottheit Šaggar<sup>110</sup>, die vermutlich mit dem hurritischen Kušuh geglichen wurde. Durch die Parallelsetzung der vier Gottheiten bezeugt der Text somit – wie auch die anderen ugaritisch-hurritischen kultischen Texte – eine Mischtradition, die letztlich das Resultat einer lang andauernden Symbiose darstellt<sup>111</sup>.

<sup>107</sup>KTU 1.128,13f.: *an il an kdḡ an kmrb an ill*; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 88. Die Partikel *an*, die gewöhnlich als Demonstrativpronomen gebraucht wird, könnte hier auch die Funktion einer reihenden Konjunktion angenommen haben, analog zum akkadischen *lū ... lū ...*: „Sei es El, sei es Kušuh, sei es Kumarbi, sei es Illil“: vgl. ebd. 92; Laroche (1968.a) 515.

<sup>108</sup>So wird z.B. in der Götterliste *An–Anum* der hurritische Kumarbi als Entsprechung sowohl des ugaritischen *il* wie auch des akkadischen Ellil angeführt; vgl. Gallagher (1994) 135; Nougayrol (1968.a) 246; Laroche (1968.a) 453.524f. Auf eine Gleichsetzung des ugaritischen *il* mit Kumarbi deutet auch, daß in der Literatur Ugarits sowohl *il* wie auch der mit Kumarbi identifizierte Wettergott *dgn* als Vater des Gottes *b<sup>c</sup>l* galten; vgl. ebd. 523–25; Hoffner (1990) 84; Dijkstra (1993.a) 157; Niehr (1994.a) 169f.

<sup>109</sup>Darauf deuten auch die Nennung des *il* in KTU 1.24 und die Beziehung der *amt yrḥ* zu *il* in KTU 1.12. Da es in beiden Texten um die Geburt eines Kindes geht, legt sich der Schluß nahe, daß die Verbindung des Mondgottes zu *il* in der Zuständigkeit beider Gottheiten für gelingende Geburten begründet ist.

<sup>110</sup>Diese war eine der Hauptgottheiten im altsyrischen Pantheon; siehe Kap. I.3.2.2.2.

<sup>111</sup>Die Gleichung der Gottheiten dokumentiert das gemischte Bild der kulturellen und geistes-religionsgeschichtlichen Welt Alt-Syriens im 2. Jt. v.Chr.; vgl. Dietrich / Mayer (1994) 92.108.

Die Gleichsetzung der Gottheiten *il*, Kušuh, Kumarbi und Ellil läßt zudem auf ihre äquivalente Funktion und Bedeutung schließen, die in der Zuständigkeit der genannten Gottheiten für die Gewährleistung der Fruchtbarkeit sowie in ihren gemeinsamen chthonischen Aspekten begründet sein könnte. So galt der ugaritische Hauptgott *il* als Vater aller Götter und Menschen<sup>112</sup>, auch der mesopotamische Enlil wird entsprechend als „Vater und Erzeuger der Götter“ beschrieben<sup>113</sup>, was seine enge Beziehung zur Fruchtbarkeit deutlich macht.

Die enge Beziehung des Mondgottes zu Ellil steht in Analogie zur mesopotamischen Tradition, da der sumerische Mondgott Nanna wie der akkadische Sîn dort als dessen erstgeborener Sohn galten<sup>114</sup>. Da Enl / Ellil eine der höchsten Gottheiten des mesopotamischen Pantheons war<sup>115</sup>, deutet diese enge Verwandtschaft auf eine hohe Position des Mondgottes in der mesopotamischen Tradition, die auch darin zum Ausdruck kommt daß er dort gemeinsam mit seinem Vater als zuständig für die Schicksale der Menschen galt<sup>116</sup>. Auch die Beziehung des Mondgottes zum hurritischen Wettergott Kumarbi könnte sowohl in seinem Bezug zur Fruchtbarkeit wie auch in den chthonischen Aspekten Kumarabis begründet sein, der als einer der „gefallenen“ Götter galt.

Einen weiteren Hinweis auf den Charakter des Mondgottes könnte auch die Thematik dieser Beschwörung geben, da hier der Gott *il* angerufen wird, durch die Annahme der Opfergaben den Beter von einer Schuld bzw. kulturellen Verfehlung oder von Unreinheit zu „lösen“ und ihm dadurch Heil zu bewirken<sup>117</sup>. Die Gleichsetzung von *il* mit Kušuh sowie mit Kumarbi und Ellil läßt darauf schließen, daß diese Gottheiten in ähnlicher Weise für die Lösung

<sup>112</sup> Als Schöpfer und Vater der Götter charakterisieren ihn die Ausdrücke *bny bnwt*; *ab bn il*: KTU 1.4 II 11, etc.; die anderen Götter gelten als *dr bn il* bzw. *dr il*; vgl. KTU 1.15 III 19; 1.39,7; 1.162,16; 1.40,25.33f.; 1.65,2. Im *krt*-Epos wird *il* zudem als *ab adm*: „Vater der Menschheit“ und damit als Schöpfer der Menschen vorgestellt; vgl. KTU 1.14 I 37.

<sup>113</sup> Dies zeigen seine Epitheta *abu ālid illāni rabūti*; *abu ilāni*, die ebenfalls der Mondgott Sîn in Ur trägt. Weiter gilt Ellil als „Schöpfer“: *bānū*; *bānū kalāma*; vgl. Tallquist (1938) 300.

<sup>114</sup> So schildert der sumerische Mythos „Enlil und Ninlil“ den Mondgott Nanna als Erstgeborenen des Götterpaares Enlil und Ninlil, die nach ihm noch die drei Unterweltsgottheiten Nergal, Ninazu und Enbilulu gebiert, die anstelle von Enlil und Nanna in der Unterwelt bleiben müssen. Damit zeigt die Dichtung die herausgehobene Position des Mondgottes Sîn, der als einziger der Kinder des Paares in die Reihe der himmlischen Hochgötter gehört und bringt zugleich die Befürchtung zum Ausdruck, daß der Mondgott ständig von der Gefahr bedroht war, in der Unterwelt bleiben zu müssen; vgl. Bottéro (1989) 105–109.

<sup>115</sup> Vgl. auch seine Epitheta „Herr, Herrscher, König“; vgl. Tallquist (1938) 295.300f.

<sup>116</sup> Vgl. Tallquist (1938) 446f.

<sup>117</sup> Vgl. Z. 16–20: *at il tnp tgr tš ilwn y kpt hmn hln iwr aḡrl uwln hup kld pdrn tn tt*: „Löse, El, der du in deiner Barmherzigkeit bei Wasser-Wehrauch löst! Göttlicher, nimm das auf mir Liegende weg und sprich! Herr! Ich will weihräuchern (und) schlachten! Indem es angenommen ist von dir, sind immerzu Heil und Lösung bewirkt“; zit. n. Dietrich / Mayer (1994) 88; 93f. Die Schlußdoxologie bestätigt so die durch den Gott gewirkte „Lösung“ und Heil.

von Schuld bzw. Unreinheit zuständig waren<sup>118</sup> und deutet so auf eine Zuständigkeit des Mondgottes zur Beseitigung von Unreinheit, wie sie auch aus dem o.g. ugaritisch-hurritischen Sühnopferitual zu erschließen ist<sup>119</sup>.

Die Nennung des Kušuh in dieser an den Gott *il* gerichteten Beschwörung zeigt somit die zentrale Position des Mondgottes sowie seine enge Verbindung zum ugaritischen Götterherrscher *il* wie auch zu Kumarbi und Ellil; sie läßt auf seine enge Verbindung zur Fruchtbarkeit sowie auf seine chthonischen Aspekte schließen und deutet zudem auf seine Zuständigkeit für die „Lösung“ von Schuld bzw. Unreinheit.

### 3.2.2.2 Beschwörung für Išhara (KTU 1.131)

Einzugehen ist weiter auf eine Beschwörung für die hurritische Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara, da hier die Form *šgr* begegnet, die vermutlich den altsyrischen Mondgott Šaggar bezeichnet<sup>120</sup>, der bereits in den Dokumenten Eblas aus der Mitte des 3. Jt.s als Verkörperung der Neumondsichel belegt ist, ebenfalls in enger Verbindung mit der Göttin Išhara<sup>121</sup>. Auch im 2. Jt. v.Chr. besaß eine Mondgottheit Šangar / Šaggar v.a. im Euftratgebiet eine sehr große Bedeutung und spielt u.a. in den Ritualen Emars des 13. Jh.s eine große Rolle<sup>122</sup>. Hier begegnet *šgr* gemeinsam mit der Göttin Ḫalma, die in den Dokumenten Emars ebenfalls als Paredra des Gottes Šaggar genannt ist<sup>123</sup>.

Die Anführung des Mondgottes *šgr* in dem Ritual für die altsyrische Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara deutet auf seine enge Beziehung zu dieser Göttin, die auch im Ḫaburgebiet, in Kizzuwatna und in Emar als

<sup>118</sup>So wird z.B. der Gott Kumarbi in einer ihm gewidmeten Beschwörung ebenfalls angerufen, den Beter zu „lösen“, vgl. KTU 1.44,6-8.

<sup>119</sup>Hier soll ein vom Mondgott angeordnetes Opfer den Zorn der Gottheiten besänftigen, um dadurch der Bevölkerung Ugarits wieder Wohlergehen zu verschaffen; vgl. KTU 1.111,1-3.16-24; siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>120</sup>KTU 1.131,13; gegen Dietrich / Mayer (1994) 96.101, die *šgr* hier als ein bestimmtes Gefäß deuten.

<sup>121</sup>Vgl. Edzard (1984) 20, Nr. 4 (= TM.75.G.2194) III, 146: *si-in 2 SI<sup>d</sup>Sa-nu-ga-ru*]2: „zu den beiden Hörnern des (Gottes) Šanugaru“; dies legt nahe, daß der Name Šanugaru/ Šaggar speziell die Form des Neumondes bezeichnet. Auch in einem Verwaltungsdokument begegnet der Gott „Šanugaru von Mane“; vgl. TM.75.G.1923, obv. V 4-11; vgl. Archi (1994) 254f. Da die im Euftratgebiet gelegene Stadt Mane als Hauptgottheiten die Göttin Išhara sowie einen „Herrn (*<sup>d</sup>BE/ba<sup>lu</sup>*) von Mare“ verehrte, ist dieser wohl mit dem Mondgott Šanugaru zu identifizieren, was dessen hohen Rang als Hauptgott der Stadt Mane zeigt und damit auf seine große Bedeutung im Gebiet am Mittleren Euftrat schließen läßt. Im Onomastikon Eblas ist diese Gottheit jedoch nicht belegt; vgl. Pomponio / Xella (1997) 319.

<sup>122</sup>Vgl. v.a. das bedeutende *zukru*-Ritual; vgl. Arnaud (1986); Dalley / Teissier (1992) 90f.

<sup>123</sup>KTU 1.131,13: *ḫlm šgr*. In einer Opfersequenz aus Emar begegnet Šaggar gemeinsam mit Ḫalma und der Muttergöttin Ninkur; vgl. Arnaud (1996) 352, Nr. 373,76': *a-na<sup>d</sup>Nin-ku<sup>d</sup>Sa-ag-ga-ar ù<sup>d</sup>Hal-ma*.

Paredra des Šangar / Šaggar verehrt wurde<sup>124</sup>. Da Išhara in der hethitisch-hurritischen Tradition Anatoliens in einer engen Verbindung zum hurritischen Mondgott Kušuh belegt ist<sup>125</sup>, läßt dies darauf schließen, daß in den hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits der hurritische Kušuh mit der altsyrischen Mondgottheit Šaggar geglichen wurde. Es deutet weiter darauf, daß Šaggar in Ugarit mit ähnlichen Aspekten verbunden wurde wie die Göttin Išhara und analog zum hurritischen Mondgott Kušuh sowohl in einer engen Beziehung zur Fruchtbarkeit und Geburt wie auch zur Unterwelt gesehen wurde.

Die Verehrung des Mondgottes Šaggar im offiziellen Kult Ugarits ist weiter daraus zu erschließen, daß dieser auch im Opferritual des *špn* (KTU 1.148) in der auf den Totenkult bezogenen Sequenz für die Götter des Monats *h̄yr* genannt ist<sup>126</sup>, was seinen Charakter als Neumond und seine enge Verbindung zur Unterwelt bestätigt.

### 3.2.3 Akkado-hurritischer Weisheitstext (RS 15.10)

Aufschluß über die Funktion und Bedeutung des Mondgottes in der Vorstellungswelt Ugarits gibt weiter ein bilingualer akkado-hurritischer Weisheitstext, der zusammen mit anderen religiösen hurritischen Texten im Ostarchiv Ugarits gefunden wurde und in seiner Art einzigartig in Ugarit ist. Der in vier Teile unterteilte Text enthält zweimal je vier Zeilen eines akkadischen Textes, jeweils gefolgt von der hurritischen „Übersetzung“<sup>127</sup>. Dabei bildet die hurritische Version eine spezifische Interpretation der akkadischen Weisheitssentenzen, die die Besonderheiten der hurritischen Tradition Ugarits zum Ausdruck bringt, da der hurritische Übersetzer seine akkadische Vorlage an einigen Stellen nicht wörtlich übersetzte, sondern freier interpretierte,

<sup>124</sup>Vgl. KBo XXIX 213+, vs. 11f.; vgl. Archi (1994) 255. Dies bestätigt die Identifizierung des „Herrn von Mare“ mit dem in Ebla belegten Mondgott Šanugaru bzw. mit dem Mondgott Šangara / Šaggar in den Dokumenten des 2. Jt.s; s.o.; vgl. Dalley / Teissier (1992) 90f.; Haas (1994) 373.396.545; vgl. die mesopotamische Götterliste An = Anum IV 281f.: *d*Šag-gar; *d*MINHAR; vgl. Krebernik (1995) 364.

<sup>125</sup>So galten z.B. in Hattuša beide Gottheiten gemeinsam als „Herren des Eides“; vgl. Frantz-Szabó (1977) 177; Haas (1982) 101; siehe Kap. I.6.2.1.

<sup>126</sup>Vgl. KTU 1.148,31: *ārt š šgr w itm š*; siehe Kap. I.2.3.1. Auch in einer fragmentarisch erhaltenen Passage des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus ist *šgr* (zweimal nacheinander) genannt: KTU 1.5 III 16f.: *šgr mu[d ] šgr mud[ ]*.

<sup>127</sup>RS 15.10. Nach vier Zeilen in akkadischer Keilschrift folgen fünf Zeilen hurritische „Übersetzung“; darauf nochmals vier Zeilen akkadischer Text, gefolgt von sechs Zeilen hurritischer „Übersetzung“. Der Text bildete vermutlich einen Teil einer Serie von Tafeln, von der jedoch kein weiteres Exemplar erhalten ist; vgl. Salvini (1995) 96; Dijkstra (1993.b) 163–171; Laroche / Nougayrol (1955) 311–324; diese nehmen an, daß die Sätze aus einem Abschnitt entnommen sind, der „appels aux dieux“ behandelt.

In diesem Text wird als Sanktion für den Bruch eines Eides die Unfruchtbarkeit der Frau angedroht; so heißt es in der akkadischen Vorlage: „Respect the oath, and keep yourself save. He who swears (falsely) by the river, withholds (himself) a living(?) heir. His wife will never have a son“<sup>128</sup>. Die Androhung der Kinderlosigkeit für den Fall eines Eidbruches bildete in der hethitischen Gesellschaft eine gebräuchliche Fluchformel in Verträgen und in Militäreiden<sup>129</sup>. Aufschlußreich ist nun, daß diese gebräuchliche Sanktion in der hurritischen Version direkt auf den Mondgott zurückgeführt wird: „Der, der beim Mondgott (*ku-šu-ḫu-da-an*) falsch schwört, soll keinen Erben erhalten. Und niemals wird / soll seine Frau ein Kind gebären!“<sup>130</sup> Die Einfügung des Mondgottes Kušuḫ in der hurritischen Version läßt darauf schließen, daß dieser in besonderer Weise als für die Gewährleistung der Empfängnis und der Geburt von Nachkommen zuständig galt und deutet so auf seinen engen Bezug zur Fruchtbarkeit<sup>131</sup>; sie läßt vermuten, daß der hurritische „Übersetzer“ aufgrund seiner kulturellen Prägung den Mondgott auch in der akkadischen Version implizit voraussetzte, obwohl er dort nicht eigens erwähnt ist.

Die besondere Bedeutung des Mondgottes in der hurritischen Tradition Ugarits wird dadurch bestätigt, daß dieser auch im zweiten Abschnitt der hurritischen Version wieder genannt ist, während in der akkadischen Vorlage der allgemeine Ausdruck „Götter“ (*ilī* (*DINGIR.MEŠ*)) begegnet: „Without thinking it over he quickly raises his hands to the god(s)“<sup>132</sup>. Dagegen wird in der hurritischen Version, die eher eine Paraphrase als eine direkte Überset-

<sup>128</sup>RS 15.10,2-4: *ma-mi-tá pí-la-ḫé-ma pa-gàr-ka šul-lim tá-me-e a-na na-ri ka-li a-pí-il na-pišti(?)* (ZI) *du-ri-iš mar-ḫé-ta-šu māra(DUMU) Ū-ul i-šu*; zit. n. Dijkstra (1993.b) 164.

<sup>129</sup>So heißt es z.B. im „Ersten Militäreid“, mit dem die Truppenführer Treue zum Königshaus gelobten: CTH 427.A = KBo VI 34 II,34-39: „whoever should transgress these oaths by undertaking evil against the king (and) queen (or) against the royal princes – let the oaths of the gods on that account likewise destroy his future! Let his wives [b]ear [n]either male nor female children!“; zit. n. Beckman (1983) 3. Auch alttestamentliche Belege zeigen eine enge Verbindung zwischen dem Eidbruch und der Konsequenz der Unfruchtbarkeit; vgl. z.B. Gen 24,2f.; 47,29; vgl. Fisher (1975) 374–376; siehe Kap. II.5.4.3.2.

<sup>130</sup>RS 15.10,7b-8: *ku-šu-ḫu-da-an e-la-mu-lu-up-pa-aš-še-ni na-ul-la-a a-x-x-ri*. Dijkstra (1993.b, 164f.) übersetzt: „He, who commits perjury by the the Moon-god, will be withhold a heir(?) And never someone as (his) wife will have a child“. Er deutet die hier gebrauchte Form *kušuḫu=tan* als Ablativform des hurritischen Mondgottes; die Verbindung *elam=ul=upp=a=šše=ni*, als eine denominative Verbalform des Terminus *el(a)mi*: „Eid“, wobei das Glied *upp* einen negativen Aspekt beim Akt der Eidesleistung hinzufügt und diesen so als Meineid definiert; ebd. 166. Da die hethitischen Parallelen (s.o.) als Sanktion die Unfruchtbarkeit der Frau proklamieren, ist seiner Übersetzung der Konsequenz des Eidbruches jedoch die Deutung von Laroche (1968.b, 124) vorzuziehen: „Qui se parjurerait par la lune (Kušuḫ), à l’avenir sa femme n’enfantera pas!“; vgl. Nougayrol / Laroche (1955) 311–324.

<sup>131</sup>Möglich ist allerdings auch, daß der Mondgott Kušuḫ deshalb hier genannt ist, weil er in der hurritischen Tradition Ugarits als Schwurgott par excellence galt; s.u.

<sup>132</sup>Vgl. RS 15.10,11: *la-a-am-tal-la-ak ḫa-am-ṭi-iš a-na ilī(DINGIR.MEŠ) i-na-aš-ši*

zung der akkadischen Vorlage bildet, der hurritische Mondgott Kušuh angeführt: „„They are quickly moved(?), the hand raised to the Moon-god““<sup>133</sup>. Diese Ersetzung des Gattungsbegriffs „Gott / Götter“ durch den Eigennamen des Mondgottes Kušuh läßt diesen als Schwurgottheit par excellence erscheinen.

Die zweimalige Nennung des Gottes Kušuh in der hurritischen Version ohne direkte Entsprechung in der akkadischen Vorlage illustriert die große Bedeutung des Mondgottes als Schwurgottheit; sie zeigt, daß dieser auch in den hurritischen Bevölkerungsschichten Ugarits in besonderer Weise als Garant für die Einhaltung von Eiden galt, analog zur hethitisch-hurritischen Tradition, wo der Mondgott als Schützer der Eide wesentlich die Funktion besaß, Unreinheit in der Form eines Meineides zu verhindern<sup>134</sup>. Damit stellt dieser Weisheitstext den hurritischen Mondgott auch in Ugarit als zentrale Eides- und Schwurgottheit heraus und zeigt zugleich seine Beziehung zur Unterwelt wie auch zur Fruchtbarkeit.

### 3.3 Fazit: Der Mondgott in Hymnen und Beschwörungen

#### 3.3.1 Ugaritische Texte

Die ugaritischen Hymnen und Beschwörungen bestätigen die aus den Opferlisten und Ritualtexten zu erschließende Verbindung des Mondgottes sowohl zur Fruchtbarkeit und Geburt wie auch zur Unterwelt. So läßt die Nennung des *yrh* in den Schlangenbeschwörungen KTU 1.100 und 1.107 auf seine chthonischen Aspekte schließen und deutet zugleich darauf, daß er auch für Heilung zuständig galt, da er wie die anderen genannten Gottheiten mit deutlich chthonischen Charakterzügen aufgefördert wird, das Schlangengift unschädlich zu

*qātē(ŠU.MEŠ)-šu*; zit. n. Dijkstra (1993.b) 164; allerdings ist gegen dessen sing. Übersetzung die Schreibung *DINGIR.MEŠ* als Pluralform zu deuten; vgl. Fisher (1975) 387f.

<sup>133</sup>Z. 16: *hi-zu-un-ni-la-an šu-ni ku-šu-ḥu-da hé-x-ti*; zit. n. Dijkstra (1993.b) 167; vgl. Laroche / Nougayrol (1955) 312.316. Damit ist in der hurritischen Version der allgemeine Ausdruck *ilī(DINGIR.MEŠ)* durch den Namen des Mondgottes im Direktiv (*ku-šu-ḥu-da*) ersetzt.

<sup>134</sup>Seit Šuppiluliuma I. waren der Mondgott Kušuh bzw. Umbu, seine Gemahlin Ningal und Išhara die großen Eid- oder Schwurgottheiten im hethitischen Staatspantheon; vgl. Bo. 86 / 299; vgl. Frantz-Szabó (1977) 177; Otten: (1961) 155; v. Schuler (1965) 115; Haas (1982) 101; Laroche / Nougayrol (1955) 316f.; siehe Kap. I.6.2.1. Daß der Mondgott in der Nähe der Unterweltsgötter stand, die für die Beseitigung magisch-religiöser Unreinheiten zuständig galten, zeigt z.B. ein mittelhethitisches Beschwörungsritual an die Unterirdischen, wo die Götter „Memešarti von Himmel und Erde, Mondgott, Išhara, göttlicher Eid (und) die Götter der Verfluchung und des Todes“ die Befleckungen des Hauses in die Unterwelt bannen sollen; vgl. Otten (1961) 132–137; Vs. III 54 – Rs. IV 4. 9–15; vgl. Haas / Prechel (1995) 371; Laroche (1955) 13; Wilhelm (1982) 75–80.

machen. Seine enge Verbindung zur Unterwelt geht auch daraus hervor, daß er unmittelbar vor dem Unterweltsgott *ršp* genannt ist<sup>135</sup>, was zudem seine Vorrangstellung gegenüber diesem nahelegt. Zugleich läßt die Anführung des *yrh* in diesen beiden Beschwörungen auf seine Zuständigkeit für Fruchtbarkeit schließen. So wird am Ende der einen Beschwörung (KTU 1.100) die Hochzeit der Göttin *um phl phlt* mit dem Unterweltsgott *hrn* angedeutet, in der anderen Beschwörung heißt es, daß eine Frau ein Kind gebären wird / soll<sup>136</sup>, was darauf deuten könnte, daß die Beschwörung u.a. das Ziel verfolgte, eine gelingende Geburt zu gewährleisten und die dabei drohende Todesgefahr abzuwenden. Die Nennung des *yrh* könnte somit darauf schließen lassen, daß ihm wie den anderen genannten Gottheiten auch die Funktion zugeschrieben wurde, aufgrund seiner engen Verbindung zur Unterwelt eine drohende Todesgefahr, besonders im Kontext der Geburt, abzuwenden<sup>137</sup>.

Auch die Beschreibung des Mondgottes in KTU 1.114 könnte darauf deuten, daß er mit heilenden Aspekten verbunden wurde, da er hier in der vorangestellten mythischen Erzählung als Hund beschrieben wird, während in der abschließenden medizinischen Anweisung gegen die Folgen übermäßiger Trunkenheit „Hundehaare“ als Heilmittel genannt werden<sup>138</sup>. Da Hunde in der Tradition des Alten Orients zudem in einem engen Zusammenhang mit der Unterwelt und mit Begräbnisfeiern belegt sind, könnte die Beschreibung des *yrh* als Hund ebenfalls seine chthonischen Aspekte illustrieren.

Weiter könnte die Anführung des Mondgottes gemeinsam mit der Sonnengöttin *špš* in einer abschließenden Segensformel für den ugaritischen König, die diesem „für die Jahre der Sonne(ngöttin) (*špš*) und des Mond(gott)es (*yrh*)“ Macht und Herrschaft in Ugarit garantieren soll, auf die Zuständigkeit des *yrh* deuten, ein günstiges Schicksal und Lebensfülle zu gewährleisten<sup>139</sup>. Die Anführung der beiden Astralgottheiten parallel zu den „Jahren des *il*“ läßt zugleich auf ihre enge Beziehung zueinander sowie zum ugaritischen Hauptgott *il* schließen. Dabei zeigt die Anführung der Sonnengöttin *špš* vor dem Mondgott *yrh* jedoch ihre Vorrangstellung in der kultischen Tradition Ugarits, im Unterschied zur Vorordnung des Mondgottes in der mesopotamischen

<sup>135</sup> Vgl. KTU 1.107,40: *yrh w ršp yisp hmt*; vgl. KTU 1.100,26.31; siehe Kap. I.3.1.2.1 u. I.3.1.2.2.

<sup>136</sup> Vgl. KTU 1.100,70–76; KTU 1.107,49: *b ym tld*; allerdings ist aufgrund des stark zerstörten Kontextes keine sichere Deutung der Passage möglich.

<sup>137</sup> Darauf deutet weiter, daß in KTU 1.24 die Anrufung der Geburtsgöttinnen *krt* mit einer mythischen Erzählung von der Eheschließung des Mondgottpaars verbunden ist; siehe Kap. I.5.5.

<sup>138</sup> KTU 1.114,5.12f.29–31. Zudem waren Hunde das Symboltier der mesopotamischen Heilgöttin Gula; siehe Kap. I.3.1.2.3.

<sup>139</sup> KTU 1.108,26: *l ymt špšw yrh*; siehe Kap. 3.1.1.1.



Tradition. Da die epigraphischen Zeugnisse Ugarits eine größere Bedeutung der Sonnengöttin *špš* gegenüber *yrḥ* dokumentieren, könnte dies weiter den Schluß zulassen, daß die Beschreibung des *yrḥ* als „Hund“ in KTU 1.114 eine bewußte Polemik gegen die in der Umwelt Ugarits übliche Vorrangstellung des Mondgottes bildet, um dadurch die im Kult Ugarits übliche Vorordnung der Sonnengöttin zu bestärken.

### 3.3.2 Hurritische Texte

Im Unterschied zu den ugaritischen Texten zeigen die Hymnen und Beschwörungen in hurritischer Sprache einen äußerst hohen Rang und eine zentrale Bedeutung des hurritischen Mondgottes Kušuḥ. So wird in einer Beschwörung des ugaritischen Hauptgottes *il* dieser mit Kušuḥ sowie mit dem mesopotamischen Götterkönig Ellil und dem hurritischen Kumarbi geglichen<sup>140</sup>. Diese Gleichsetzung mit dem Hauptgott sowie zwei weiteren zentralen Gottheiten des hurritischen Pantheons dokumentiert eine sehr hohe Position des Mondgottes in den hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits. Sie läßt weiter auf seine enge Verbindung zum ugaritischen Hauptgott *il* schließen und darauf, daß er mit ähnlichen Aspekten konnotiert war wie dieser und die beiden anderen mit ihm genannten Gottheiten, was wiederum auf seine Verbindung zur Fruchtbarkeit und Geburt wie auch zur Unterwelt anspielt.

Analog deutet seine enge Verbindung zum ursprünglich mesopotamischen Schöpfergott und Gott der Weisheit Ea in einer hurritischen Hymne ebenfalls auf Fruchtbarkeitsaspekte des Mondgottes sowie auf seine Vorstellung als Rat wissender weiser Gott. Dies entspricht der Vorstellung des Mondgottes als Orakelgott, wie sie in der hethitisch-hurritischen Tradition belegt ist und auch in dem ugaritischen Leberomen KTU 1.127 sowie dem Sühnopferitual KTU 1.111 zum Ausdruck kommt. Ähnlich läßt die Beschwörung *ils* (KTU 1.128) darauf schließen, daß dem hurritischen Mondgott Kušuḥ – analog zu *il* – die Funktion zugeschrieben wurde, die Menschen von (kultischer) Schuld bzw. Unreinheit zu „lösen“, um deren negative Folgen zu beseitigen und so das Wohlergehen der Bevölkerung zu gewährleisten.

Die Funktion des Mondgottes als Garant für die Einhaltung von Eidesleistungen zeigt weiter ein akkado-hurritischer Weisheitstext, der zudem seine Zuständigkeit für die Gewährleistung bzw. Verhinderung von Fruchtbarkeit und Geburt illustriert, da hier als Sanktion für den Bruch des Eides die Unfruchtbarkeit der Frau angedroht wird<sup>141</sup>. Dabei zeigt die Einfügung des hurritischen Kušuḥ durch den Schreiber der hurritischen „Übersetzung“ – im Unter-

<sup>140</sup>KTU 1.128,13f.; siehe Kap. I.3.2.2.1.

<sup>141</sup>RS 15.10, 7b–8; siehe Kap. I.3.2.3.

schied zur akkadischen Vorlage – die unmittelbare Bindung des Mondgottes an diesen Bereich in der Vorstellungswelt der hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits.

Neben dieser zentralen Bedeutung des hurritischen Mondgottes Kušuh belegen die Dokumente Ugarits zudem die Verehrung der altsyrischen Mondgottheit Šaggar, die speziell die Neumondsichel verkörperte und im 2. Jt. v.Chr. v.a. im Eufratgebiet eine große Bedeutung besaß. So begegnet *šgr* in einer Beschwörung der hurritischen Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara, analog zur engen Verbindung der Mondgottheit Šaggar zu dieser Göttin in den umliegenden Kulturen<sup>142</sup>; hier wird ihm aber als Paredra die Göttin Ḫalma zugeordnet. Die Nennung des Šaggar könnte darauf schließen lassen, daß dieser in Ugarit mit dem hurritischen Kušuh geglichen wurde<sup>143</sup>.

Daß diese altsyrische Mondgottheit auch in einer Sequenz des hurritisch beeinflussten Rituals des *špn* (KTU 1.148) als Doppelgottheit *šgr wiṭm* begegnet<sup>144</sup>, läßt darauf schließen, daß sie über hurritische Vermittlung ins kultische Pantheon Ugarits gelangte. Dabei zeigt ihre Nennung gerade in der auf den Totenkult bezogenen Sequenz für die Götter des Monats *hyr* die enge Verbindung des Mondgottes zur Unterwelt und zum Totenkult gerade in seiner Manifestation als Neumond<sup>145</sup>.

<sup>142</sup>KTU 1.131,13. So galt im Ḫaburgebiet und in Emar die Göttin Išhara als Paredra des Mondgottes Šaggar.

<sup>143</sup>So ist in der hethitischen Tradition der Mondgott Kušuh in einer engen Verbindung mit Išhara belegt.

<sup>144</sup>KTU 1.148,31; siehe Kap. I.2.3.1.

<sup>145</sup>Dies könnte den Schluß nahelegen, daß die in einigen Opfersequenzen des königlichen Ahnenkultes angeführte Manifestation des Mondgottes als *yrḫ kty* mit dieser als Manifestation der Neumondsichel geltenden Mondgottheit Šaggar zu identifizieren ist.



## Kapitel 4

# Der Mondgott in Mythen und Epen

Die meisten mythologischen und epischen Texte Ugarits wurden im 13. Jh. v.Chr. unter Niqmaddu III., d.h. zur Zeit der hethitischen Hegemonie über Ugarit, niedergeschrieben, in einer Zeit der Prosperität und der kulturellen Blüte<sup>1</sup>. Allerdings gehen die Texte i.d.R. auf eine ältere mündliche Tradition zurück; häufig bilden sie Kopien früher geschriebener Versionen, denen wiederum eine Periode mündlicher Überlieferung vorausging, wobei diese mündlichen Erzählungen verschiedene Traditionsquellen benutzten<sup>2</sup>.

Durch diese schriftliche Redaktion der Texte fixierte der Verfasser ein für allemal in einer „kanonischen Version“ frühere Zeugnisse der Kultur und des Glaubens, die man aus verschiedenen Gründen bewahren wollte, wobei die „Kodifikation“ der Texte durch den kulturellen Gebrauch wie durch die Traditionen der verschiedenen Schreiberschulen bestimmt wurde; die konkret vorliegenden ugaritischen Mythen und Epen bilden somit eine lokale Ausprägung älterer mythologischer Traditionen Nordsyriens, gleichsam als „Schlaglicht“ eines langen Transformationsprozesses<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Vgl. Klengel (1992) 131f.; v.Soldt (1995) 185–187. Als Schreiber ist häufig ein gew. Ilmilku (*ilmk*) angegeben, so z.B. im Postscriptum des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus KTU 1.6,54.58: *spr ilmk... nqmd mlk ugrt*. Daß bisher keine Vorlagen gefunden wurden, könnte darauf deuten, daß die ugaritischen Literaturwerke nach Diktat geschrieben wurden; vgl. Dietrich / Loretz (1991) 100f.; allerdings wurden zahlreiche Texte auf Papyrus geschrieben und sind deshalb nicht mehr erhalten.

<sup>2</sup>Dabei wurde das der Tradition entnommene Material recht frei weitergegeben, was zur Erweiterung und Überarbeitung der alten Erzählungen wie auch zur Entwicklung neuer führte, so daß Weitergabe und Neukomposition Hand in Hand gingen. So wurden von einigen Erzählungen mehrere, häufig nur in Fragmenten erhaltende Versionen gefunden, die z.T. erheblich voneinander abweichen. vgl. Parker (1989) 1. Über die Vorgeschichte und die Verschriftung der ugaritischen Mythen und Epen ist jedoch wenig bekannt.

<sup>3</sup>Sie sind einzelne Repräsentanten einer reichen narrativen Tradition, die innerhalb des nord-

Aufgrund des im 2. Jt. in Nordsyrien herrschenden Synkretismus wurden auch Elemente aus der mesopotamischen und der hethitisch-hurritischen Tradition in die Literatur Ugarits aufgenommen und sind dort miteinander verschmolzen. So findet die seit dem ersten Viertel des 2. Jt.s zunehmende Hurritisierung Nordsyriens ihren Niederschlag u.a. in der Existenz einer hurritischen Mythologie in Nordsyrien<sup>4</sup>. Die kanaanäisch-ugaritische Mythologie bildet eine besondere Synthese, die durch die spezifische geographische und soziale Situation Ugarits bestimmt ist, so die Lage an der Küste, die Abhängigkeit vom Regen und die monarchisch-feudale Organisation des Staates<sup>5</sup>.

Generell ist zu beobachten, daß die Verfasser der ugaritischen Mythen und Epen weder ein Interesse an der äußeren Erscheinung ihrer Charaktere noch an ihrer Umgebung zeigen, auch der spezifische geographische Ort der Handlung bleibt unbestimmt<sup>6</sup>. Die Intention der mythologischen Erzählungen besteht v.a. darin, allgemeine menschliche Erfahrungen zu strukturieren und ein exemplarisches Modell für die menschlichen Riten und signifikante menschliche Aktivitäten aufzuzeigen<sup>7</sup>. Von großem Einfluß auf die aktuelle Gestalt der mythischen Erzählungen Ugarits ist auch der gegebene soziale Kontext<sup>8</sup>.

Von den Mythen und Epen zu unterscheiden sind die sog. „para-mythologischen“ Texte, die zwar ebenfalls mythologische Elemente verwenden, aber unmittelbar auf den aktuell praktizierten Kult ausgerichtet sind<sup>9</sup>. Während diese wie die Opferlisten und Ritualtexten im wesentlichen das im aktuellen Kult Ugarits verehrte Pantheon widerspiegeln, lassen die auf eine alte Tradition zurückgehenden ugaritischen Mythen und Epen nur indirekte Rückschlüsse über

---

westsemitischen Sprachraums entlang der östlichen Mittelmeerküste verbreitet war und sich vermutlich auch nach dem Zusammenbruch der spätbronzezeitlichen Städte in Nordsyrien forsetzte; vgl. Parker (1989) 4; Gese (1970) 112; Niehr (1994.a) 168; Xella (1991.a) 74f.

<sup>4</sup>Vgl. Wilhelm (1982) 86; Haas (1982) 142f.; ebd. 91f.: „Die sogenannten kanaanäischen Mythen sind das Ergebnis eines intensiven Überlieferungs austauschs zwischen Hurritern und Semiten in Syrien, besonders aber wohl an der syrischen Küste“.

<sup>5</sup>Vgl. del Olmo Lete (1986.a) 276.

<sup>6</sup>Versuche, die Handlungen an bestimmten Orten und Zeiten festzumachen, übersehen, daß historischer und geographischer Realismus und Präzision für die Verfasser der Erzählungen völlig irrelevant war; vgl. Parker (1989) 55f.

<sup>7</sup>Vgl. de Moor (1971) 56.

<sup>8</sup>Daher ist es notwendig, die Verhältnisse der ugaritischen Gesellschaft zu rekonstruieren, um die spezifische Thematik, Intention und den „Sitz im Leben“ der jeweiligen Erzählung zu bestimmen; vgl. Parker (1989) 2.

<sup>9</sup>Neben KTU 1.24 sind hier z.B. das Beschwörungsritual KTU 1.23, das *mrzḥ* des Gottes *il* (KTU 1.114) und die Schlangenbeschwörungen KTU 1.100 und 1.107 zu nennen; vgl. Pardee (1988) pas. Die Strukturierung der mythischen und epischen Texte läßt aber darauf schließen, daß diese zu bestimmten religiösen Feiern rezitiert wurden und damit auch eine religiös-kultische Funktion besaßen. So sind mehrmals mythisch-erzählende Passagen mit Angaben zur Rezitation des Textes verbunden; vgl. z.B. die Rezitationsanweisung im Zentrum des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus KTU 1.4.

die tatsächlich in Ugarit verehrten Gottheiten zu<sup>10</sup>. So führt die ugaritische Literatur nur eine begrenzte Anzahl der in den kultischen Texten und im Onomastikon Ugarits dokumentierten Gottheiten an und dokumentiert so nur einen Teil des im offiziellen Kult Ugarits tatsächlich verehrten Pantheons<sup>11</sup>; zudem sind die in den mythischen Erzählungen geschilderten Gottheiten und deren Charakteristika auch durch die Funktion des jeweiligen Mythos in der ugaritischen Gesellschaft beeinflusst<sup>12</sup>.

## 4.1 Mythen und mythische Fragmente

### 4.1.1 KTU 1.12

In dieser mythischen Erzählung begegnen zwei Frauen, von denen die eine mit Namen *tlš* als „Magd des *yrh*“ (*amt yrh*), die andere, *dmgy*, als „Magd der *atrt*“ eingeführt wird<sup>13</sup>. Diese beklagen sich über Schmerzen an Bauch und Brüsten, bei denen es sich wahrscheinlich um die Wehen der bevorstehenden Entbindung handelt. Auf Anweisung des Göttervaters *il* gehen sie, mit Geburtsstuhl und weiteren notwendigen Utensilien ausgerüstet, in die Wüste, wo sie zwei Kinder, genannt *‘qqm*: „Verschlinger“, gebären<sup>14</sup>.

Diese Passage besitzt Entsprechungen zum erzählenden Teil des Beschwörungsrituals KTU 1.23, da hier ebenfalls geschildert wird, wie zwei Frauen, die vorher durch den Gott *il* begattet wurden, zwei Kinder mit riesigem Appetit gebären<sup>15</sup>. Weiter deuten die Bezeichnung der einen Frau als *amt yrh* sowie der Geburtskontext auf eine literarische Abhängigkeit der Erzählung von der populären mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes, da diese den entsprechenden Namen *gēme.sîn*: „Magd des Sîn“ trägt. Diese von der mittellassyrischen bis zur neuassyrischen Zeit in Mesopotamien wie in Sy-

<sup>10</sup>Sie geben daher eher Aufschluß über eine frühere Entwicklungsstufe des in Nordwestsyrien verehrten Pantheons; vgl. Dahood (1958) 71.

<sup>11</sup>Siehe Kap. I.1.1.4. In den literarischen Texten sind die Gottheiten entweder durch positive Beziehungen (Verwandtschaft, Filiation, Liebe) oder durch negative Beziehungen (Antagonist / Gegenspieler, Kampf / Rangstreit) miteinander verbunden; vgl. Xella (1982.b) 39.

<sup>12</sup>Vgl. Pardee (1988) 120f.: „The ideology and the religiosity surrounding the divinities in myths will depend to some extent on the antiquity and on the function of the myth in a given society.“

<sup>13</sup>KTU 1.12,14–17: *at l tlš amt yrh l dmgy amt atrt*.

<sup>14</sup>KTU 1.12 I 27.

<sup>15</sup>Vgl. KTU 1.23,58–76; direkt davor wird die Geburt der beiden Astralgottheiten *šhr* und *šlm* geschildert. Analog legt KTU 1.12 eine enge Beziehung der beiden gebärenden Frauen zu *il* nahe, da diese sich an ihn wenden und von ihm die Anweisung erhalten, ihre beiden Kinder in der Wüste zur Welt zu bringen.

rien und im anatolischen Raum verbreitete Komposition<sup>16</sup> schildert zunächst in einer mythischen Erzählung die Begattung der Kuh durch den Mondgott, die zu ihrer Schwangerschaft und Entbindung führt; die Geburt ist zunächst mit Komplikationen verbunden, verläuft dank der Hilfe zweier von Sîn herabgeschickter Geburtshelfergöttinnen schließlich aber doch glücklich. Wie die abschließende Beschwörungsformel zeigt, sollte die Rezitation dieser Erzählung und der Nachvollzug der darin geschilderten Tätigkeiten Komplikationen bei der Geburt überwinden<sup>17</sup>. Das Motiv der Erzählung, ein gebräuchlicher Topos in der Literatur Mesopotamiens, hängt damit zusammen, daß dem Mondgott, der dort häufig als „(wilder) Stier“ bezeichnet wird, seit der sumerischen Zeit die Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit v.a. der Rinderherden zugeschrieben wurde, und spielt zugleich auf seine enge Verbindung zur Geburt im menschlichen Bereich an<sup>18</sup>.

Analog legt die Vorstellung der einen gebärenden Frau als *amt yrḥ* die enge Beziehung des Mondgottes *yrḥ* zu Empfängnis und Geburt nahe. Da parallel zur *amt yrḥ* die *amt atrt* begegnet und die Göttin *atrt* als Paredra des Gottes *il* galt, könnte der Mythos zudem auf eine Verbindung des *yrḥ* zu diesem Götterpaar deuten, die in dem Aspekt der Fruchtbarkeit begründet sein könnte, da *il* und *atrt* als Vater bzw. Mutter aller Gottheiten des ugaritischen Pantheons galten<sup>19</sup>.

#### 4.1.2 KTU 1.92

<sup>16</sup>Die meist mit weiteren Geburtsbeschwörungen und Ritualanweisungen kombinierte Dichtung ist in mehreren Versionen der mittellassyrischen und mittelbabylonischen Zeit (RM 376; KUB IV 13) bis in die neuassyrische Zeit (KAR 196 = BAM 248; K 2413+; AMT 67 / 1), von Mesopotamien über Syrien bis in den anatolischen Raum belegt; vgl. v.Dijk (1972) 339f.; Farber (1987.a); Lambert (1965) 284–88; ders. (1969) 28–37; Röllig (1985) 260–273; Veldhuis (1991) 4.

<sup>17</sup>Nach der Charakterisierung als Beschwörung und der Vorstellung der Kuh als „Magd des Sîn“ (*Geme-Sîn*) folgt die o.g. mythische Erzählung; dabei sind die von den Göttinnen ausgeführten Tätigkeiten als Ritualanweisungen zu verstehen, die zur Erleichterung der Geburt tatsächlich angewandt wurden. Die Übertragung auf eine aktuelle menschliche Geburt zeigt der am Ende des Textes angefügte Wunsch: „Wie die ‚Magd des Sîn‘ glücklich geboren hat, so möge auch die in Wehen liegende junge Frau gebären“ (KAR 196 (= BAM 248) 33–35; zit. n. Veldhuis (1991) 8–9; vgl. Rm 376,34–36.

<sup>18</sup>Vgl. akkad. *litu*: „Kuh“ – (w)*ālittu*: „Gebärende“: AHw III, 1458f.; CAD 1,II, 340f.; 9, 217; vgl. Veldhuis (1991) 22. Analog wurde auch die Mondgöttin Ningal bisweilen als Kuh vorgestellt; vgl. Ebeling (1931) 92; Tallquist (1938) 166; 446f.; Hall (1988) 807.

<sup>19</sup>Auf eine enge Beziehung des Mondgottes zum ugaritischen „Göttervater“ *il* deutet auch dessen Nennung in KTU 1.24,44f. sowie die o.g. hurritische Beschwörung *ils*, in dem dieser u.a. mit dem hurritischen Mondgott Kušuh geglichen wird; vgl. KTU 1.128,13f.; siehe Kap. I.3.2.2.1.

Der Mondgott begegnet weiter in einer fragmentarisch erhaltenen mythischen Erzählung, die die Göttin *ḫtrt* als Jägerin schildert<sup>20</sup>. Die Vorderseite der Tafel beschreibt, wie die Göttin ein Tier erlegt und darauf ihrem Vater *il*, dem Mondgott *yrḫ* und dem Gott *ktr* zu essen gibt<sup>21</sup>, was auf eine enge Verbindung dieser vier Gottheiten zueinander schließen läßt. Auf eine Beziehung *yrḫs* zur Göttin *ḫtrt* deutet auch die o.g. Erzählung in KTU 1.114<sup>22</sup>; auf seine Beziehung zum Gott *ktr* könnte weiter deuten, daß diese beiden Gottheiten in mehreren Opferlisten nahe beieinander angeführt werden<sup>23</sup>. Daß der Mondgott hier direkt nach dem Gott *il* genannt wird, läßt – wie auch weitere kultische Texte – seine enge Beziehung zum ugaritischen Göttervater vermuten<sup>24</sup>; diese ist auch aus seiner Bezeichnung als *ggn* zu erschließen, die aber zugleich seine Unterordnung unter *il* zeigt<sup>25</sup>. Allerdings geht die Funktion des *yrḫ* aus dem Kontext nicht hervor<sup>26</sup>.

Zu Beginn des Textes wird zudem, allerdings nur fragmentarisch erhalten, der Gott *hll* genannt, der in KTU 1.24 als Neumond und als Vater der Geburtsgöttinnen *ktrt* vorgestellt wird<sup>27</sup>.

<sup>20</sup>Vgl. KTU 1.92,2: *ḫtrt ṣwd[ṭ] J*. Die Tafel wurde im Archiv des Königspalastes gefunden. Zu KTU 1.92 vgl. Caquot / Tarragon (1989) 31-36; de Moor (1985) 225-230; Dijkstra (1994) 113-126.

<sup>21</sup>Vgl. KTU 1.92,15-17: *ṭr abh il ṭṭrm [wt]šlh[m] ṭšlḥm yrḫ ggn [wtšlḥm] k[ṭ]r ḫrš ḥssm [ J]*: „For the Bull, her father El she set the table [and ga]ve him to eat. Yarikh, the attendant, she gave to eat [she gave to eat] Koṭar, the smith, and Khasis [ J]“; zit. n. Dijkstra (1994) 117. Allerdings sind die folgenden zwei Zeilen nur sehr fragmentarisch erhalten, danach ist eine Lücke von drei Zeilen, so daß nicht auszuschließen ist, daß evtl. noch weitere Gottheiten genannt wurden; auch der Charakter dieses Mahles wird nicht deutlich.

<sup>22</sup>KTU 1.114,9-13; siehe Kap. I.3.1.2.3.

<sup>23</sup>In mehreren Opfersequenzen folgt der Gott *ktr* unmittelbar auf den Gott *yrḫ*; vgl. KTU 1.39,14; 1.102,5. In den „kanonischen“ Götterlisten sowie in der entsprechenden Sequenz des Rituals KTU 1.148 ist zwischen den beiden Gottheiten lediglich der Gott *ṣpn* angeführt: KTU 1.47,14-16 // 1.118,13-15: *yrḫ / ṣpn / ktr*; vgl. 1.148,5f.

<sup>24</sup>So wird *yrḫ* in KTU 1.24,25 als *n<sup>c</sup>mn ilm* bezeichnet, weiter wird *il* hier gemeinsam mit den Geburtsgöttinnen *ktrt* (KTU 1.24,44f.) angerufen; vgl. die Gleichung des *il* mit dem hurritischen Mondgott Kušuh in KTU 1.128,13f; siehe Kap. I.3.2.2.1.

<sup>25</sup>KTU 1.92,16: *ṭšlḥm yrḫ ggn*. In KTU 1.16 VI 26 bezeichnet der Terminus *ggn(h)* eine Art Diener oder „famulus“ des Königs *krt*; vgl. Dijkstra (1994) 117: „Yarikh, the attendant she gave to eat“; vgl. Caquot (1989) 34: „l'intime“. Dagegen deutet de Moor (1985, 226f.) *ggn* als Variante von *gnn*, *knkn*: „gullet“.

<sup>26</sup>Seine Nennung in dieser Erzählung könnte darauf deuten, daß er wie die Göttin *ḫtrt* ebenfalls in einem engen Bezug zur Jagd gesehen wurde. Analog schildert eine mesopotamische Hymne auf den akkadischen Mondgott Sîn diesen ebenfalls als Jäger: CT 15, 5 II, 5f.; siehe Kap. I.3.1.2.3.

<sup>27</sup>KTU 1.92,4: *ṭḥdn w hll[ṭ] J*. Die Ergänzung der Neumondsichel *hll* legt sich aus dem Kontext nahe, da das regelmäßige Sich-Erneuern (*ṭḥn*) das charakteristische Merkmal des Neumondes bildet. Aufgrund der pluralischen Verbform ergänzt Dijkstra (1994) 116: „[The stars(?)] were renewing themselves and Hel[al(?)]“. Diese Angabe könnte darauf deuten, daß der Text auf eine am Neumond stattfindende Ritualhandlung bezogen war; vgl. ebd. 122. Zudem könnte die



Auf der mit einem Szenenwechsel verbundenen Rückseite der Tafel ist *yrh* jedoch nicht mehr genannt, dagegen spielt hier der Gott *b<sup>cl</sup>* eine große Rolle<sup>28</sup>. Dieser Teil deutet auf eine enge Beziehung der Göttin *c<sup>trt</sup>* zur Unterwelt<sup>29</sup> und zugleich auf ihren astralen Charakter, da der Glanz ihrer Schönheit mit der Erscheinung der männlichen und weiblichen Sterne verglichen wird<sup>30</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die Verbindung des Mondgottes *yrh* zur Göttin *c<sup>trt</sup>* in dem astralen Charakter sowie den chthonischen Aspekten beider Gottheiten begründet ist.

#### 4.1.3 KTU 1.5

Neben der Verehrung des westsemitischen *yrh* deutet die Literatur Ugarits auch auf die Verehrung der Mondgottheit Šaggar, die im 2. Jt. besonders im Eufratgebiet und im Raum Syrien-Palästina großes Ansehen besaß. So begegnet in einer fragmentarisch erhaltenen Passage des *b<sup>cl</sup>*-Zyklus zweimal nacheinander der Ausdruck *šgr mud*, der auf diese Gottheit anspielen könnte, da diese auch in den kultischen Texten Ugarits belegt ist<sup>31</sup>. Da dieser Ausdruck im Kontext der sexuellen Vereinigung des Gottes *b<sup>cl</sup>* mit einer Kuh unmittelbar vor seiner letzten entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Todesgott *mt* begegnet, könnte dies auf eine Verbindung des Neumondes zur Fruchtbarkeit wie zur Unterwelt deuten. Einige Zeilen später begegnet zudem der Terminus *itm*, mit dem der Gott *šgr* in der im Opferritual des *špn* enthaltenen Sequenz für die „Götter des Monats *hyr*“ als Doppelgottheit *šgr w itm* gemeinsam angeführt wird<sup>32</sup>.

Nennung des Gottes *hll* darauf deuten, daß KTU 1.92 und KTU 1.24 auf dieselbe literarische Tradition zurückgehen.

<sup>28</sup>KTU 1.92,23–40. Auch die Götter *il* und *ktr* werden auf der Rückseite nicht mehr genannt.

<sup>29</sup>So jagt die Göttin in der Steppe (*mdbr*), die allgemein als Bereich der Dämonen galt; vgl. auch KTU 1.12; 1.23. Nach de Moor, der *dmrn*: „the place of perdition“ als gebräuchliche Bezeichnung für die Unterwelt und KTU 1.92 als eine kanaanitische Version des mesopotamischen Mythos vom Gang Inannas in die Unterwelt deutet, steigen zudem *c<sup>trt</sup>* und *b<sup>cl</sup>* in die Unterwelt hinab (ZZ. 29–31); vgl. ders. (1985) 229; (1971) 167; (1987) 63. Dagegen sieht Dijkstra (1994, 121) *dmrn*, mit Verweis auf Wyatt (1992) 410–12, als einen weiteren Titel von *b<sup>cl</sup>*.

<sup>30</sup>KTU 1.92,27f: *[wn]c<sup>mh</sup> nšat zl kkbkbm [k]bd km kbbbt ktn*: „[And] her [beau]ty wore a sheen like the male stars, [a spl]endour(?) like the female stars of Kuthan“; zit. n. Dijkstra (1994) 117. Diese Vorstellung der Göttin steht in Analogie zu ihrem mesopotamischen Pendant, der Venusgöttin Inanna / Ištar.

<sup>31</sup>KTU 1.5 III 16f.: *šgr mu[d ] šgr mud[ ]*. Vgl. KTU 1.148,31; 1.131,13; siehe Kap. I.3.2.2.2. Nicht überzeugend ist daher die Übersetzung de Moors (1987, 75) von *šgr* mit „offspring of cattle“ mit Verweis auf Hos 5,6.

<sup>32</sup>Vgl. KTU 1.5 III 24: *itm muid[ ]*; vgl. KTU 1.148,31; siehe Kap. I.2.3.1.

## 4.2 Epen

### 4.2.1 KTU 1.18 (*aqht*-Epos)

Auch im *aqht*-Epos, das vermutlich im mittleren Drittel des 2. Jt's v.Chr. entstanden ist<sup>33</sup>, wird *yrh* genannt, allerdings tritt er dort nicht als Akteur auf. Um sich an *aqht* zu rächen, verabredet sich die Göttin *ˁnt* mit ihm in *ablm*, der „Stadt des Fürsten *yrh*“<sup>34</sup>. Daß *yrh* hier den Titel *zbl* trägt, läßt auf seinen recht hohen Rang schließen; es könnte zudem auf die chthonischen Aspekte des Mondgottes, der unmittelbar darauf als Neumondsichel beschrieben wird, deuten, da dieses Prädikat in der Literatur Ugarits ausschließlich bei Gottheiten mit chthonischen Charakterzügen begegnet<sup>35</sup>. Darauf läßt weiter schließen, daß die Göttin gerade die Stadt des *yrh* als Ort für den Mordanschlag auf *aqht* auswählt.

Um zu bekräftigen, daß ihr geplantes Vorhaben gelingen werde, weist die Göttin *ˁnt* ihren Gehilfen *ypn*, der in ihrem Auftrag das Attentat ausführen soll, auf die beiden Hörner der Neumondsichel hin und betont, daß der Mond sich wieder erneuern werde: „Wie – es soll sich nicht mehr erneuern der Mond an seinem linken ‚Horn‘, an seinem rechten ‚Horn‘, an der ... Schwäche seines Scheitels?!“<sup>36</sup> Diese Passage spielt auf das erste Erscheinen des neuen Mondes an, dessen Sichelform von den altorientalischen Astronomen als die beiden „Hörner“ des Mondes gedeutet wurde<sup>37</sup>. Mit dieser Versicherung, daß der

<sup>33</sup>Nach Margalit (1983, 97) ist das Epos in einem von den Sütäern bewohnten Gebiet am Mittleren Euphrat entstanden, da bei den nomadisch lebenden Sütäern, die als Nachfolger der Amoriter (*MAR.TU*) anzusehen sind, die Astralgottheiten Mondgott und Sonnengott eine besonders große Verehrung genossen; vgl. Dietrich / Loretz (1981) 201–269.

<sup>34</sup>KTU 1.18 I 30f; (1.18 VI 8: erg.): *ablm qrt zbl yrh*.

<sup>35</sup>Der Titel *zbl*: „Fürst, Prinz“ begegnet häufig als Attribut des Gottes *bˁl*, i.d.R. um ihn in seiner Eigenschaft als Fürst der Unterwelt zu beschreiben; vgl. z.B. KTU 1.2 IV,8; 1.9,17; vgl. 1.3 I,3f.; 1.5 VI,10, 1.6 I,42f., 1.6 III,1.3.9.21, 1.6 IV,5.16: *zbl bˁlarš*; vgl. Dietrich / Loretz (1980.c) 391–396; weiter ist dieses Prädikat verbunden mit dem Meeres- und Chaosgott *ym*: KTU 1.2 III,8.16.21.23, 1.2 IV,14.16.22, sowie mit dem Unterweltsgott *ršp*: KTU 1.15 II,6.

<sup>36</sup>Vgl. KTU 1.18 IV 9–11: *ik al yḥdī yrh / b q[rn šmalh] / b qrn ymnh / b anšt [...] qdqdh*; übs. n. Dietrich / Loretz (1985.a) 115f. Aufgrund der Parallelität von *anšt* und *qrn* deuten sie *anšt* als Nomen, das eine Stelle des Kopfes zwischen den Hörnern bezeichnet. Da der sichtbar werdende Neumond außer den „Hörnern“ auch sehr blaß seinen Gesamtumriß zeigt, der soz. auf den „Hörnern“ aufliegt, so daß sich über den Hörnern der Rest einer Scheibe mit einem noch nicht ausgefüllten Scheitel (*qdqd*) ergibt, könnte *anšt*: „Schwäche“ diesen oberen, blassen, noch nicht ausgefüllten Teil der Mondscheibe bezeichnen.

<sup>37</sup>Die Redeweise von einem rechten und linken „Horn“ beim Neumond ist eine gebräuchliche Formel in der Literatur Mesopotamiens, die bereits in einer Beschwörung aus Ebla aus der Mitte des 3. Jt's v.Chr. begegnet: ARET V 1 (= TM.75.G.1649); III 6–12; 4 (= TM.75.G.2194); III 1–6; dies zeigt die Verankerung der ugaritischen Tradition in der altorientalischen Denk- und Vorstellungswelt; vgl. Dietrich / Loretz (1985.a) 116; siehe Kap. I.3.2.2.2.

Mond(gott) sich wieder erneuern werde, will *ʿnt* wahrscheinlich *ytpn* beruhigen, daß *yrh* nicht ungünstig darauf reagieren werde, daß *aqht* im Territorium seiner Stadt *ablm* ermordet werde. Dies läßt den Schluß zu, daß die mit regelmäßiger Sicherheit zu beobachtende Zunahme des Mondes als Garantie für die Sicherheit und Beständigkeit der geordneten Verhältnisse in der Welt gesehen wurde. Es könnte weiter nahelegen, daß *ytpn* sein Vorhaben nachts, bei Mondlicht ausführen soll und eine mondlose Nacht dabei als ungünstiges Vorzeichen galt<sup>38</sup>.

Der betonte Hinweis auf die Neumondsichel im Kontext des (geplanten) Mordes läßt zudem den Schluß zu, daß auch in der Vorstellung Ugarits der Neumond in einer besonders engen Verbindung zu Tod und Unterwelt gesehen und der Unterwelt am Neumondstag eine besondere Macht zugeschrieben wurde. Da der Tod des Königssohnes *aqht* zu einer gravierenden Störung der Fruchtbarkeit und damit zu einer Bedrohung der Weltordnung führt, könnte die Tatsache, daß dieser heimtückische Mord an einem Neumondstag und zudem in der Stadt des „Fürsten *yrh*“ ausgeführt wurde, darauf deuten, daß gerade die Periode, wenn der Mond nicht zu sehen war, mit der Gefahr eines Hereinbrechens des Chaos verbunden wurde<sup>39</sup>.

Da der Name der als Wohnort des Gottes *yrh* angegebenen Stadt *ablm* vermutlich mit „Wiesen, Weiden“ zu übersetzen ist<sup>40</sup>, könnte er einen Hinweis darauf bilden, daß auch der ugaritische *yrh* – analog zum mesopotamischen Mondgott – in enger Verbindung zur Fruchtbarkeit des Landes und der Herden gesehen wurde. Folgt man der These, daß *ʿnt* den *aqht* nach *ablm* einlädt, um dort ihr Hochzeitsmahl zu feiern<sup>41</sup>, deutet dies wiederum auf eine enge Beziehung des Mondgottes zur Hochzeit, da gerade seine Stadt als Ort der Ehe-

<sup>38</sup>Vgl. Margalit (1983) 98f. Er verweist auf Gaster (1961, 352), der annimmt, daß *ʿnt* mit dieser Aussage *ytpn* zur Eile drängen will, nicht zu warten, bis der Mond kaum noch zu sehen ist, da dies ungünstig für ihr Vorhaben wäre. Nicht überzeugend ist aber seine Deutung von *ytpn* als Verehrer des Mondgottes und als Sutäer, bei denen der Mondgott große Verehrung genoß.

<sup>39</sup>Analog wurde in den verschiedenen altorientalischen Kulturen die Unsichtbarkeit des Mondes als „Totsein“ des Mondgottes gedeutet; das „Verschwinden“ der Mondsichel rief regelmäßig die Befürchtung hervor, daß der Mond(gott) ganz in der Unterwelt verschwinden könnte, wie z.B. die sumerische Erzählung von der Revolte der bösen Utukku-Dämonen gegen den Mondgott illustriert. Daher galt in der Tradition Mesopotamiens der Neumondstag, an dem die Mondsichel am Himmel kaum mehr zu erkennen war, als Trauertag, an dem die Unterwelt besondere Macht hatte; vgl. Falkenstein / v. Soden (1953) 398. Ähnlich wurde in der hethitischen Tradition das Verschwinden des Mondes mit der Gefahr des Hereinbrechens von Chaos verbunden, so z.B. in der Erzählung vom Mond, der vom Himmel gefallen ist; vgl. Kammenhuber (1955) 102–123.

<sup>40</sup>Vgl. die entsprechenden Komponenten in den biblischen Toponymen: *ʾābel k ʿrāmīm* (Ri 11,33), *ʾābel m ʿhōlāh* (Ri 7,22, 1 Kön 19,6), *ʾābel-ha-ššitīm* (Num 33,49); vgl. Fisher (1975) 255; de Moor (1987) 243: „meadows“.

<sup>41</sup>Vgl. de Moor (1975) 194; Dijkstra (1979) 207f.; dagegen aber: Dressler (1979) 216f.

schließung gewählt wird. Zugleich könnte der Name der Stadt auf die Wurzel *'bl*: „trauern, wehklagen“ anspielen, da hier der Held *aqht* ermordet wird<sup>42</sup>, und damit wiederum die chthonischen Aspekte des Mondgottes illustrieren.

Allerdings ist dieser Wohnort des ugaritischen *yrh* nicht eindeutig zu lokalisieren. Margalit identifiziert ihn mit dem Ort Bēt Yerah am südwestlichen Ufer des Sees Genesareth, wobei er u.a. auf die Ortsangabe *bknrt* verweist<sup>43</sup> und zudem anführt, daß Bet Yerah nur in geringer Entfernung von der Residenz des Königs *dnil* entfernt liege, der von dort aus den See Genesareth wegen der Ermordung seines Sohnes verfluchte<sup>44</sup>. Für diese Identifizierung spricht die deutliche Analogie des hebräischen Ortsnamens Bēt Yerah, der mit „Wohnsitz des *yrh*“ wiederzugeben ist, zu der Charakterisierung des Stadt *ablm* als „Stadt des Fürsten *yrh*“. Allerdings ist zu beachten, daß die Verfasser der ugaritischen Mythen kein Interesse an genauen geographischen Angaben zur Lokalisierung der Handlung erkennen lassen; die meisten der genannten Ortsnamen sind entweder vollständig unbekannt oder so allgemein, daß sie mit mehreren bezeugten Orten geglichen werden können; auch der Ort *ablm* begegnet sonst in keinem weiteren ugaritischen Text<sup>45</sup>.

Gegen die Deutung von *ablm* als Kultzentrum des westsemitischen Mondgottes *yrh* spricht v.a. die Beobachtung, daß in der Schlangenbeschwörung KTU 1.100 als Wohnort des Mondgottes der Ort *lrgt* angegeben wird, der eher das reale Kultzentrum des Mondgottes *yrh* bezeichnet, da die Beschwörung auf den tatsächlich in Ugarit praktizierten Kult bezogen ist und zudem weitere Gottheiten mit ihren im 2. Jt. v.Chr. bekannten Kultzentren anführt<sup>46</sup>. Dagegen hat das *aqht*-Epos seinen Ursprung in einer alten, außerhalb Ugarits liegenden literarischen Tradition. Dies läßt den Schluß zu, daß der Ort *lrgt* den tatsäch-

<sup>42</sup> So wird auch in Gen 50,11 der Name des Ortes *ʾābel misraʾīm* ätiologisch gedeutet als „Ägyptertrauer“; vgl. Fisher (1975) 255.

<sup>43</sup> KTU 1.19 III 41. Er deutet *abl* als „Kanal, Strom“, analog zu hebr. *yūbāl* und akkad. *yabiltum*, wobei er darauf verweist, daß alle alttestamentlichen Ortsnamen, die das Element *abēl* enthalten, an ständig fließendem Wasser lokalisiert sind. Den Ausdruck *bknrt* bezieht er auf den See Genesareth, da dieser auf hebräisch *yam kinneret* genannt wird, und deutet den hier genannten „Fluß zur rechten“ als den Jordan; vgl. Margalit (1981) 132; ders. (1983) 98. Allerdings ist die Lesung *bknrt* umstritten; vgl. Dressler (1984) 216–221; ebd. 219: *yqbr nn . bṯ ugt . bknh*: „he buried him with the howling of his lament“; weitere vorgeschlagene Lesungen vgl. ebd. 218.

<sup>44</sup> Er deutet den Terminus *qr mym*, den er mit „the pool-of-water“ wiedergibt, als Bezeichnung dieses Sees; entsprechend bezieht er die Angabe *ttql bym* ebenfalls auf den See Genesareth, nicht auf das Mittelmeer; vgl. Margalit (1981) 132.134f.144.

<sup>45</sup> Dies läßt darauf schließen, daß die Handlung der Mythen und Epen in einem nicht näher bestimmten Gebiet stattfindet, das seine Bedeutung erst durch die jeweils dort stattfindende Handlung erhält, nicht durch die Vertrautheit der Hörer mit der geographischen Lokalisierung.

<sup>46</sup> Vgl. KTU 1.100,26: *yrh lrgth*. Dort begegnen u.a. Dagan von Tuttul, Kotar wa Ḥasisu aus Kreta und Aštarte aus Mari“; siehe Kap. I.3.1.2.1.

lichen Kultort des Mondgottes, *ablm* dagegen einen fiktiven, aus literarischen Gründen genannten Ort bezeichnet<sup>47</sup>.

Wegen der Ermordung seines Sohnes verflucht *dnil* nach zwei anderen Orten zuletzt die Gegend bei *ablm*<sup>48</sup>. Die dreifache Wiederholung der Verfluchung könnte darauf deuten, daß die beiden vorher geäußerten Flüche wirkungslos blieben, und erst der dritte, bei der Stadt des Mondgottes über den See ausgesprochene Fluch Wirkung zeigte<sup>49</sup>. Damit könnte diese Szene zudem auf eine Beziehung des *yrh* zur Gewährleistung ausgesprochener Fluchformeln deuten, so wie auch Vertragstexte den Mondgott als Eides- und Schwurgottheit zeigen.

Auf die Relevanz des Mond(gott)es in der ugaritischen Gesellschaft läßt weiter schließen, daß zur Strukturierung der Handlung regelmäßig die Zahl sieben begegnet, die den Tagen einer Mondphase entspricht. So suchen die sieben Geburtsgöttinnen *ktrt* König *aqht* nach der Verheißung seines Sohnes in seinem Palast auf, wo sie von ihm sieben Tage lang bewirtet werden, woraufhin seine Frau schwanger wird und einen Sohn zur Welt bringt<sup>50</sup>; dabei könnte die mehrmalige Nennung der Zahl sieben im Kontext der Geburt wiederum auf eine Beziehung des Mondgottes zu Fruchtbarkeit und Geburt deuten. Weiter werden nach dem Tod dieses Sohnes, des Helden *aqht*, sieben Jahre lang Trauerriten abgehalten<sup>51</sup>, was zudem auf eine Beziehung *yrhs* zur Unterwelt deuten könnte. Auch in den weiteren Mythen und Epen Ugarits begegnet regelmäßig die Zeitangabe sieben Tage, die Dauer einer Mondphase, was die Ausrichtung des kultischen wie des Alltagslebens am Ablauf der Mondphasen dokumentiert<sup>52</sup>.

### 4.3 Fazit: Der Mondgott in den Mythen und Epen Ugarits

In den ugaritischen Mythen und Epen wird der Mondgott *yrh* nur selten genannt; die Belege bestätigen jedoch seine aus der Betrachtung der Ritualtexte

<sup>47</sup> So ist auch der im gleichen Kontext genannte Ortsname *mrri tgl bnr* (KTU 1.19 III 50–52) wohl als künstliche Bildung anzusehen; vgl. Parker (1989) 55; Dressler (1984) 216–221. Weniger plausibel ist die Annahme, daß der ugaritische Mondgott in zwei verschiedenen Kultzentren, die sich beide in einiger Entfernung zu Ugarit befanden, verehrt wurde.

<sup>48</sup> KTU 1.19 IV 1–5.

<sup>49</sup> Vgl. Parker (1989) 41; nach diesem bildet die dreifache, leicht variierte Wiederholung einer Handlung, zweimal ohne und das dritte mal mit Erfolg, eine gebräuchliche, absichtsvolle Stilfigur in den ugaritischen Erzählungen; ebd. 45.

<sup>50</sup> KTU 1.17 II 25–43.

<sup>51</sup> KTU 1.19 IV 15–19.

<sup>52</sup> Vgl. auch Löwenstamm (1965) 121–133.

und Beschwörungen erschlossenen Wesensmerkmale. Seine Nennung in den mythischen Erzählungen KTU 1.12 und KTU 1.92 deutet auf seine enge Beziehung zum Hauptgott des ugaritischen Pantheons *il* sowie zur Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin *ḫtrt* und legen seine Verbindung sowohl zur Fruchtbarkeit und Geburt wie auch zur Unterwelt und zum Tod nahe.

Dieser Charakter des *yrh* geht auch aus dem *aqht*-Epos hervor, das zudem die besondere Bedeutung gerade des Neumondes zeigt; so läßt die o.g. Passage darauf schließen, daß gerade am Neumondstag die Gefahr von Unheil und Tod besonders groß war, und illustriert so die enge Verbindung gerade des Neumonds zur Unterwelt. Sie deutet weiter darauf, daß das regelmäßige Sich-Erneuern des Mondes in der ugaritischen Gesellschaft als Garantie für die Beständigkeit der menschlichen Lebensverhältnisse und die Aufrechterhaltung der Weltordnung galt. Analog wurde in der Tradition Mesopotamiens das regelmäßige Wiedererscheinen der Mondsichel nach der Periode ihrer Unsichtbarkeit als Beweis der „Unsterblichkeit“ des Mondes und damit als Zeichen für Fortbestand und Kontinuität gedeutet<sup>53</sup>.

Da in der Erzählung mehrmals als Zeitangabe sieben Tage bzw. sieben Jahre begegnet, die Anzahl der Tage einer Mondphase, zeigt dies zudem die Orientierung des kultischen Lebens am Ablauf der Mondphasen, wie dies auch am zeitlichen Ablauf der komplexen Opferrituale des ugaritischen Kultes zu sehen ist<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup>Die Unsichtbarkeit des Mondes wurde als Aufenthalt des Mondgottes in der Unterwelt (sein „Totsein“) gedeutet und mit einer gesteigerten Gefahr des Einbruchs des Chaos verbunden, das regelmäßige Wiedererscheinen des Mondes entsprechend als seine „Auferstehung“. Diese „Unsterblichkeit“ des Mondes steht hier in Opposition zum Mord an *aqht* und damit zur Sterblichkeit der Menschen, die bereits vorher im Epos betont wird.

<sup>54</sup>Siehe Kap. I.2.5.1.



## Kapitel 5

# Die Dichtung *yrh* und *nkl* (KTU 1.24)

### 5.1 Allgemeine Angaben

#### 5.1.1 Zur Tafel

##### 5.1.1.1 Fundort der Tafel

Die Tontafel mit der Erzählung der Hochzeit zwischen dem Mondgott *yrh* und der Mondgöttin *nkl* wurde im Frühjahr 1933 gemeinsam mit anderen Tafeln in einem auf der Akropolis gelegten Schnitt südlich des Baal-Tempels und im Südwesten der „Bibliothek“ in ca. 1–1,10 m Tiefe gefunden<sup>1</sup>. Daß die Tafel nicht gemeinsam mit den mythischen und epischen Dichtungen im Archiv des Oberpriesters oder einem anderen für den Kult Ugarits relevanten Ort (Tempel bzw. Königspalast) aufbewahrt wurde, könnte gegen die Klassifizierung des Textes als Mythos sprechen und darauf deuten, daß es sich hier um ein Werk von geringerem kanonischem Rang handelt. Auch der Charakter der im gleichen Bereich gefundenen Texte läßt vermuten, daß KTU 1.24 eine „ad hoc-Schreibung“ darstellt, die eher für den aktuellen Gebrauch als für dauernde Aufbewahrung bestimmt war. So lagen in der Nähe von KTU 1.24 v.a. Dokumente des Alltagsgebrauchs sowie akkadische und hurritische religiöse Texte, die aufgrund ihrer ungeschickten Schreibweise jedoch häufig als Schreibübung

---

<sup>1</sup>Die Tafel wurde während der fünften Ausgrabungskampagne in Ugarit unter französischer Leitung gefunden. Fundort: Tranché T IV; Punkt: 5,81–82 (= 484 / 486); vgl. Bordreuil / Pardee (1989) 423; vgl. Schaeffer (1934) 120 u. Pl. XIII, Nr. 12; Pl. XVII.



gedeutet werden<sup>2</sup>. Auf den Charakter als Gebrauchsdichtung deutet zudem die oberflächliche Schreibweise des Textes<sup>3</sup>.

### 5.1.1.2 Beschreibung der Tafel

Die Maße der Tafel sind 12 cm mal 7,7 cm. Das Material ist ziemlich grober, ockerfarbener Ton, dessen minderwertigere Qualität wiederum darauf deutet, daß die Tafel nicht zur längerfristigen Aufbewahrung bestimmt war<sup>4</sup>. Die Tafel ist vollständig erhalten, aber an der Oberfläche stellenweise beschädigt, besonders an der Vorderseite, wo in der oberen Hälfte (Z. 5–15) am rechten Rand meist das letzte Viertel der Zeilen nicht mehr lesbar ist. Zudem durchzieht leicht unterhalb der Mitte der Tafel ein nahezu horizontaler, leicht von links oben nach rechts unten verlaufender Sprung die ganze Breite der Tafel, der v.a. an seinem rechten Ende mit größeren Beschädigungen des Textes verbunden ist; an der linken unteren Ecke befindet sich ein weiterer größerer diagonalen Sprung<sup>5</sup>. Die Rückseite weist geringere Beschädigungen auf<sup>6</sup>. Zudem durchziehen zahlreichere kleinere Sprünge die Oberfläche beider Seiten der Tafel, die die Lesung erschweren und häufig eine eindeutige Festlegung verhindern.

<sup>2</sup>Im gleichen Bereich lagen die Texte bzw. Textfragmente: KTU 7.51 (RS 5.195); 7.52 (RS 5.196): nicht klassifizierbar, da zu fragmentarisch (7.51 vermutlich Ritual); 4.31 (RS 5.197; 5.212): „record of trade“; 1.7 (RS 5.198): Fragment e. Mythos, evtl. Schreibübung; 1.67 (RS 5.199); 1.69 (RS 5.213); 1.70 (RS 5.211 + 5.214): akkad. religiöse Texte in alphabet. Keilschrift, Schreibübung; 1.68 (RS 5.200): hurrit. Text, Inhalt unsicher (sehr fragmentarisch); 7.19 (RS 5.219); 7.20 (RS 5.220): nicht klassifizierbar (nur kleine Fragmente); RS 5.221; 5.223: „Menu fragm.“ (inv.); RS 5.222: Silbenalphabet; Klassifizierung nach Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995); diese stufen als Schreibübung Texte ein, die wegen der deutlichen Ungeschicklichkeit des Schreibers vermutlich von einem Schüler geschrieben wurden, wobei die genaue Einstufung im Einzelfall jedoch problematisch sein kann; vgl. ebd. 489.

<sup>3</sup>So die unregelmäßige Schrift sowie etliche (z.T. korrigierte) Fehlschreibungen; siehe Kap. 5.1.2.2.

<sup>4</sup>Es läßt vielmehr darauf schließen, daß der Text eine „Gelegenheitsschreibung“ für einen aktuellen Anlaß darstellte; dies schließt jedoch nicht aus, daß dieses aktuelle Dokument von einer auf feinen Ton sorgfältig geschriebenen Vorlage abgeschrieben wurde, die aber bisher nicht gefunden wurde.

<sup>5</sup>Der obere Sprung betrifft v.a. die ZZ. 13 und 14, deren Schrift nur zu Beginn lesbar ist, der Sprung an der Ecke beeinträchtigt die Lesung der ZZ. 17–25.

<sup>6</sup>Hier sind lediglich in der Z. 40, direkt unterhalb der horizontalen Trennlinie, ein Großteil der Zeichen nicht mehr lesbar. Abbildungen der Vorder- und Rückseite der Tafel siehe Anhang, Abb. 1 u. 2.

## 5.1.2 Formale Beschreibung des Textes

### 5.1.2.1 Äußere Struktur

Der Text besitzt weder Überschrift noch Kolophon. Er ist einspaltig geschrieben und läuft von der Vorderseite über den unteren Rand der Tafel (Z. 26–28) bis zur Rückseite durch. In der Mitte der Rückseite verläuft nach der Zeile 39 eine horizontale Linie, die den ersten Teil der Komposition von einem zweiten Teil trennt. Am Ende des gesamten Textes zeigt eine weitere horizontale Linie das Textende an<sup>7</sup>.

### 5.1.2.2 Schreibweise

Der Text ist mit geringer Sorgfalt geschrieben, was die Entzifferung und Transkription beträchtlich erschwert<sup>8</sup>. So bilden die Buchstaben einer Zeile selten eine genau horizontale Linie, so daß die Zeilen sich an einigen Stellen überlappen, wobei die Zeichen zum Teil ineinandergreifen und daher schwer auseinanderzuhalten sind. Zudem sind mehrmals ein bis zwei Zeichen über den Rand der Tafel hinaus geschrieben<sup>9</sup>. Weiter sind weder die Größe der einzelnen Zeichen noch ihr Abstand voneinander einheitlich; auch die Zeichen selbst sind häufig schlecht und unregelmäßig ausgeführt und daher z.T. kaum noch zu identifizieren. Zudem weist der Text zahlreiche Schreibfehler auf, sowohl die unkorrekte Schreibungen einiger Buchstaben<sup>10</sup> wie auch z.T. nachträglich korrigierte Auslassungen von Zeichen und Wörtern<sup>11</sup>. Dies könnte auf eine Ungeschicklichkeit des Schreibers hindeuten und die Vermutung nahelegen, daß der Text von einem Schüler geschrieben wurde; möglich ist aber auch, daß der

<sup>7</sup>Zum Text vgl. Virolleaud (1936) 208–229; Jirku (1962) 77–79; Herdner (1963) 24; Aistleitner (1964) 63f.; Gordon (1965) 77; ders. (1977) 65–67; Gibson (1978) 128f.; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 391–397; del Olmo Lete (1981) 29.

<sup>8</sup>Zur Beschreibung der Schrift vgl. auch Herdner (1963) 101; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 383; del Olmo Lete (1981) 29.

<sup>9</sup>Dies macht es in einigen Fällen schwierig, zu entscheiden, ob die Zeichen noch zu der Zeile zu rechnen sind; bei einigen Zeichen ist unklar, ob sie zum Text der Vorderseite bzw. der Rückseite gehören; siehe Kap. I.5.2.1.

<sup>10</sup>In Z. 15 und (wahrscheinlich) auch in Z. 5 fehlt im Namen der Göttinnen *ktrt* beim Buchstaben *k* ein vertikaler Keil.

<sup>11</sup>In Z. 15 ist die Filiation der *ktrt* unvollständig, hier ist analog zur Z. 7 und 40–41 *bnt* zu ergänzen. In Z. 12 hat der Schreiber vermutlich das erste Zeichen des Wortes zunächst vergessen und nachträglich darübergesetzt: [<sup>c</sup>*nh*] (vgl. Z. 8: <sup>c</sup>*nha*); in Z. 36 begegnet eine fehlerhafte Verdopplung des *t* in der Form *ahtth*, die wohl auf die nachträgliche Korrektur eines zunächst nach *aht* irrtümlich gesetzten Trennungskeils zurückgeht; in Z. 43 ist die ursprüngliche Schreibung *b zb zt* nachträglich in *b gb zt* korrigiert; die Z. 47 begann der Schreiber zunächst fehlerhaft *hn*, danach verwischte er diese Zeichen und begann darunter nochmals korrekt *thn*.

Text zwar von einem geübten Schreiber, jedoch sehr rasch und flüchtig niedergeschrieben wurde<sup>12</sup>.

Auch die Setzung der Trennungskeile läßt keine Konsequenz erkennen. Diese sind zu selten gesetzt, um die einzelnen Wörter voneinander zu trennen, grenzen aber auch nicht die einzelnen Sinneinheiten voneinander ab, da sie unsystematisch, in sehr unregelmäßigen Abständen begegnen<sup>13</sup>. In den letzten vier Zeilen des Textes, die die Namen der *ktrt*-Göttinnen aufzählen, ist kein Worttrenner mehr gesetzt, was ein Hinweis auf den besonderen Charakter dieser Passage sein könnte<sup>14</sup>. Die Setzung der Trennungskeile könnte so evtl. darauf deuten, daß der Text von einer schriftlichen Vorlage abgeschrieben wurde, so daß die Worttrenner die Stellen markieren, an denen in der ursprünglichen Vorlage die Zeilen des Textes endeten<sup>15</sup>.

Weiter stimmt das Ende der Zeilen auffallend häufig nicht mit dem Ende eines Lexems überein, so nur in 26 von insgesamt 50 Zeilen; mindestens 21 Zeilen brechen mitten im Wort ab<sup>16</sup>. Dies ist deshalb hervorzuheben, da in den literarischen Texten Ugarits Zeilen- und Wortende fast regelmäßig übereinstimmen; ein so gehäuftes Auseinanderklaffen von Zeilen- und Wortende

<sup>12</sup>Dies könnte darauf deuten, daß er auf eine aktuelle Anfrage hin verfaßt wurde und daher eilig niedergeschrieben wurde, um schnell eingesetzt zu werden; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>13</sup>Häufig begegnet der Worttrenner innerhalb einer Constructus-Verbindung, allerdings ist die gleiche Verbindung manchmal mit und manchmal ohne Worttrenner geschrieben; vgl. Z. 2: *mlk . qz* (vgl. dagegen Z. 17. 24); Z. 3: *mlk . aqz*; Z. 6. *bnt . hll*; Z. 25f.: *n<sup>c</sup>mn ilm lhtnm . b<sup>c</sup> l*; andererseits fehlt der Trennungskeil an manchen Stellen, wo er zu erwarten wäre, um eine Sinneinheit abzugrenzen, so z.B. in Z. 26: *lhtnm b<sup>c</sup>l / trh pdry* oder in Z. 47 vor der Anrufung der Namen der *ktrt*-Göttinnen.

<sup>14</sup>Hier werden die einzelnen *ktrt*-Göttinnen mit ihrem Eigennamen angerufen, um bei der Geburt zu assistieren; siehe Kap. I.5.4.1.6.

<sup>15</sup>Da in vielen kultischen und mythologischen Texten die Anordnung der Zeilen identisch mit Sinneinheiten ist, nimmt Horwitz (1977, 127–130) an, daß die Zeilen ursprünglich dazu dienten, Sinnabschnitte zu markieren, so daß der Schreiber der Tafel KTU 1.24, dem diese Praxis bekannt war, dann Worttrenner einfügte, wenn an seiner Vorlage die Zeile endete. Da KTU 1.13, der vermutlich von einer Vorlage abgeschrieben wurde und aufgrund seiner ungeschickten Schreibung in CAT als „scribal exercise“ charakterisiert wird, die gleiche leicht abweichende Schreibweise des Zeichens *q* wie KTU 1.24 aufweist, könnten beide Texte vom gleichen Schreiber geschrieben sein. Gegen die Annahme einer Vorlage spricht allerdings, daß die Abstände zwischen den Worttrennern nicht exakt gleich groß sind. Nach Dietrich / Loretz / Sanmartín (1995, 69f.) besitzt der Text sehr viele Worttrenner, allerdings sind diese für mich weder anhand der Tafel noch der Aufnahmen zu identifizieren; z.T. ist es strittig, ob eine kleine vertikale Vertiefung als Worttrenner oder als kleiner Sprung zu deuten ist; siehe Kap. I.5.2.1.

<sup>16</sup>Vgl. KTU 1.24,2–3: *m-lk*; Z. 5–6: *[x]-trt*; Z. 8–9: *[x]-pt*; Z. 9–10: *[x]h-wyn*; (Z. 11–12: *[x]mm-nh*); Z. 14–15: *[x]tl<sup>c</sup>*; Z. 17–18: *y-rh*; Z. 18–19: *bbh-th*; Z. 19–20: *la-bh*; Z. 20–21: *h-rs*; Z. 21–22: *iq-nim*; Z. 25–26: *htn-m*; Z. 28–29: *t-rh*; 29–30: *a-bh*; Z. 36–37: *a-bn*; Z. 38–39: *y-rh*; Z. 40–41: *bn-r*; Z. 41–42: *h-ll*; (Z. 43–44); Z. 44–45: *i-l*; Z. 45–46: *sp-rhn*; Z. 46–47: *mn-thn*; Z. 47–48: *y-tqt*. Da in der zweiten Hälfte der Vorderseite der rechte Rand stark beschädigt ist, ist aber nicht immer eindeutig zu entscheiden, ob die folgende Zeile mit einem vollständigen Lexem oder mitten im Wort beginnt.

wie hier findet sich sonst kaum in den ugaritischen Texten<sup>17</sup>. Falls KTU 1.24 die Kopie einer schriftlichen Vorlage sein sollte, zeigt dies, daß der Text auf ältere Traditionen zurückgeht.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß auf der Rückseite, nach dem Ende des Textes, sowie direkt unterhalb der vertikalen Trennlinie noch leichte Spuren von Zeichen zu erkennen sind, die jedoch nicht mehr zu identifizieren sind, was evtl. darauf deuten könnte, daß es sich bei diesem Text um ein „Palimpsest“ handelt, d.h. daß er auf eine schon vorher einmal beschriebene Tafel geschrieben wurde<sup>18</sup>. Falls diese Vermutung zutrifft, wäre dies ein weiteres Indiz dafür, daß es sich hier um einen Text für den Alltagsgebrauch handelt, der nicht zur dauernden Aufbewahrung bestimmt war.

### 5.1.2.3 Orthographische und phonetische Besonderheiten

Ein weiteres Merkmal der Tafel KTU 1.24 besteht darin, daß die Schreibweise einiger Zeichen Besonderheiten aufweist; v.a. das Zeichen *ḡ* unterscheidet sich deutlich von der allgemein üblichen Schreibweise<sup>19</sup>. Weiter weichen die Zeichen *d* und *h* etwas von der allgemein gebräuchlichen Schreibung ab<sup>20</sup>; diese Form findet sich ebenfalls bei einigen Texten mit religiös-kultischem Charakter<sup>21</sup>, was darauf deuten könnte, daß diese Texte vom gleichen Schreiber geschrieben wurden, zumal sie – ähnlich wie KTU 1.24 – durch eine sehr ungleichmäßige bzw. fehlerhafte Schreibweise gekennzeichnet sind<sup>22</sup>.

<sup>17</sup>So stimmen in mehr als 95% der ugaritischen Dokumente Wort- und Zeilenende überein. Nur in 12 der 133 in CTA veröffentlichten Texte kommt es vor, daß Zeilen- und Wortende auseinanderfallen; so z.B. in KTU 1.4 VIII (dort allerdings weniger häufig als in KTU 1.24); vgl. Horwitz (1977) 127.

<sup>18</sup>So war es üblich, bei nicht mehr benötigten Tafeln die Oberfläche anzufeuchten und sodann die Zeichen des Textes auszuwischen. Die Zeichenspurten sind aus einigen Detailaufnahmen zu erschließen.

<sup>19</sup>In KTU 1.24 wird das Zeichen *ḡ* mit drei parallelen horizontalen Keilen geschrieben, von denen der mittlere etwas nach vorne versetzt ist; diese Form begegnet ebenfalls in KTU 1.9 (Fragment eines Mythos, Schreibübung); 1.68 (hurritischer Text, Inhalt unklar) und 1.73 (religiöser Text, Schreibübung; Z. 1–7: akkadisch in alphabet. Keilschrift; Z. 8–18: ugaritisch), was darauf schließen läßt, daß diese Texte vom gleichen Schreiber geschrieben wurden oder zumindest auf die gleiche Schreibtradition zurückgehen; allerdings sind diese Tafeln zu fragmentarisch erhalten, um genaue Aufschlüsse über ihren Inhalt und ihre Bedeutung zu geben; vgl. Herdner (1963) 101.

<sup>20</sup>Das Zeichen *d* ist aus zwei schiefen Keilen, die in Gegenrichtung orientiert sind, und deren Schäfte sich fast im rechten Winkel schneiden, gebildet. Beim Zeichen *h* ist der untere Keil horizontal und nicht schief.

<sup>21</sup>KTU 1.13: Beschwörung bzw. Mythos; 1.42: Hymne in hurritischer Sprache; 1.66: hurrit. relig. Text; 1.67; 1.70: akkad. relig. Text; 1.73: akkad.-ugarit. relig. Text.

<sup>22</sup>Aufgrund ihrer ungeschickten Schreibweise werden die Texte KTU 1.13, 1.67, 1.70, 1.73 in CAT als „scribal exercise“ klassifiziert.

Auch durch phonetische bzw. orthographische Besonderheiten ist der Text gekennzeichnet. So wird hier generell das Zeichen *z* anstelle von *t* verwendet<sup>23</sup>. Dies deutet entweder auf einen anderen Dialekt<sup>24</sup> oder auf eine andere Schreibkonvention<sup>25</sup>. Die Schreibung von *z* anstelle von *t* findet sich noch in einigen anderen ugaritischen Texten, u.a. auch in einem astrologischen Omentext, der signifikante Erscheinungen des Mondes auswertet<sup>26</sup>, was auf eine gemeinsame literarische Tradition dieser Texte deuten könnte.

Wenn, wie von einigen Forschern angenommen wird, die Lautentwicklung im Ugaritischen vom stimmlosen *t* zum stimmhaften *z* verlief<sup>27</sup>, würde dies darauf deuten, daß die Texte, die diese phonetische Besonderheit aufweisen, darunter auch KTU 1.24, erst relativ spät, kurz vor der Zerstörung Ugarits niedergeschrieben wurden. Allerdings wird auch die Deutung vertreten, daß die Verwendung dieser Zeichen durch die Intention des Verfassers, dem Text einen archaisierenden Eindruck zu geben, bedingt ist<sup>28</sup>.

Zudem begegnet im Ausdruck *il dpid* das Relativpronomen in der Form *d* statt *d*, in den weiteren Belegen dieses Textes wird das Relativpronomen allerdings in der üblichen Form *d* geschrieben<sup>29</sup>.

<sup>23</sup>Vgl. Z. 21: *zhrm* statt *thrm* (vgl. KTU 1.4 V 19.34); Z. 44: *lžpn* statt *ltpn* (vgl. KTU 1.1 III 6; 1.1 IV 13; u.a.).

<sup>24</sup>Dies wurde in der früheren Forschung meist angenommen; vgl. z.B. Brockelmann (1947) 61–63; Segert (1965) 218; Gordon (1965) §5.1.

<sup>25</sup>Vgl. Garr (1986) 46–49: lediglich orthographische Besonderheiten, die auf Schreibgewohnheiten zurückzuführen sind; vgl. Driver (1971) 30.

<sup>26</sup>KTU 1.163 (RIH 78 / 14), 10': *thbzn*; 13': *mzrm*; vgl. Dietrich / Loretz (1990) 172f.182. Nach Dietrich / Loretz / Sanmartin (1975.d, 103–108) begegnet diese phonetische Besonderheit auch in weiteren Texten: KTU 1.108,3 (hurrit. Hymne): *tpz* statt *tpt*; 1.115,2.4.12 (Opferitual für *ušhr*): *hlmz* statt *hlmt*; 1.124,3.12 (Totenbefragung): *mtpz* statt *mtpt*; 1.133,13 (Mythos, Schreibübung): *qbz* statt *qbt*; 1.108,5 (Hymnus); 1.133,14; 1.152,3 (Mythos, Schreibübung); 7.184,5: *zbm* statt *tbm*; vgl. Tropper (1994.b) 458f. Dagegen lesen Freilich / Pardee (1984, 29–35) in KTU 1.108 u. 1.124 *t*, in den anderen Fällen halten sie *z* für ursprünglich.

<sup>27</sup>Nach Garr (1986, 51) wurde das stimmlose *t* zunächst durch das Phonem *s*, dieses wiederum durch sein stimmhaftes Pendant *z* ersetzt, im Einklang zu den in den anderen Texten ebenfalls zu beobachtenden Veränderungen von stimmhafter und stimmloser Aussprache. Auch Dietrich / Loretz / Sanmartin (1975.d, 107f.) nehmen eine Entwicklung des Zeichens von *t* zu *z* an, bedingt durch den Einfluß des Hurritischen, der jedoch von Freilich / Pardee (1984, 34f.) bestritten wird.

<sup>28</sup>So bildet nach Freilich / Pardee (1984, 34f.) KTU 1.24 den einzigen Text, der das Graphem *z* schreibt, wenn *t* etymologisch gefordert wäre, was sie als intentionalen Archaismus erklären.

<sup>29</sup>Vgl. Z. 4, 38, 43 (*dt*). Die Schreibung von *d* statt *d* (*aḥd* statt *aḥd*) begegnet ebenfalls in dem o.g. mythischen Fragment KTU 1.12 II 31.33, das die *amt yrḥ* nennt (siehe Kap. I.4.1.1), sowie in KTU 1.13 (Mythos bzw. Beschwörung), was darauf deuten könnte, daß diese Texte vom gleichen Schreiber geschrieben sind oder aus der gleichen Schreiberschule stammen.

### 5.1.3 Forschungsgeschichte des Textes

In den Jahren nach der Entdeckung der Tafel im Jahr 1933 und ihrer kommentierten Publikation durch J. Vrololeaud im Jahr 1936<sup>30</sup> erschienen von mehreren Autoren kurze Abhandlungen über den Text<sup>31</sup>. Diese Untersuchungen, die den Text generell als (hymnischen) Mythos klassifizieren, zeigen in ihrer Lesung sowie in ihrer Übersetzung und Deutung des Textes z.T. deutliche Unterschiede<sup>32</sup>.

Die Behandlung der Dichtung bildet zudem einen Teil der allgemeinen Veröffentlichungen zur Literatur Ugarits<sup>33</sup>. Auch in überblicksmäßigen Gesamtdarstellungen zur Geschichte und Kultur Ugarits ist die Dichtung z.T. integriert, wobei dort natürlich nur eine oberflächliche Behandlung möglich ist<sup>34</sup>. Als wichtigste neuere Übersetzungen des Textes mit Kurzkommentierung – im Rahmen der Behandlung der Literatur Ugarits – sind die Werke von Caquot / Szyner / Herdner (1974), de Moor (1987) und del Olmo Lete (1981) zu nennen sowie eine neuere Abhandlung del Olmo Letes, die besonders die Verbindung der Dichtung zur literarischen Tradition Mesopotamiens betont<sup>35</sup>. Zu-

<sup>30</sup>Syria XVII (1936) 209–228; mit Autographie des Textes und Fotos von beiden Seiten der Tafel.

<sup>31</sup>Nach dem Erscheinungsjahr geordnet (vollständige Angaben vgl. Bibliographie): C.H. Gordon (1937), A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology; R. Dussaud (1937 / <sup>2</sup>1941), Hymne a Nikkal ou la mesure du temps; Th.H. Gaster (1938), On a Proto-hebrew Poem from Ras Shamra; ders., The Graces in Semitic Folklore. A Wedding Song from Ras Shamra; H.I. Ginsberg (1938), Women Singers and Wailers among the Northern Canaanites; ders. (1939), Two Religious Borrowings in Ugaritic Literature; J. Aistleitner (1939), Die Nikkal-Hymne aus Ras Schamra; A. Goetze (1941), The Nikkal Poem from Ras Shamra; A. Herdner (1942 / 3), Compte rendu de J. Aistleitner, die Nikkal-Hymne aus Ras Schamra et de Ginsberg, Two Religious Borrowings in Ugaritic Literature; dies. (1949), ĥirihbi et les Noces de Yarih et de Nikkal dans la mythologie d'Ugarit.

<sup>32</sup>Dies ist z.T. dadurch bedingt, daß es aufgrund der flüchtigen Schreibweise und der teilweisen Zerstörung des Textes nicht möglich ist, eine eindeutige Textgrundlage zu rekonstruieren, die als gesicherte Basis der Übersetzung und der weiteren Interpretation dienen kann; siehe Kap. 5.1.1.2.

<sup>33</sup>Vgl. J. Aistleitner (<sup>2</sup>1964), Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra; G.R. Driver (1971), Canaanite Myths and Legends; J.C.L. Gibson (1978), Canaanite Myths and Legends; H.I. Ginsberg (1936), Kitbe 'ugarit (The Ugarit texts); ders. (1955), Ugaritic Myths and Epics; C.H. Gordon (1949), Ugaritic Literature; ders. (1965.a), Canaanite Mythology; ders. (1965.b), The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations; ders. (1966), Ugarit and Minoan Crete. The Bearing of their Texts on the Origins of the Western Culture; ders. (1977), Poetic Legends and Myths from Ugarit; J. Gray (1957), The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament; A. Jirku (1966), Der Mythos der Kanaanäer.

<sup>34</sup>Vgl. z.B.: D. Kinet (1981), Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments, 100f.

<sup>35</sup>Caquot / Szyner / Herdner, Textes Ougaritiques I: Mythes et Légends, Paris 1974, 391–397; de Moor, An Anthology of Religious Texts from Ugarit, Leiden 1987, 141–145; del Olmo Lete,

dem erschienen immer wieder kleinere Untersuchungen zu Einzelproblemen der Dichtung, die sich jedoch nur mit Detailfragen auseinandersetzen, ohne den gesamten Kontext zu berücksichtigen<sup>36</sup>. Bislang ist noch keine umfassende Monographie über diese Dichtung erschienen, die sich eingehend mit ihrer Deutung befaßt<sup>37</sup>. Eine Untersuchung und Einbeziehung des größeren religionsgeschichtlichen Kontextes steht noch aus, da dies jeweils nur punktuell zu bestimmten Einzelaspekten geschieht. Zudem fehlt eine allgemein anerkannte Lesung und Deutung der Dichtung, da die o.g. Abhandlungen in ihrer Übersetzung wie in der Interpretation häufig weit auseinandergehen. Je nach persönlicher Sichtweise wird der Text z.B. als „Agende eines Fruchtbarkeitsrituals“ als Bestandteil eines Hochzeitsritus<sup>38</sup> oder als Ritual zur Heiligen Hochzeit<sup>39</sup> bzw. als Hymne zur Sicherung der Fruchtbarkeit in mesopotamischer Tradition gedeutet<sup>40</sup>; weiter wird die Deutung als original hurritischer Mythos vertreten<sup>41</sup>. Da diese Fragen kontrovers diskutiert werden und keine allgemein akzeptierte Lösung existiert, erscheint es notwendig, der Dichtung eine eingehende Untersuchung zu widmen.

## 5.2 Textgrundlage

### 5.2.1 Transkription des Textes

Eine sichere Lesung und Transkription des Textes ist erheblich erschwert, einmal durch den schlechten Zustand der Tafel, deren Oberfläche z.T. stark beschädigt ist und zahlreiche Unebenheiten und Sprünge aufweist<sup>42</sup>, zum anderen durch die wenig sorgfältige Schreibung des Textes<sup>43</sup>. Eine genaue Betrachtung sowohl der Tafel selbst sowie das mehrmalige Studium verschiede-

---

Mitos y Legendas de canaan segun la tradicion de ugarit, Madrid 1981, 440–461; ders., Yarĥu y Nikkalu: Mitología lunar sumeria en Ugarit: AuOr 9 (1991).

<sup>36</sup>Vgl. dazu die in der Bibliographie angeführten Einzeluntersuchungen.

<sup>37</sup>Im Jahr 1968 erschien eine kleinere Abhandlung von W. Herrmann, Yarĥ und Nikkal und der Preis der Kutārāt-Göttinnen, Berlin 1968; diese ist inzwischen jedoch in einigen Punkten als überholt anzusehen.

<sup>38</sup>Rendtdorff / Stolz (1979) 709–718; ähnlich auch de Moor (1987) 141–145.

<sup>39</sup>Vgl. Wyatt (1977) 285–289; ähnlich del Olmo Lete (1981) 455; ders. (1991) 74.

<sup>40</sup>Del Olmo Lete (1991) 67–75.

<sup>41</sup>Vgl. Goetze (1941) 335–347.

<sup>42</sup>Da die Oberseite der Tafel neben den o.g. deutlichen Beschädigungen auch zahlreiche kleinere Sprünge zeigt, ist häufig nicht zu entscheiden, ob eine kleinere Vertiefung als Keilansatz eines Buchstabens, als Trennungskeil oder lediglich als Sprung zu deuten ist. Zeichen, die nicht vollständig erhalten, aber aus den vorhandenen Zeichenspuren zu erschließen sind, sind in meiner Transkription durch einen kleinen Kreis über dem Buchstaben gekennzeichnet (x).

<sup>43</sup>So sind die in Größe und Form uneinheitlichen Zeichen mehrmals über den Rand hinaus geschrieben, so daß hier nicht eindeutig ist, ob sie noch zur Zeile gehören oder unberücksich-

ner Aufnahmen von recht guter Qualität<sup>44</sup> erwiesen sich als notwendige Ergänzung und Korrektur der von Virolleaud in seiner Erstpublikation der Tafel (1936) beigefügten Autographie und der in der Edition Herdnerns (1963) beigefügten Fotografien von beiden Seiten der Tafel<sup>45</sup>.

1. ʾšr nkl w ib b[t]<sup>46</sup>
2. hrhb . mlk . qz hrhb m
3. lk . ʾgzt . b sr[(1-2)]<sup>47</sup> špš
4. yrh ytkh . yhbq d<sup>48</sup>

tigt bleiben sollen; auch die teilweise Überschneidung einiger Zeilen erschwert eine sichere Deutung; siehe Kap. I.5.1.2.2.

<sup>44</sup>Ein Besuch im Louvre im April 1995 gab mir die Möglichkeit, die Tafel selbst zu untersuchen und anhand ihrer sowie einiger neuerer Fotos einige strittige Punkte der Lesung selbst zu überprüfen. Allerdings zeigte die Tafel schon deutliche Abnutzungserscheinungen; so sind z.B. von der ersten Zeile des Textes unterhalb der vertikalen Linie, die Virolleaud in seiner Erstpublikation vollständig transkribierte, nur noch geringe Reste erhalten. Weiter hatte ich dank der Einwilligung von Prof. O. Loretz und Prof. M. Dietrich die Gelegenheit, im März 1996 im Zentrum für Ugaritforschung in Münster verschiedene, z.T. qualitativ sehr gute Fotografien, die die Grundlage ihrer neuen Edition (1995) bildeten, zu studieren und anhand ihrer meine bisherige Lesung zu überprüfen und in einigen Fällen zu korrigieren. Die vorhandenen Detailaufnahmen in deutlicher Vergrößerung erlaubten mir, einige bisher zweifelhafte bzw. nicht lesbare Zeichen neu zu deuten. Bei einem zweiten Besuch im September 1996 konnte ich inzwischen neu aufgetretene Fragen und Hypothesen zur Textgrundlage durch eine weitere Untersuchung der betreffenden Stellen nochmals überprüfen.

<sup>45</sup>Syria XVII (1936) 209–228; CTA X (1963) 102–104; Fotos: Pl. XXXIV–XXXV. Aufgrund der Qualität der Fotografien sind die Zeichen jedoch häufig, v.a. an den strittigen Stellen, nicht sicher zu identifizieren. Berücksichtigt werden weiter: Dietrich / Loretz / Sanmartín (1995 = CAT) 69f., (ergänzend dies., 1976 = KTU); del Olmo Lete (1981) 457–461; Caquot (1974) 391–397; Gordon (1965) 183; ders. (1937) 31–33; Gibson (1978) 128f. und Goetze (1941) 335–347.

<sup>46</sup>Die Ergänzung Virolleauds (1936) 210f.: *w eb[d]* ist inzwischen überholt; siehe Kap. I.5.3.1. Die auf der Tafel wie auf den Fotografien erkennbaren Spuren nach *ib* deuten auf ein *b*, danach bleibt Platz für ein rel. kurzes Zeichen, was die Lesung *bt* nahelegt; vgl. auch CAT, 69; die dort angegebenen Trennungskeile nach *ʾšr* und *ib* sind aber eher als kleine Sprünge zu deuten, da die Trennungskeile i.d.R. weit größer sind.

<sup>47</sup>Gaster, Ginsberg und Gordon lesen hier – wie Virolleaud – *sgšg špš*; Goetze: *bsgsgt*; dagegen sprechen aber die erkennbaren Zeichenreste auf dem Original sowie auf den Fotografien, die nach dem *s* eher ein *r* (evtl. ein *z*) vermuten lassen; vgl. auch Herdner (1963) 102. Danach ist Platz für ein bis zwei Zeichen, die jedoch nicht mehr eindeutig zu identifizieren sind. Dies legt die Lesung *bsrr špš* nahe; so auch del Olmo Lete (*bsrr(?)*) und CAT.

<sup>48</sup>Del Olmo Lete legt sich nach dem *h* auf kein Zeichen fest: *yh- - l / d*; ebenso Gordon (1965) ....: *yhl / d*. Die auf der Tafel und einigen Aufnahmen erkennbaren Zeichenreste deuten nach dem *h* zunächst auf ein *b*, danach auf ein *q* (evtl. ein *r*); auch Virolleaud liest *yh[bq]*, ähnlich Ginsberg: *yh[bq . ib]d* und Goetze: *yh[bqh ' ]d*, für deren weitere Ergänzung aber nicht genügend Platz vorhanden ist. Am Ende der Zeile sind deutlich drei vertikale Keile erkennbar, die unten durch einen horizontalen Sprung begrenzt werden, was die Lesung als *d* oder als *l* zuläßt, wobei aufgrund der syntaktischen Struktur die Lesung als *d* vorzuziehen ist: *yhbq d tld*; so auch CAT.



5. tld b k<sup>oo</sup>trt<sup>49</sup> . [(2-3)]<sup>50</sup>8. <sup>o</sup>nha<sup>o</sup><sup>53</sup> lydh tzdn [ ]<sup>54</sup>6. trt . l bnt . hl<sup>o</sup> . [snnt]<sup>51</sup> .9. pt lbšrh<sup>55</sup> . dm a[(1-2)]h<sup>56</sup>7. hl ġlmt<sup>o</sup> . tld bn[(2)]<sup>52</sup>10. wyn . kmtrĥt b[(1-2)]h<sup>57</sup>

<sup>49</sup>Die Zeichenspur nach dem *b* lassen mehrere Lesungen zu: nach einem horizontalen Keil ist eine kleine vertikale Vertiefung erkennbar, die als Trennungskeil, als kleiner Sprung oder als Ansatz eines weiteren Keils gedeutet werden kann; auch die Möglichkeit einer zunächst fehlerhaften Schreibung mit evtl. nachträglicher Korrektur ist in Betracht zu ziehen. Einige Detailaufnahmen legen die Lesung der folgenden Zeichen als *t* und *r* nahe, danach ist ein *t* erkennbar, auf das ein Trennungskeil folgt. Meist wird nach dem *b* ein *t* gelesen, so z.B. CAT: *bt . trt*; vorzuziehen ist aber die Lesung *bkttrt*; so auch del Olmo Lete (1981) 457; diese muß zwar von einer fehlerhaften Schreibung des *k* ausgehen, da nur ein horizontaler Keil zu erkennen ist, allerdings ist das *k* in Z. 15 (*l ktrt*) ebenfalls auf diese Weise geschrieben; s.u. Nicht haltbar ist die Lesung Gordons (1937) 30: *btl*.

<sup>50</sup>Die Zeichenreste nach dem Trennungskeil können als *h* bzw. als Teil eines *y*, evtl. auch als erster vertikaler Keil eines *l* (wobei die scheinbaren Zacken am Rand evtl. durch kleine Sprünge bzw. Unebenheiten der Tafel zu erklären sind), gedeutet werden; eine eindeutige Festlegung ist jedoch nicht möglich; danach ist Platz für ein bis zwei weitere Zeichen. CAT liest hier: *trt . hr[xx]*; allerdings ist das *r* nicht zu identifizieren. Der Kontext und die Analogie zu Z. 15 u. 40f. erfordern am Ende der Zeile die Ergänzung [*lk* / ]*trt*, da nun eine Anrede an die Geburtsgöttinnen folgt; vgl. Gordon: [*t lk*]; del Olmo Lete: *hl k(6)trt*. Für die Ergänzung Herrmanns (1968) 5: *tld bn l[n]h [šm<sup>c</sup> lk]* reicht der Platz in der Lücke bei weitem nicht aus; zudem sind die Buchstaben *l* und *h* nicht zu identifizieren (s.o.).

<sup>51</sup>Die Ergänzung *snnt* ist durch die genaue Entsprechung zur Z. 41 gesichert.

<sup>52</sup>Die auf Tafel und Fotos erkennbaren Zeichenreste erlauben leicht die Lesung *bn*; so auch Virolleaud, del Olmo Lete, Herdner, Gibson, Herrmann, Margalit. Danach ist noch Platz für etwa zwei Zeichen, die allerdings nicht zu identifizieren sind; möglich ist auch, daß *bn* das Ende der Zeile bildet, da die Tafel am rechten Rand sehr uneben ist und so evtl. hier nicht bis zum Rand beschrieben war. Zu viel Platz beansprucht die Lesung Herrmanns: *b[n lyrh]*; möglich wäre aber die Ergänzung *tld bn [lh]*; vgl. z.B. KTU 1.15 III 20: *wld bn lh*.

<sup>53</sup>Obwohl hier Tafel und Fotos deutlich ein *a* zeigen, wird häufig ein Schreibfehler angenommen und <sup>o</sup>*nhn* gelesen; vgl. Herdner (1963) 102; CAT, 69; vgl. Gordon: <sup>o</sup>*n h(a / n!)*; aber del Olmo Lete: <sup>o</sup>*nha*; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>54</sup>Die Lesung *tzdn* legt sich wegen der Analogie zur Z. 12 nahe. Danach läßt die Tafel wegen ihrer starken Beschädigung keine sichere Lesung zu; einige der Fotografien zeigen am Rand ein weiteres Zeichen, das als *š* oder aber als *t* (evtl. als *h*) gedeutet werden kann; vgl. CAT, 69: *tzdn š* <sup>(9)</sup>*pt*; allerdings unterscheidet sich das Zeichen von dem *š* in Z. 11; da *t* sonst nicht auf der Tafel begegnet, ist hier kein Vergleich möglich.

<sup>55</sup>Diese Lesung ist durch Tafel und Fotos gesichert; so u.a. auch del Olmo Lete und CAT; gegen Herdner: Haplographie: *tlbš (bš)rh*; van Selms (1964) 17: [*wt*] (9) *pt . lbšty*; Caquot: *kl bšrh* (*pt* als fehlerhafte Schreibung für *k*); siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>56</sup>Die Lesung Virolleauds und Gordons *dmy* ist auszuschließen, da keine vertikalen Keile erkennbar sind; die Zeichenspur legen vielmehr die Lesung als *a* (evtl. als *n*) nahe; so auch Herdner, del Olmo Lete (*dma / n*); vgl. CAT: *ab[h]*; allerdings ist weder auf der Tafel noch auf den Aufnahmen das Zeichen nach dem *a* sicher zu identifizieren. Danach ist Platz für ein größeres bzw. zwei kleinere Zeichen; gegen Goetze: [*tšt*]h (10)wyn; Virolleaud: [*w tpl(?) tšt*]h. Möglich ist die Lesung [*y*]hwyn; vgl. CAT, 69; van Selms (1964) 17; bzw. [*t*]hwyn: *dm a[l t]h* (10)wyn.

<sup>57</sup>Das Zeichen vor dem *h* ist zwar aufgrund eines kleinen vertikalen Sprungs nicht eindeutig identifizierbar, Tafel wie Fotos legen aber ein *t* nahe; in der Lücke ist Raum für ein größeres

- |  |   |
|--|---|
| 11. š <sup>c</sup> ilht (.) ktr[t (2-3)]mm <sup>58</sup> .           | 16. ȳlak yrȳ nȳr šmm . <sup>c</sup> m   |
| 12. (°)nh lydh tzdn[(3-4)] <sup>59</sup>                             | 17. ħrȳb mlk qz . tn nkl y              |
| 13. l adnh .[(1-2)] <sup>60</sup> l[(4-5)] <sup>61</sup>             | 18. rȳ ȳtrȳ . ib t <sup>c</sup> rbm bbb |
| 14. dgn tt <sup>62</sup> [(2)]. / t[(3)] t <sup>63</sup>             | 19. th . watn <sup>66</sup> mhrh lā     |
| 15. <sup>c</sup> . l ktrt <sup>64</sup> . hll [sn]nt <sup>65</sup> . | 20. bh . alp ksp . wrbt ħ               |

bzw. zwei sehr kurze Zeichen, die jedoch nicht zu identifizieren sind; möglich ist die Lesung *kmtrht b[b]th* bzw. *b[bh]th*; gegen CAT: *b [hkl]h*.

<sup>58</sup>Der Trennungskeil vor *ktrt* könnte auch nur ein kleiner Sprung sein. Am Anfang der Lücke ist sicher zu ergänzen: *ktr[t]*, die folgenden zwei bis drei Zeichen, die in der Lücke Platz finden, sind aber nicht zu identifizieren; so auch CAT. Zur Ergänzung Virolleauds: *kšr[t][tr(?)]mm(12)nh*, die von Gaster, Driver, Aistleitner und Herrmann aufgegriffen wurde, siehe Kap. I.5.2.2.

<sup>59</sup>Für die Lesung <sup>c</sup>nh spricht die genaue Analogie von Z. 12 zu Z. 8; auch eine Detailaufnahme läßt vermuten, daß am Anfang der Zeile nachträglich noch ein Zeichen leicht über die Verbindung *nh* hinzugesetzt wurde. Da der Text mehrere z.T. nachträglich korrigierte Fehlschreibungen aufweist, ist denkbar, daß der Schreiber das <sup>c</sup> zunächst versehentlich vergessen und später nachgetragen hatte. Am Ende der Zeile ist noch Platz für ca. drei bis vier Zeichen, die jedoch weder anhand der Tafel noch der Fotografien zu identifizieren sind; gegen CAT: *xxn*.

<sup>60</sup>Obwohl die Zeichen nicht vollständig erhalten sind, legen sie die Lesung *adnh* mit folgendem Trennungskeil nahe; so auch Virolleaud, Gaster, Ginsberg, Goetze, CAT: (*ladnh . xxl*). Zwischen dem Trennungskeil und dem *l* ist Platz für ein längeres bzw. zwei kürzere Zeichen.

<sup>61</sup>Nach dem *l* (das eine Apposition zu *l-adnh* einleiten könnte) ist Platz für vier bis fünf Zeichen; der Keil nach dem *l* kann als Trennungskeil bzw. als Ansatz eines vertikalen Keils und damit als Beginn des folgenden Buchstaben gedeutet werden; danach ist keine klare Festlegung möglich. CAT liest: *l . r[xxxxx]*; allerdings ist das *r* nicht gesichert. Die Ergänzung Virolleauds: *ladn[h . il... lb<sup>c</sup>lh]* (14) *dgn tt[lk]* beansprucht zu viel Platz; Goetze und Herrmann ergänzen: *ladn[h].l[yrȳ bn] dgn*, allerdings ist diese Filiation des Mondgottes nirgends belegt; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>62</sup>Da auf der Fotografie nach dem *tt* deutlich mindestens ein vertikaler Keil zu erkennen ist, legt sich die Lesung *dgn ttl* nahe, analog zu KTU 1.100,15; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>63</sup>Hier lassen weder Tafel noch Fotos eine sichere Lesung zu. Nach einem Platz für ca. zwei Zeichen ist eine kurze vertikale Vertiefung erkennbar, die entweder als Trennungskeil oder als Ansatz eines horizontalen Keils und damit als *t* zu deuten ist. Nach einer weiteren Lücke von etwa drei Zeichen sind am Ende der Zeile ein *t* und danach Reste eines *l* zu erkennen; vgl. del Olmo Lete: [ *tl*]; ähnlich CAT: *xxx . [xxx .]tl*. Epigraphisch nicht haltbar ist die Lesung Virolleauds [š]m(15)<sup>c</sup>.

<sup>64</sup>Beim *k* fehlt einer der Keile, was vermutlich als versehentliche Auslassung des Schreibers anzusehen ist; so wird dieser Buchstabe übereinstimmend als *k* gelesen.

<sup>65</sup>Die auf den Trennungskeil folgenden Zeichenreste sind als *h* zu lesen, danach ist deutlich ein *l* zu erkennen, worauf wiederum (allerdings unvollständig) drei vertikale Keile folgen, die als *l* bzw. als *d* zu deuten sind. Davor ist das Lexem *bnt* zu ergänzen, das der Schreiber wahrscheinlich versehentlich ausgelassen hat. So legt die deutliche Analogie zu Z. 6 und 40 / 41 wie auch die Struktur der Dichtung die Lesung nahe: *lktrt [bnt] hll [sn]nt*; siehe Kap. I.5.3.2 u. I.5.4.1.2.

<sup>66</sup>Nach dem *t* sind Reste mindestens eines weiteren vertikalen Keils zu erkennen, was die Lesung als *a* wie als *n* erlaubt, wobei der Sinnzusammenhang ein *n* nahelegt; so auch bei Herdner, Gordon, Gibson, Caquot, del Olmo Lete und CAT; gegen Virolleaud: '*at tmhrh*.

- |  |   |
|--|---|
| 21. rṣ . iṣlh ḡhrm iq                                  | 25. n <sup>c</sup> mn . ilm lḡtn                                    |
| 22. nim . ātn ṣdh krmm <sup>67</sup>                   | 26. m . b <sup>c</sup> l trḡ pdry b <sup>c</sup> t[h] <sup>70</sup> |
| 23. ṣd ddh <sup>68</sup> ḡrnqm . w                     | 27. āqrbk abh . b <sup>c</sup> l                                    |
| 24. y <sup>c</sup> n ḡrḡb . mlk qṣ (.) <sup>69</sup> l | 28. ḡḡtr <sup>71</sup> . c <sup>c</sup> tr t <sup>72</sup> .        |

Rückseite:

- |  |   |
|--|---|
| 29. rḡ lk ybrdmy . bt[a] <sup>73</sup>                         | 34. yšt . mṣb <sup>75</sup> . mznm . umh        |
| 30. bh lbu <sup>74</sup> y <sup>c</sup> rr . wy <sup>c</sup> n | 35. k <sup>p</sup> mznm . iḡh y <sup>c</sup> tr |
| 31. yrḡ nyr ṣ mm . wn <sup>c</sup> n                           | 36. mšrrm . aḡth <sup>76</sup> la               |
| 32. c <sup>m</sup> n nkl ḡtny . aḡr                            | 37. bn mznm . nkl wib                           |
| 33. nkl (.) yrḡ yrḡ . adnh                                     | 38. d ašr . ar yrḡ . w <sup>y</sup>             |

<sup>67</sup>Da die sehr brüchige Tontafel seit der Erstveröffentlichung durch Virolleaud (1936) ziemlich gelitten hat, sind – im Unterschied zu seiner Autographie – am Ende der Zeilen 22, 24, 25, 29, 30 und 31 heute nur noch z.T. geringe Reste der Buchstaben vorhanden, die deshalb von Herdner, Gordon, Gibson, del Olmo Lete in Klammern [ ] ergänzt und hier entspr. (x) markiert werden.

<sup>68</sup>Obwohl wegen eines vertikalen Sprungs nur der linke Teil des Zeichens sichtbar ist, ist dieser eindeutig als Anfang dreier eng übereinanderliegender horizontaler Keile und damit als *h* zu deuten, was allgemein akzeptiert ist.

<sup>69</sup>CAT gibt hier einen Trennungskeil an, da diese aber i.d.R. deutlich größer sind, könnte es sich auch lediglich um einen vertikalen Sprung handeln.

<sup>70</sup>Tafel und Fotos zeigen nach dem *b* Spuren eines *t*, danach ist kein Zeichen mehr zu erkennen. Gegen die von Aistleitner, Gordon und CAT vorgeschlagene Ergänzung *b[t ar]*, ein gebräuchliches Epitheton der *pdry*, spricht, daß das *b* direkt an der Kante der Tafel steht und in den vergleichbaren Zeilen (11, 34, 43), lediglich ein bis zwei Zeichen auf dem Rand stehen; vorzuziehen ist daher die Ergänzung *bt[h]*; so auch Ginsberg und Goetze. Inzwischen überholt ist die Lesung Virolleauds *pdr yb[n(?)]*.

<sup>71</sup>Tafel wie Fotografien zeigen deutlich ein *t*; so auch Herdner, Caquot, del Olmo Lete und CAT; gegen Gordon und Virolleaud: *yḡpr*.

<sup>72</sup>Nach dem *t* ist noch eine leichte Vertiefung zu sehen, die sich aber direkt auf der Kante befindet und so wohl eher als Unebenheit der Tafel zu deuten ist; gegen CAT: *tt(29)rḡ*.

<sup>73</sup>Nach dem *b* sind Reste eines *t* zu erkennen, die danach folgenden Zeichenspuren können als zwei aufeinanderfolgende vertikale Keile gedeutet werden, was die Deutung als *a* nahelegt; vgl. Virolleaud, Aistleitner, Gordon, Goetze, del Olmo Lete und CAT.

<sup>74</sup>Da der dritte vertikale Keil des Zeichens an einer Bruchstelle verschwindet, schlägt Gibson die Lesung *lbb* vor. Vorzuziehen ist aber die Lesung *lbū*, da die Komposition des Zeichens genau der des *u* in Z. 34 entspricht und zudem die Form *lbb* („Herz“) im Ugaritischen sonst nicht belegt ist; vgl. auch Virolleaud, del Olmo Lete und CAT.

<sup>75</sup>Da bei diesem *m* ein horizontaler und ein vertikaler Keil übereinander gesetzt wurden, vermutet Herdner, daß der horizontale Keil in einen vertikalen Keil abgeändert worden sei; dies kann aber durch die flüchtige Schreibung erklärt werden. Virolleaud, Gordon, Gibson, del Olmo Lete und CAT lesen ebenfalls *mṣb*.

<sup>76</sup>Das zweite *t* ist als versehentliche Doppelschreibung des Schreibers zu deuten; siehe Kap. I.5.3.4.

39. rḥ yark

40. ašr il[ht k]trt [bn]<sup>77</sup>

41. t hll . snnt . bnt h

42. ll b<sup>c</sup>l gml . yrdt43. b <sup>c</sup>rgzm . b<sup>78</sup> [[z]]gbzt dm / t .  
(<sup>c</sup>)<sup>79</sup>44. llay . <sup>c</sup>m lzpn i

45. l dpid . hn bpy sp

46. rhn . bšpty mn  
[[hn]]<sup>80</sup>47. thn tlḥh wmlgh y<sup>81</sup>48. ttqt <sup>c</sup>mh bq<sup>c</sup>t<sup>82</sup>49. tq<sup>c</sup>t <sup>c</sup>m prbh<sup>i</sup>50. dmq<sup>t</sup> šgrt ktrt.

## 5.2.2 Arbeitsübersetzung

### 1. Ich will besingen *nkl wib*, die [Tochter] des

<sup>77</sup>Die Zeile wurde von Virolleaud gelesen: *ašr ilht ktrt bn / t*; so auch Gordon, del Olmo Lete und CAT. Auf Tafel wie Fotos sind heute nur noch geringe Reste der Zeichen erkennbar, die keine eindeutige Festlegung ermöglichen, aber die von Virolleaud vorgeschlagene Lesung zulassen.

<sup>78</sup>Hier ist nicht sicher zu entscheiden, ob der vertikale Keil vor dem *b* als Trennungskeil oder als Zeichen *g* zu deuten ist. Plausibler ist die Lesung als Trennungskeil, da diese zwar häufig wesentlich kleiner, in einigen Fällen jedoch nahezu gleich groß sind (z.B. der Trennungskeil in Z. 44 nach *llay*); dagegen sind die Keile für den Buchstaben *g* meist deutlich größer (z.B. das *g* der gleichen Zeile in *b<sup>c</sup>rgzm*); so auch Virolleaud; gegen Herdner und CAT. Für diese Lesung spricht zudem die parallele Konstruktion: *b<sup>c</sup>rgzm . b<sup>c</sup>gbzt*; siehe Kap. I.5.4.1.6.

<sup>79</sup>Hier werden verschiedene Lesungen vorgeschlagen; vgl. Virolleaud: *b g(?)bz tdm<sup>c</sup>*; ähnlich Gordon: *b<sup>c</sup>rgzm . bgbztdm<sup>c</sup>* und del Olmo Lete: *bg(?) / z(?)b zt dm*; dagegen Ginsberg: *bzbz tdm<sup>c</sup>*. Vorzuziehen ist die Lesung *gbzt*; so ist auf einer Detailaufnahme zu erkennen, daß der Schreiber zuerst (versehentlich) zwei vertikale Keile übereinander setzte und dies danach durch einen darübergesetzten vertikalen Keil korrigierte (so ist der Rand gezackt, aber die Mitte bildet eine durchgehende Vertiefung, die zudem hier tiefer ist als bei den umliegenden Zeichen); so nun auch CAT: *gb [[z]]gb zt*. Auch das Ende der Zeile ist unsicher. Am Rand der Tafel ist auf einigen Aufnahmen deutlich ein <sup>c</sup> zu erkennen, wie in Virolleauds Autographie; gegen Herdner: *h* (analog zum Ende der Z. 10). Da sich dieses Zeichen aber am Rand der Tafel befindet, ist unklar, ob es noch zum Text der Zeile gehört. Dagegen spricht, daß es deutlichen Abstand zu den Zeichen der Zeile besitzt und auch oberhalb und unterhalb davon am Rand in gleicher Höhe weitere Zeichen erkennbar sind, die nicht zum Text der Rückseite gehören; vgl. del Olmo Lete und CAT: *zt dm*. Das Zeichen davor ist ebenfalls nicht eindeutig; hier wird i.d.R. *m* gelesen, möglich ist aber auch die Deutung als *t* mit folgendem Trennungskeil: *gb zt dt .*, so auch CAT. Gegen die Lesung *m* spricht, daß der vertikale Trennungskeil, der sonst auf der Höhe des horizontalen Keils beginnt, hier etwas weiter oben angesetzt ist. Als Lesung der Z. 43 legt sich somit nahe: *b<sup>c</sup>rgzm bgbzt dt .*

<sup>80</sup>Direkt oberhalb der Z. 47 sind leichte als *hn* zu lesende Zeichenspurten erkennbar, die darauf deuten, daß der Schreiber zunächst versehentlich nur *hn* schrieb, seine Auslassung des *t* jedoch gleich bemerkte und daher diese Zeichen verwischte und direkt darunter das Wort korrekt fortsetzte: *mn* <sup>(47)</sup>*thn*.

<sup>81</sup>Gegen del Olmo Lete und CAT: *tlḥhw mlghy*; siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>82</sup>So auch Herdner, Virolleaud, del Olmo Lete und CAT; gegen Gordon: *<sup>c</sup>m hbq<sup>c</sup>t*.

2. *hrhb*, Königs des Sommers / der Erntezeit, *hrhb*
3. Königs der Hochzeit<sup>83</sup>. Beim Untergang der Sonne(ngöttin)
4. geriet *yrḥ* in Flammen<sup>84</sup> (und) er umar[mte], die
5. gebären wird mit Hilfe der *ktṛt*. [Ihr *k*]
6. *ṭrt*, (ihr) Töchter des *hll*<sup>85</sup>, [Schwalben]!
7. Diese (Siehe, die) junge Frau wird gebären einen Sohn [ihm].
8. Schaut auf sie! Für ihre Hand (= Gebrauch / Nutzen) möget ihr ber[eiten  
(?) ...]<sup>86</sup>
9. ... für ihr( / sein) Fleisch (und)] Blut. Für[wahr mö]get ihr
10. sie am Leben erhalten / (wieder)beleben als verheiratete Frau [in] seinem  
Ha[us]!
11. Hört, Göttinnen *ktṛt*, [...]<sup>87</sup>.
12. [...] Schaut auf sie! Für ihre Hand (Gebrauch) möget ihr bereiten (?) ...
13. zu / für [ihren] Vater, zu / für(?) [...]
14. Dagan von Tuttul [...]
15. ... Ihr *ktṛt*, [(ihr) Töchter des] *hll*, [Schwal]ben!<sup>88</sup>
16. Es schickte *yrḥ*, die Leuchte des Himmels, zu
17. *hrhb*, dem König des Sommers: gib *nkl*, damit y
18. *rh* [sie]<sup>89</sup> heirate, damit eintrete *ib* in sein
19. Haus. Und ich werde / will geben ihren Brautpreis ihrem Va-

<sup>83</sup>Zur Diskussion der Übersetzung siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>84</sup>Andere Möglichkeit der Übersetzung: neigte sich *yrḥ* herab; siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>85</sup>Manifestation des Neumonds; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>86</sup>Aufgrund der z.T. starken Zerstörung ist in den Z. 8–15 keine sichere Übersetzung möglich, weshalb diese Passage in der Forschung kontrovers diskutiert wird; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>87</sup>Hier wurde häufig ergänzt: *[tr]mm-nh*, als Imperfekt- bzw. Jussivform der 2. Pl. fem. mit dem Possessivsuffix der 3. Sing. m. der Wurzel *rmm* bzw. *rwm* (Pilil): „großziehen, aufziehen“, analog zu hebr. *רָמַם* *rwm Pil.* „wachsen lassen, (Kinder) großziehen“; Gesenius / Buhl (1962) 750; vgl. Virolleaud (1936) 218; Gaster (1938) 84; Driver (1956) 125; Aistleitner (1964) 63: „verleiht ihm Wachstum“; vgl. Herrmann (1968) 9: „Sie zogen ihn auf“. Diese Ergänzung ist jedoch nicht gesichert; die direkte Entsprechung der Z. 12 zu Z. 8 legt vielmehr nahe, zu Beginn dieser Zeile ebenfalls von der Form *[<sup>c</sup>]nh* auszugehen; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>88</sup>Die Ergänzung „Töchter des“ ist durch die direkte Analogie zu Z. 6 und 40 gesichert und als versehentliche Auslassung des Schreibers zu erklären, da der flüchtig geschriebene Text noch weitere, z.T. nachträglich korrigierte, Schreibfehler aufweist; sie ergibt sich zudem aus der Struktur der Passage; siehe Kap. I.5.1.2.2., I.5.4.1.2. So auch Caquot (1974) 392; Gibson (1978) 128; Jirku (1962) 77; del Olmo Lete (1981) 457.

<sup>89</sup>im Text fehlt das Pronominalsuffix; es ist sinngemäß zu ergänzen.

20. ter: 1.000 [Stücke] Silber und 10.000 [Stücke]
21. Gold. Ich werde schicken strahlendes Lapis-
22. lazuli. Ich werde geben als ihr Grundstück Weinberge,
23. als Grundstück ihres Geliebten / ihrer Liebe Gärten(?)<sup>90</sup>.
24. Aber *hrhb*, der König der Erntezeit, antwortete: O
25. Liebling des *il*, o Schwiegersohn
26. des *b<sup>cl</sup>*. Heirate *pdry*, [seine] Tochter.
27. Ich werde dich ihrem Vater *b<sup>cl</sup>* vorstellen,
28. damit er bittet *c<sup>ttr</sup>*. Hei-

Rückseite:

29. rate *ybrdmy*; das Haus
30. ihres Va[ters] möge der „Löwe“ (zur Hochzeit) „aufwecken“!<sup>91</sup> Aber da antwortete
31. *yrh*, die Leuchte des Himmels, und er betonte:
32. mit *nkl* ist mein Heiraten! Darauf
33. heiratete die *nkl* der *yrh*. Ihr Vater
34. stellte den Sockel der Waage auf, ihre Mutter
35. die (Waag-)Schalen der Waage; ihre Brüder stellten
36. den Meßbalken ein(?), ihre Schwestern [kümmerten sich] um die
37. Gewichtssteine der Waage. *Nkl wib*,
38. die ich besinge, beleuchte *yrh*, und y
39. *rh* beleuchte dich!

- 
40. Ich will besingen die Göttinnen *ktrt*, die Töch-
  41. ter des *hll*, die Schwalben, die Töchter des
  42. *hll*, des Herrn der Sichel, die herabsteigen
  43. mit den *c<sup>rgz</sup>* (Wacholder?)-Pflanzen, mit den ...- Oliven(öl)(?); die [sind]

---

<sup>90</sup>Zur Diskussion der ZZ. 22–23 siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>91</sup>Zur Diskussion der verschiedenen Übersetzungen der Z. 26–30 siehe Kap. I.5.3.3.

44. für das Stark- / Siegreichsein(?)<sup>92</sup>, (zusammen) mit dem Gütigen,
45. *il*, dem Barmherzigen. Siehe, in meinem Mund ist ihre Rezi-
46. tation, auf meinen Lippen ihre Beschwö-
47. rungsformel: *tlhh* und *mlhh*, *y-*
48. *ttqt* mit *bq<sup>c</sup>t*,
49. *tq<sup>c</sup>t* mit *prbht*,
50. *dmqt*, die jüngste der *ktrt*.

### 5.3 Erläuterungen zum Text der Dichtung

Neben den durch die Beschädigung der Tafel und die flüchtige Schreibweise des Textes bedingten Schwierigkeiten wird die Übersetzung weiter dadurch erschwert, daß im Text zahlreiche Lexeme vorkommen, bei denen die genaue Bedeutung entweder unklar ist oder kontrovers diskutiert wird. Die Begründung bzw. Diskussion der hier vorgeschlagenen Übersetzung sowie inhaltliche Erläuterungen zum Text der Dichtung erfolgen nun in einzelnen Passagen, die aufgrund der strukturellen Analyse als semantische und syntaktische Einheit deutlich wurden<sup>93</sup>.

#### 5.3.1 Exposition (Z. 1–5a)

*ašr nkl wib*

Die Dichtung beginnt mit der Selbstaufforderung: „ich will besingen, preisen“<sup>94</sup>, die auf den Charakter des Textes als Hymne deutet<sup>95</sup>, gefolgt vom Na-

<sup>92</sup>Zur Diskussion der Übersetzung der ZZ. 42–44 siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>93</sup>So stimmen hier die Sinneinheiten nicht mit den Zeilen überein, auch die Trennungskeile bilden keinen Anhaltspunkt zur syntaktischen und semantischen Strukturierung des Textes; siehe Kap. I.5.1.2.2; I.5.4.1.

<sup>94</sup>Jussivform 1. Sing. c. der hohlen Wurzel *šyr*: „singen im G-Stamm, von der das Nomen *šyr*: „Sänger“ bzw. „Lied“ abgeleitet ist; vgl. Segert (1984) 202; Fabry (1993) 1259–1263. Eine Jussivform der 1. Sing. c. begegnet in der Literatur Ugarits mehrmals als Selbstaufforderung; vgl. z.B. KTU 1.19 IV 34–35; 1.2 IV 4; 1.82,19.34; vgl. Verreet (1988) 104–119. Diese Passage bildet aber den einzigen Beleg für die Wurzel *šyr* in der 1. Sing. Jussiv; die analoge Form der 3. Sg.f. *tšr* begegnet in einer Hymne auf den Gott *b<sup>c</sup>l* in der Bedeutung „besingen“; vgl. KTU 1.101,17.

<sup>95</sup>Die weiteren Belege der Wurzel *šr* lassen sie als Terminus technicus im kultischen Kontext vermuten; siehe Kap. I.5.5.1.1.

men der Mondgöttin, die durch das – durch die Konjunktion *w* (*w* explicativum) verbundene – Epitheton *ib* näher erläutert wird, analog zur Struktur weiterer ugaritischer Götternamen<sup>96</sup>. Nicht haltbar ist Virolleauds Lesung: *'ibd* (als 1. Sing. Impf. des parallel zu *'ašr* konstruierten Verbs *bd*)<sup>97</sup>, da nach dem Barthschen Gesetz bei der Verbwurzel *bd* der Präfixvokal *a* lauten müßte<sup>98</sup>.

Das Epitheton *ib* der Mondgöttin kann allerdings unterschiedlich gedeutet werden. Möglich ist die Herleitung vom akkadischen Adjektiv *ebbu(m)*: „licht, rein“, das in den mesopotamischen Quellen häufig im kultischen Kontext belegt ist<sup>99</sup>; überzeugender ist jedoch die Ableitung vom akkadischen Nomen *inbu*, *enbu*: „Frucht, Geschlechtskraft“<sup>100</sup>, da dies ein gebräuchliches Epitheton des akkadischen Mondgottes *Sîn* darstellt und dessen enge Beziehung zur Fruchtbarkeit verdeutlicht<sup>101</sup>. Daher bietet es sich hier als Epitheton der Mondgöttin *nkl* an, da die zentrale Thematik dieser Dichtung die Geburt eines Sohnes bildet.

In der mesopotamischen Tradition ist das Prädikat „Frucht“ sowohl mit dem Mondgott wie auch mit der Mondgöttin verbunden, da der Titel „Göttin der Frucht“ auch als Epitheton der sumerischen Mondgöttin Ningal belegt

<sup>96</sup>Eine analoge Verbindung begegnet u.a. bei dem Handwerker-Gott *ktr whss* oder dem Gott *qdš wamrr*, dem Diener der *atrt*. Zur explikativen Funktion der Konjunktion *w* bei den ugaritischen Doppelgottheiten vgl. Baker (1980) 130.

<sup>97</sup>Virolleaud (1936) 210f. Diese Deutung wurde zunächst von Gordon (1937, 31) übernommen.

<sup>98</sup>Das bereits im Jahr 1894 (ZDMG 4, 84–86) veröffentlichte und heute allgemein anerkannte Barthsche Gesetz über die Vokalisierung der Präformative des Imperfekts besagt, daß alle *u*- und *i*- Stämme mit dem Präformativ *a*, alle *a*- Stämme mit *i*- verbunden werden; vgl. Ginsberg (1939) 318–322; gegen Goetze (1938) 266–309. Damit müßte es sich bei *bd* um ein Verb mit Stammvokal *a* handeln, der jedoch nur bei Verben vorkommt, die einen Zustand oder eine Eigenschaft ausdrücken; vgl. Segert (1984) 45.59f.; Gordon (1965.c) 71. Die Übersetzung „Nikkal und Ib“ ist daher inzwischen allgemein anerkannt; vgl. z.B. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 391; Gordon (1977) 65; Gibson (1978) 128; de Moor (1987) 142; del Olmo Lete (1981) 457.

<sup>99</sup>Dieses Adjektiv ist abgeleitet von der Verbwurzel *ebēbum*: „licht, rein werden / sein“; vgl. AHw I, 180; CAD 4, 4–8: *ebbu*: „1. polished, shining, lustrous, clean, pure(in a cultic sense), holy.“

<sup>100</sup>AHw I, 381; CAD 7, 144–147: *inbu* (*enbu*, *imbu*): „1. fruit tree, fruit; 2. offspring, child; 3. (sexual) attractiveness and power“; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 2. Da das Ugaritische eine stärkere Tendenz zeigt, in *qa* / *i* / *utl*-Bildungen das *-n*- des zweiten an den dritten Konsonanten zu assimilieren als das Akkadische, bildet die ugaritische Schreibung *ib* = *ibbu* die direkte Entsprechung des akkadischen *inbu*; vgl. Tsevat (1953) 62.

<sup>101</sup>Das Epitheton „Frucht“ begegnet in der Literatur Mesopotamiens meist gemeinsam mit dem Titel „Herr des Neumondes“ und kann sogar den Namen des Mondgottes ersetzen; vgl. z.B.: *inbu bēl ar-ḫi[-im]*: „Frucht, Herr des Monats“. Zudem heißt der Mondgott „herrliche Frucht, die von selbst gebildet wird“ (*enbu ša ina ramānišu ibbanū*); vgl. Tallquist (1938) 41.446. Weitere Belege vgl. CAD 7, 146.



ist<sup>102</sup>. Weiter begegnet in den hurritischen Götterlisten aus Nordsyrien und Südanatolien seit dem 15. Jh. eine Doppelgottheit Umbu-Nikkal, deren Name eine deutliche Entsprechung zur Bezeichnung der Mondgöttin als *nkl wib* bildet<sup>103</sup>. Der von Wyatt vorgeschlagene Bezug von *ib* auf den Mondgott *yrḥ* ist daher abzulehnen<sup>104</sup>. Zudem werden in einem bilingualen ugaritisch-hurritischen Opferritual *ar* und *ib* als Epitheta des Mondgottpaares nebeneinander angeführt<sup>105</sup>.

*bt hrḥb mlk qz mlk aḡzt*

Die Mondgöttin wird weiter charakterisiert als „Tochter des (Gottes) *hrḥb*<sup>106</sup>. Diese Deutung ergibt sich sowohl aus der syntaktischen Struktur der ersten Passage<sup>107</sup> wie auch aus dem Fortgang der Erzählung, da in den patriarchalisch strukturierten Gesellschaften des Alten Orients ausschließlich der Vater als Familienvorstand seine Tochter einem Mann zur Heirat geben konnte<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> Vgl. Tsevat (1953) 61f; del Olmo Lete (1981) 520.

<sup>103</sup> Dort begegnet die Form Umbu–NIN.GAL bzw. Umbu–Nikkal/ Niggalu; Belege vgl. Haas (1994) 375. Da die Bezeichnung Umbu, die in Anatolien auch als Name einer Mondgottheit belegt ist, die hurritische Entsprechung für das Epitheton *inbu* des akkadischen Mondgottes bildet, könnte dieser Doppelname ein Äquivalent der ugaritischen Bezeichnung *nkl wib* bilden. Gegen die von Haas (1994, 374f.) vertretene Deutung als Mondgottpaar Umbu – NIN.GAL spricht, daß die Verbindung innerhalb einer Auflistung rein weiblicher Gottheiten begegnet. Laroche (1948, 122f.127f.) sieht die Verbindung als Resultat des Synkretismus zwischen der hurritischen Gottheit Umbu und der sumero-akkadischen Mondgöttin Ningal / Nikkal. Allerdings ist die Änderung des Anfangsvokals von *umbu* zu *ib* problematisch.

<sup>104</sup> Vgl. Wyatt (1977) 287f. Er führt die enge Zuordnung des Epithetons „Frucht“ zum akkadischen Mondgott Sîn, dem Äquivalent des ugaritischen *yrḥ* an und hält es zudem für plausibler, daß die Dichtung zu Beginn beide Partner des Mondgottpaares anrufe. Seine Deutung führt jedoch zu erheblichen Probleme bei der Übersetzung von Z. 18f.: *yrḥ yrḥ ib t<sup>c</sup>rbm bbhth*, da es sich dann bei *t<sup>c</sup>rbm* um eine interne Kausativbildung (ohne *š*-Präfix) handeln müßte, für die es bislang keine Belege gibt, und auch die von ihm stattdessen zugrundegelegte Verwurzel *\*rb II*: „to take on pledge, give in pledge, exchange“ in der Literatur Ugarits nicht belegt ist.

<sup>105</sup> KTU 1.111,19b–21: *š b . trḥt ar . š . lnh . wlib*: „ein Schaf für die Hochzeit der Leuchte, ein Schaf für ihn und für *Ib*“. Die Bezeichnung *ar*: „Licht“ für *yrḥ* entspricht seinem Epitheton *nyr šmm* (Z. 16.31) und bezieht sich zugleich auf Z. 38f.: *ar yrḥ wyrḥ yark*. Da KTU 1.111 ausdrücklich auf die hier geschilderte Hochzeit des Mondgottpaares anspielt, ist der Terminus *ib* eindeutig auf die hier auftretende Mondgöttin *nkl wib* zu beziehen. Zu KTU 1.111 siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>106</sup> Stat. constr.-Verbindung des Nomens *bt*: „Tochter“ mit dem Gottesnamen *hrḥb* als Apposition zur Göttin *nkl*. Obwohl *b[t]* nur teilweise lesbar ist, wird diese Ergänzung in der Forschung meist vertreten; vgl. Ginsberg (1939) 323; Herdner (1949) 18; Jirku (1962) 77; Aistleitner (1964) 63; Herrmann (1968) 3; de Moor (1987) 142; CAT, 69. Caquot / Sznycer / Herdner (1974, 391) und del Olmo Lete (1981, 457) legen sich nicht fest.

<sup>107</sup> Siehe Kap. I.5.4.

<sup>108</sup> Nicht haltbar ist daher die von v. Selms (1954, 22) vorgeschlagene Deutung des *hrḥb* als Heiratsvermittler, der im Auftrag des *yrḥ nkls* Vater um die Hand seiner Tochter bitten soll, wobei er auf den „schadchon“ bei den osteuropäischen Juden des 19. Jh's verweist.

Der Gott *hrhb* wird durch zwei nachfolgende Appositionen näher charakterisiert; zunächst als „König des Sommers / der Erntezeit“<sup>109</sup>; weniger plausibel ist die Deutung von *qz* als Land *Qit*<sup>110</sup>. Etymologisch nicht haltbar ist die Herleitung vom arabischen Nomen *قيض qayḍ*: „Austausch“<sup>111</sup>.

Das zweite Epitheton des Gottes, *mlk aḡzt*<sup>112</sup>, wird in der Forschung kontrovers diskutiert, da die Form *aḡzt* im Ugaritischen sonst nicht belegt und ihre Deutung daher nicht gesichert ist. Die mehrfach vorgeschlagene Übersetzung: „König (der Jahreszeit) der Invasion / Plünderung“<sup>113</sup> bzw. übertragen „König des Herbstes“<sup>114</sup>, analog zur arabischen Wurzel: *غزا ḡzā*: „1. etw. erstreben; 2. einen Kriegs-, Beutezug, Überfall unternehmen“<sup>115</sup> ist etymologisch problematisch, da das vorangestellte *a-* zu erklären bleibt. Vorzuziehen ist die Übersetzung „Heirat, Hochzeit“, analog zum akkadischen Nomen *aḥuzzatu*: „Heirat, Ehe“<sup>116</sup>, der direkten etymologischen Entsprechung des ugaritischen

<sup>109</sup> Genetiv-Verbindung im stat. constr. der Nomina *mlk*: „König“ und *qz*: „Sommer, Sommerfrüchte, Erntezeit“; so entspricht ugaritisch *qz* dem hebräischen *קַיִץ qayīṣ*: „Sommer, Sommerfrüchte; Obsternte“; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 713; vgl. Naveh (1987) 23.

<sup>110</sup> Diese Deutung ist etymologisch möglich, da die Schreibung von *z* anstelle von *t* eine Besonderheit dieses Textes darstellt; siehe Kap. 1.5.1.2.3. Das Land *Qit* ist vermutlich als eher unbedeutendes (süd)östliches Nachbarland von Ugarit im Orontesbecken zu lokalisieren, das in den Dokumenten Ugarits selten belegt ist; vgl. KTU 2.36,16f.; vgl. KTU 1.71,17; 1.72,26; 1.85,18; (vgl. KTU 1.40,[11. 19].28.36: *qṭy*); vgl. Dietrich / Loretz (1980.d) 390. Weippert (1969, 35–39) schlägt die Gleichsetzung dieses Landes mit dem in ägyptischen Quellen genannten *Ḳḏj* (Qadi) vor.

<sup>111</sup> So de Moor (1973) 92, der darauf verweist, daß die zugrundeliegende arabische Verbwurzel *قاض qāḍa*: „austauschen“ auch die spezifische Bedeutung besitzt: „faire un échange en mariant sa fille au fils d'un autre et son fils à la fille de cet autre“; problematisch ist aber die Entsprechung des ugaritischen Phonems *z* mit dem arabischen *ḍ*.

<sup>112</sup> Constr.-Verbindung der Nomina *mlk* und *aḡzt*, analog zu *mlk qz*.

<sup>113</sup> Vgl. Goetze (1941) 359; Aistleitner (1939) 63; Driver (1971) 124.

<sup>114</sup> Caquot / Szyner / Herdner (1974) 391; er führt an, daß der Herbst die Jahreszeit war, in der militärische Expeditionen unternommen wurden; ebenso Driver (1971) 124. Für diese Deutung könnte sprechen, daß der Ausdruck *mlk aḡzt* im Parallelismus membrorum zu *mlk qz* steht, und deshalb eine Entsprechung zum „König des Sommers / der Erntezeit“ zu erwarten ist.

<sup>115</sup> Wehr (1977) 602. Renfroe (1992, 282) nennt eine ähnliche arabische Wurzel *غزو ḡzw*: „1. to will, desire, intend; 2. to raid, fight against, invade, plunder“. Von dieser Wurzel ist das Nomen *غزو ḡzw* / *غزوا ḡzawā*: „Kriegszug; Überfall; Angriff; Eroberung“ abgeleitet; vgl. das Nomen *الغازي al-ḡāzī*: „der Kriegsherr“: Wehr (1977) 602. Auch im Ugaritischen ist ein Nomen *ḡz* belegt, das vermutlich von einer Verbwurzel *ḡzy*: „angreifen, überfallen“ abgeleitet und daher mit „Angreifer, Plünderer“ zu übersetzen ist; vgl. KTU 1.16 VI 43–44 (= 1.16 VI 30f.): parallel zu *ḡrm*: „Plünderer, Invasor“; vgl. Renfroe (1992) 40; vgl. Segert (1984) 197; Aistleitner (1964) 246; Dietrich / Loretz (1967–68) 307.

<sup>116</sup> Das Nomen *aḥuzzatu* ist abgeleitet von der Verbwurzel *aḥāzu*: „nehmen, heiraten (zur Frau nehmen)“, die in dieser Bedeutung von der altbabylonischen bis in die neuassyrische Zeit belegt ist; vgl. *ana aḥuzzati nadānu*: „in die Ehe geben“ (VAB 2, 3. 7; 4, 16. 18. 23); vgl. AHW I, 23; Belege s. ebd. 18–20.

*aḡzt*<sup>117</sup>, da das Thema der Dichtung die Eheschließung zwischen dem Mondgott *yrḥ* und der Mondgöttin *nkl* bildet. Der Brautvater *ḥrḥb* wird so durch sein Epitheton „König der Hochzeit“ in deutlicher Entsprechung zum Inhalt der Erzählung vorgestellt<sup>118</sup>.

### *bsrr špš*

Die eigentliche Erzählung wird eingeleitet durch einen präpositionalen Ausdruck zur Angabe der Zeit bzw. der näheren Umstände einer Handlung<sup>119</sup>, bestehend aus dem Infinitiv constr. der Wurzel *srr*: „(ent)weichen, verschwinden, sich verbergen“<sup>120</sup>, mit dem Namen der ugaritischen Sonnengöttin *špš*<sup>121</sup>, und somit zu übersetzen: „beim Entweichen / sich Verbergen = Untergang der Sonne(ngöttin)“<sup>122</sup>.

### *yrḥ ytkḥ yḥbq*

Nun begegnet das Subjekt der Erzählung, der Mondgott *yrḥ*, gefolgt von zwei asyndetisch aneinandergereihten Imperfektformen der 3. Sing. m. Die erste Form ist abgeleitet von der Wurzel *tkḥ*, die semantisch allerdings nicht eindeutig herzuleiten ist, so daß man auf den Kontext ihrer Belege verwiesen ist; in allen Passagen beschreibt das Verb eine Handlung, die dem Geschlechts-

<sup>117</sup> So entspricht in der ugaritischen Alphabetschrift das Zeichen *ḡ* dem Phonem *ḥ* der syllabischen Keilschrift, die kein *ḡ* enthält; vgl. z.B. Z. 50: *ṣḡrt* – akkadisch *ṣeḥru*: „klein“; vgl. Dietrich / Loretz (1967–68) 303f.; vgl. del Olmo Lete (1981) 457: „rey (de la época) de las nupcias(?)“; ebd. 516: *aḡzt*: „elección, desposorio, nupcias“, „tiempo de nupcias“; ders. / Sanmartín (1996) 197. „rey (de la fruta) del verano, ND, rey (de la época) de las nupcias“.

<sup>118</sup> Damit wird in der Einführung dieses Gottes im Prolog der Dichtung bereits die Thematik der folgenden Erzählung vorweggenommen. De Moor deutet *mlk aḡzt* als Terminus technicus für eine eheähnliche Beziehung von Abhängigkeit und Schutz zwischen einer ungeschützten weiblichen Person und dem Oberhaupt des Haushalts; vgl. ders. (1987) 142; (1973) 92; abzulehnen ist aber seine Deutung von beiden Ausdrücken als Termini technici im Kontext der Eheschließung: „Khirikbhi, the counsellor for exchange-marriages, Khirikbhi, the counsellor for protection marriages“, da seine Ableitung von *qz* etymologisch nicht haltbar ist (s.o.).

<sup>119</sup> Vgl. Segert (1984) 93.102; Aartun (1978) 5f.

<sup>120</sup> Gegen die mehrfach vorgeschlagene Lesung *bsḡ[sḡ]*; so Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 391; Dietrich / Loretz (1967–8) 307; aber dies. (1995) 69: *bsrr*; siehe Kap. I.5.2.1. Die Wurzel *srr* ist in Beziehung zu setzen zur arabischen Wurzel سَرَّ *sarra*: „sich verbergen, verborgen sein“, die in einem engen Zusammenhang zum Mond steht, da der davon abgeleitete Ausdruck سَرَّار الشهر *sarār al-šahr* „die letzte Nacht des Mondmonats“ bezeichnet; vgl. Wehr (1977) 368; vgl. auch die hebräische Wurzel סוּר *swr*: „weichen, abweichen; sich entfernen“; Gesenius / Buhl (1962) 539f.

<sup>121</sup> Diese Deutung ist der ebenfalls möglichen unpersönlichen Übersetzung „Sonne“ vorzuziehen, da hier der Mondgott *yrḥ* als Akteur auftritt.

<sup>122</sup> Dies ist in der Forschung allgemein akzeptiert, da die beiden unterschiedlichen Lesungen zu einer äquivalenten Übersetzung führen; vgl. z.B. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 391; Jirku (1962) 77; Driver (1971) 124; Gibson (1978) 128; del Olmo Lete (1981) 457; ähnlich de Moor (1987) 142.

verkehr vorausgeht und die Schwangerschaft der Frau zur Folge hat<sup>123</sup>. Aufgrund dieser Belege und des hier geg. Kontextes am plausibelsten ist die mehrfach vorgeschlagene Übersetzung „*yrh* entflammte“<sup>124</sup>; dafür sprechen zudem deutliche Entsprechungen zu einer akkadischen Hymne auf den Mondgott *Sîn*, die in analoger Weise die Begegnung und sexuelle Vereinigung der beiden Mondgottheiten schildert<sup>125</sup>. Möglich ist weiter die Bedeutungsrichtung „sich herunterlassen, herabneigen“, wofür auch eine Passage des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus sprechen könnte<sup>126</sup>. Ähnlich vermutet del Olmo Lete die Bedeutung „sich ausstrecken“: „*Yarhu estrecha*“<sup>127</sup>. Weniger plausibel oder etymologisch nicht haltbar sind die weiteren vorgeschlagenen Deutungen: „wild, erregt, gereizt sein“, mit der speziellen Konnotation: „wild werden vor Liebesverlangen“<sup>128</sup>; „scharf anblicken, leidenschaftlich angucken“<sup>129</sup>; *yrh* „will strip“<sup>130</sup>; „freile-

<sup>123</sup>Die Wurzel *tkh* begegnet zudem in den mythischen Erzählungen KTU 1.5 und KTU 1.11: KTU 1.5 I 3f.: *d šb<sup>c</sup>t rašm ttkh*; 1.11,1: *l ytkh w yihd*; Z. 3: *l ttkh w tihd b ušk [b]<sup>c</sup>t*; allerdings läßt der geg. Kontext mehrere Deutungen zu.

<sup>124</sup>Vgl. Gibson (1978) 128: „was inflamed“; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 391: „s'enflamera“; vgl. Gordon (1965.a) 502: „to shine (of heavenly bodies)“; „to be passionate“.

<sup>125</sup>CT 15, 5 II: „... und setzte auf Ningal seinen Sinn. *Sîn* koitierte, kam heran zum Heiraten, ... sie und fragte nicht ihren Vater“: zit. n. Grégoire-Groneberg (1974) 66; vgl. Römer (1966) 138f.

<sup>126</sup>Vgl. KTU 1.5 I 4: *ttkh ttrp šmm*. Die parallel zu *ttkh* stehende Form *ttrp* ist vermutlich als Gt-Stamm der Wurzel *rpy*: „fallen, herabsinken“ zu deuten; vgl. hebr. רָפָה *rāpah*: „sinken, sich neigen“: Gesenius / Buhl (1962) 770; allerdings besitzt diese eher die Konnotation „schlaff, mutlos werden“, die hier unwahrscheinlich ist, da direkt anschließend die sexuelle Vereinigung des Mondgottpaares geschildert wird. Segert (1984, 204) leitet die Form *ttrp* ab von einer Wurzel *trp*, analog zum jüdisch-aramäischen *trp*: „to become weak (?)“; „to be drooping (?)“; vgl. Roberts (1975) 800: „bend down, drop“. Für die (neutrale) Übersetzung „sich herabneigen“ könnte die Entsprechung zu der populären, auch in Ugarit bekannten mesopotamischen Komposition vom „Mondgott und der Kuh“ sprechen, die schildert, wie der Mondgott vom Himmel herabsteigt, um mit einer Kuh zu verkehren, die daraufhin schwanger wird und schließlich ein Kind zur Welt bringt; siehe Kap. I.4.1.1.

<sup>127</sup>Vgl. del Olmo Lete (1981) 457; vgl. ebd. 641: *tkh* „estrechar, apretar, abrazar, encoger(se)“; vgl. Aartun (1967–68) 285.

<sup>128</sup>Vgl. Dietrich / Loretz (1980.e) 405f. Sie stützen sich v.a. auf KTU 1.11,1, das sie übersetzen: „[Ba<sup>c</sup>al] wurde wild und faßte sie am Unterleib“; entsprechend KTU 1.11,3. In KTU 1.5 I 4 vermuten sie den D-Stamm dieser Wurzel in der Bedeutung „reizen, in Wut versetzen“. Dabei verweisen sie auf das akkadische Verb *šegû II*: „wild sein, rasen“; allerdings ist dieses ausschließlich negativ konnotiert und in Verbindung mit Tieren belegt; so heißt es z.B. im N-Stamm: „rasend, tollwütig werden“; vgl. AHW 1208. Zudem besteht zwischen diesen beiden Verbwurzeln keine direkte etymologische Entsprechung (*k* - *g*).

<sup>129</sup>Vgl. Sanmartín (1980) 438f. Er bezieht sich auf die o.g. Passage KTU 1.5 I 4, die er übersetzt: „da startete und ließ sich der Himmel entmutigen“, sowie auf die hebräische und aramäische Wurzel שָׁחַ *šḥh*: „(an)starren, direkt schauen, scharf anblicken“: Gesenius / Buhl (1962) 807. Allerdings gibt er keine Erklärung für die Metathese der Phoneme *g* - *k*; zudem ist die von ihm angenommene Konnotation „leidenschaftlich angucken“ rein spekulativ und durch keine Belege gesichert.

<sup>130</sup>Vgl. de Moor (1964) 371f.; ders. (1987) 143. Er verweist ebenfalls auf den sexuellen Kon-

gen, aufdecken, hervorbringen“<sup>131</sup>; „verwelken, schlaff werden“<sup>132</sup>; „finden, treffen“<sup>133</sup>.

Die folgende Form *yḥbq* ist abgeleitet von der gemeinsemitischen Verbwurzel *ḥbq*: „umarmen, greifen, packen, die mehrmals in den ugaritischen Mythen begegnet“<sup>134</sup>.

### *d tld bḳrt*

Der folgende Teilsatz ist eingeleitet durch die Relativpartikel *d* mit der Göttin *nkl* als Bezugsobjekt<sup>135</sup>. Das Prädikat, die Imperfektform der 3. Sing. fem. der Wurzel *yld* „gebären“, ist hier aufgrund des Kontextes wohl futurisch aufzufassen: „er umarmte, die gebären wird“. Die auf das Prädikat *tld* folgende Verbindung wird in der Forschung unterschiedlich gedeutet; häufig wird hier das Lexem *bt* gelesen, das als Apposition zu der in der Relativpartikel *d* implizit enthaltenen Göttin *nkl* aufgefaßt wird: „... die gebären wird, die Tochter

text sowie auf eine arabische Verbwurzel *كأطأ* *kaṭāḥa*: „aufdecken, entblößen“, wobei er anführt, daß die Wurzel *ḳḥ* in allen Belegen einen Akt bezeichnet, der der sexuellen Vereinigung unmittelbar vorausgeht; allerdings muß er eine innerarabische Metathese der ersten beiden Radikale voraussetzen. Diese Hypothese ist daher in der Forschung auf breite Kritik gestoßen; vgl. z.B. Caquot / Sznycer / Herdner / Szyer (1974) 240; Sanmartín (1980) 438.

<sup>131</sup>Vgl. Løkkegard (1982) 133. Er vermutet den Kausativform einer Wurzel *nḳḥ* mit Verweis auf die arabische Wurzel *نكح* *nakāḥa*; diese Ableitung ist jedoch etymologisch nicht haltbar, da in der Literatur Ugarits neben *š* nicht als Kausativpräfix belegt ist.

<sup>132</sup>Vgl. Segert (1984) 204: „to wilt“; ähnlich Dahood (1969) 17f.: „wither“; vgl. Margalit (1980) 91: „dry out, wither“. Diese Übersetzung ist aber aufgrund des Kontextes abzulehnen, da *yḳḥ* hier in unmittelbarer Verbindung mit *yḥbq*: „umarmen“ und der folgenden Geburt eines Kindes begegnet.

<sup>133</sup>Vgl. Aistleitner (1963) 334; Lipiński (1965) 63: „saisit“, mit Verweis auf die aramäische Verbwurzel *שכח* *škḥ* und Bezug auf KTU 1.10: „[Baal] saisit et agrippa le sein, [°Anath] saisit et agrippa le testicule“. Gegen diese Deutung spricht z.B., daß die Verbwurzel *שכח* *šāḳaḥ* im Hebräischen die beinahe gegensätzliche Bedeutung „vergessen“ besitzt: Gesenius / Buhl (1962) 825f.

<sup>134</sup>Vgl. KTU 1.10 III 22.23; 1.17 I 40; 1.19 II 14.21; 1.23,51.56. Diese Belege sichern die Übersetzung „umarmen“; vgl. hebr. *חבק* *ḥbq*: „umarmen, liebkosend umfassen“; Gesenius / Buhl (1962) 211; vgl. arab. *حبك* *ḥabaka*: „fest binden“; Wehr (1977) 154; vgl. akkad. *epēqu*: „umfassen“; AHw I, 222.

<sup>135</sup>Vgl. Segert (1984) 84; vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 391; Gibson (1978) 128; del Olmo Lete (1981) 457; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 124. Determinativ- und Relativpronomen können im Ugaritischen sowohl nach Geschlecht und Zahl unterschieden als *d* bzw. *dt* wie auch davon unverändert als *d* auftreten, so kann *d* auch mit weiblichen und mit unpersönlichen Bezugsobjekten verbunden werden; vgl. z.B. KTU 1.14 III 38–44 // 1.14 II 22–30; andererseits ist *dt* auch bei Bezugsobjekten im Singular m. belegt; vgl. z.B. KTU 4.110,1f.; vgl. Gordon (1965.c) 39f.: 6.23. Ähnlich ersetzt im Akkadischen *ša* zunehmend *šat* und *šut*; vgl. Blau / Greenfield (1970) 17; Loewenstamm (1980) 74.

...<sup>136</sup>; vorgeschlagen wird weiter die Lesung *tld bn*: „(er umarmte,) die einen Sohn gebären wird“<sup>137</sup>.

Gegen die o.g. Deutungen spricht jedoch, daß die darauf folgenden Zeichen als *trt* zu lesen sind<sup>138</sup>. Dies legt die mehrfach vorgeschlagene Ergänzung nahe: *d tld bktrt*: „die gebären wird mit Hilfe der *kttr*“<sup>139</sup>, wofür u.a. spricht, daß unmittelbar danach diese Geburtsgöttinnen angerufen werden, um bei der zu erwartenden Geburt Beistand zu leisten<sup>140</sup>. Weniger plausibel ist die Deutung als Femininform des Nomens *tr*: „König, Fürst“, die hier als Apposition zu *nkl* die Mondgöttin als „die Königin, Fürstin“ kennzeichnet<sup>141</sup>.

### 5.3.2 Anrufung der *kttr* (Z. 5b–15)

[*lk*]*trt lbnt hll [snnt]*

In Analogie zur Z. 15 ist hier zunächst der durch die Vokativpartikel *l* als Anrufung gekennzeichnete<sup>142</sup> Eigennamen der Geburtsgöttinnen *kttr* zu rekonstruieren. Da ihr Name dem hebräischen Nomen כֹּשָׁרָה *kôšārāh*, Pl. *kôšārôt*: „Glück, Gedeihen“, das von der Wurzel *kšr*: „gelingen“ abgeleitet ist, entspricht, charakterisiert er sie als glückbringende und helfende Gotthei-

<sup>136</sup>Vgl. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 391; Gibson (1978) 128. Diese Deutung ist jedoch nicht überzeugend. Auszuschließen ist die weitere mögliche Übersetzung dieser Lesung: „Die eine Tochter gebären wird“, da in den altorientalischen Gesellschaften lediglich die Geburt eines Sohnes als bedeutendes Ereignis gesehen und angekündigt wurde.

<sup>137</sup>Vgl. Jirku (1962) 77; Hermann (1968) 5; de Moor (1987) 142: „who will bear a son to him“ mit Verweis auf die parallele Formulierung in KTU 1.17 II 14. Dafür könnte sprechen, daß diese Wortfolge häufig in der Literatur Ugarits begegnet und in direkter Analogie zur Ankündigung der Geburt des Sohnes in Z. 7 steht; vgl. KTU 1.15 II 23; 1.15 II 20f.; 1.17 II 14f.; 1.23,65; vgl. 1.24,7: *hl glmt tld bn*.

<sup>138</sup>Obwohl das erste dieser Zeichen nicht eindeutig zu identifizieren ist, legen die erkennbaren Spuren die Lesung *trt* nahe; vgl. auch CAT: *trt hr*; allerdings sind die Zeichen *hr* weder auf den Aufnahmen noch auf der Tafel zu identifizieren; siehe Kap. I.5.2.1.

<sup>139</sup>Vgl. del Olmo Lete (1981) 457: „con (la ayuda de) las *Kōtarātu*“; vgl. Xella (1981.a) 112; Margalit (1980) 91.

<sup>140</sup>Die Ergänzung *bktrt* legt sich zudem durch Gesichtspunkte der Alliteration nahe, da die Passage sich durch deutliche lautliche Entsprechungen auszeichnet; vgl. Z. 4f.: *yrh ytkh yhbq d tld*; die dort dominierenden Phoneme *t / t / d* und *q / k* werden im Nomen *kttr* aufgegriffen.

<sup>141</sup>Vgl. akkad. *šarru*: „König, Fürst“; AHW III, 1188–1190; vgl. hebr. שָׂר *šar*: „Oberster; Herrscher, König“; Gesenius / Buhl (1962) 792. Vgl. KTU 1.128,7: *iltr*; allerdings ist dieser Text in hurritischer Sprache verfaßt. Epigraphisch nicht haltbar aufgrund der erhaltenen Zeichenspur ist die Ergänzung von Rendtdorff / Stolz als an die Geburtsgöttinnen gerichtete Aufforderung: *rb (lktrt)*: „tretet ein“, ebensowenig die Ergänzung von Gordon (1937) 30: *bilr*: „die Jungfrau“.

<sup>142</sup>Vgl. Aartun (1974) 38f.

ten<sup>143</sup>. In den ugaritischen Pantheonlisten werden die *ktrt* mit den akkadischen Šassurātu-Göttinnen gleichgesetzt, deren Name sie als Schutzgöttinnen der Schwangeren und Gebärenden charakterisiert<sup>144</sup>. Wie diese in der mesopotamischen Literatur als Gruppe von sieben Göttinnen belegt sind, treten auch die *ktrt* als Gruppe von sieben Göttinnen auf<sup>145</sup>.

Die folgende Apposition *bnt hll* charakterisiert die Geburtsgöttinnen als „Töchter des (Gottes) *hll*“<sup>146</sup>. Da *hll* in Beziehung zu setzen ist zur hebräischen Wurzel *הָלַל* *hālāl*: „leuchten“<sup>147</sup> sowie zum arabischen Nomen *هلال* *hilāl*: „Neumond“, das sich auf das strahlende Licht des Mondes bezieht<sup>148</sup>, kennzeichnet es den Vater der Geburtsgöttinnen als Manifestation der Neumondsichel<sup>149</sup>. Dies geht weiter daraus hervor, daß der Gott *hll* in Z. 42 das Epitheton *b<sup>c</sup>l gml* trägt; so bezeichnet der analoge akkadische Terminus *gamlu* ein sichelförmig gebogenes Instrument („Sichelschwert“)<sup>150</sup>, das auf die sichelförmige Form des Neumondes anspielt, und der Titel „Herr des Sichelschwertes“ bildet in der Literatur Mesopotamiens ein häufiges Epitheton des Mondgottes<sup>151</sup>. Die Filiationsangabe der *ktrt* illustriert so die enge Beziehung gerade des Neumonds zur Geburt.

<sup>143</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 339; ders. 367: *כָּשַׁר* *kāšar* – *qal*: „gelingen; förderlich, angemessen sein“; *Hiph.*: „tauglich machen, gelingen“; vgl. Segert (1984) 190: *ktr*: „skillful“; vgl. arab. *كثر* *kaṭara*: „viel oder zahlreich sein; sich vermehren, zunehmen; vermehren, vervielfältigen“; Wehr (1977) 726; vgl. Løkkegaard (1956) 53–64; Margalit (1972) 52–61.

<sup>144</sup>Vgl. RS 20.24,12 // KTU 1.118,12: *dša-sú-ra-tum* // *ktrt* // 1.47,13; siehe Kap. I.2.2. Die Bezeichnung *šassurātum* bildet die Pluralform des sumerischen Lehnworts *šassūru*: „Mutterleib“; „Hebamme“: AHw III, 1194f.; CAD 17 II, 145f.

<sup>145</sup>Vgl. z.B.: *talsīma* ... [7] *u 7 šā-su-ra-ti 7 ubannā NIT+.MEŠ* [7] *ubannā SAL.MEŠ* (62 K.3399+9); zit. n. CAD 17 II 146. Die Namen der *ktrt* lauten: *tlḥh*, *mlgh*, *yṯq<sup>c</sup>t*, *bq<sup>c</sup>t*, *tq<sup>c</sup>t*, *prbhṯ*, *dmqt*; vgl. Z. 47–50; siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>146</sup>Diese Filiationsangabe begegnet stereotyp in der Literatur Ugarits; vgl. KTU 1.24,40f.; 1.17 II 26f. 30f. 33f. 35f. 37f. 40.

<sup>147</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 182: *הָלַל* *hālāl*: „leuchten“, *Hiph.* „strahlen lassen“.

<sup>148</sup>Vgl. *هلال* *hilāl*: „Neumond, Halbmond“. Die zugehörige Verbwurzel *هَلَّ* *halla* bedeutet sowohl „glänzen, schimmern, strahlen“, wie auch – mit Bezug auf den Neumond – „erscheinen“ oder „beginnen“ mit Bezug auf den neuen Monat; analog bedeutet das arabische Adjektiv *هلالی* *hilālī*: „Mond-; halbmondförmig, sichelförmig“; vgl. Wehr (1977) 915; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 179: *הֵלֵאֵל* *hēlēl*: „der Morgenstern; viell. aber eher d. Mond“; vgl. HALAT 235: *hyll*; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 165: „divinidad astral“; vgl. Watson (1995) 746, der aber den Morgenstern Venus annimmt. Weniger plausibel ist die von Ginsberg (1939, 323) vertretene Verbindung zur hebräischen Wurzel *הָלַל* *hillel*: „jubeln, preisen“; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 182f.

<sup>149</sup>Dieser Deutung des Gottes *hll* folgen auch Caquot / Szyner / Herdner (1974) 396; Gordon (1977) 65; Driver (1971) 360; gegen del Olmo Lete (1981) 457: „Oh hijas del Lucero“.

<sup>150</sup>AHw I (1981), 279: *gamlu(m)*: etwa „Krummholz, Bumerang“; CAD 5, 34f.: *gamlu*: „hooked or curved staff“; 2. „as symbol of a deity“.

<sup>151</sup>Vgl. z.B. Šurpu VIII 41; Maqlu VI 4; vgl. KAR 298,38; weitere Belege vgl. CAD 5, 35.

Als weitere Apposition folgt das – hier mit Sicherheit zu ergänzende – Lexem *snnt*<sup>152</sup>, das in der Literatur Ugarits als gebräuchliches Epitheton der *krt* belegt und vermutlich mit „Schwalben“ zu übersetzen ist, in Analogie zum akkadischen Terminus *sinuntu*<sup>153</sup>. Dafür spricht v.a., daß dieses Epitheton der *krt* – analog zu ihrer Vorstellung als „Töchter des Neumonds“ – ihre enge Beziehung zum Mondgott deutlich macht. So bringt ein sumerisches Wortspiel die enge Beziehung zwischen „Schwalbe“ *śin<sup>mušen</sup>* und dem akkadischen Mondgott *Šin* zum Ausdruck<sup>154</sup>; auch im ugaritischen Terminus *snnt* findet sich noch ein Anklang an den akkadischen Mondgott *Šin*. Die sumerische Herleitung des Epithetons steht im Einklang damit, daß die Komposition KTU 1.24 noch weitere Einflüsse der literarischen Tradition Mesopotamiens zeigt<sup>155</sup>.

hl glmt tld bn

Der folgende Satz wird eingeleitet durch die Partikel *hl*, die meist als Hervorhebungspartikel „siehe!“ gedeutet wird<sup>156</sup>, aber auch eine demonstrative

<sup>152</sup>Obwohl der Rand der Tafel hier zerstört ist, ist die Ergänzung dieses Epithetons aufgrund seiner festen Verbindung mit den *krt* gesichert; vgl. KTU 1.24,15.40f.; 1.17 II 30f.33f.35f.37f.40.

<sup>153</sup>Diese Übersetzung ist in der Forschung weitgehend anerkannt; vgl. z.B. Jirku (1962) 77; Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392; Gibson (1978) 128f.; Gordon (1937) 33; ders. (1977) 65-67; de Moor (1987) 142-145; del Olmo Lete (1981) 457. In der Forschung nicht aufgegriffen wurden die Übersetzungen von Aistleitner (1964) 209: „Bildnerinnen“, der *snnt* von der arabischen Wurzel *sanna*: „formen, bilden“ herleitet und das Prädikat auf die kunstvolle Bildung des Embryos bezieht, und von Margalit (1983) 75f: „Leuchtende, Scheinende“, der eine Beziehung zum arabischen *سنى sany*: „shine, gleam; be exalted“ (vgl. Wehr (1977) 397) sowie zur jüdisch-aramäischen Wurzel *סנן snn*: „glitzern, gleißen“ annimmt, die jedoch v.a. für das „läutern (von Metall)“ gebraucht wird; auch seine Ableitung des Gottesnamens *hll* vom akkadischen Adjektiv *ellu*: „rein, veredelt, geläutert“ (vgl. AHW I, 204; CAD 4, 102-106) ist weniger plausibel.

<sup>154</sup>Eine im Geburtskontext verankerte Hymne auf die sumerische Fruchtbarkeits- und Vegetationsgöttin Ninisine spielt mit dem Element *sin* – dem Namen des Mondgottes – in ihrem Namen, indem sie dieses mit dem Terminus *śin<sup>mušen</sup>*: „Schwalbe“ in Verbindung setzt; vgl. v.Dijk (1975) 76-79, Z. 8: *ga-ša-an mu śin<sup>mušen</sup>-gim a-tu6-tu6-a*: „Meine Dame, die gebadet hat wie eine Schwalbe“. Die hier gegebene Beschreibung der Göttin bildet eine medizinisch-magische Prozedur, die im Geburtskontext angewendet wurde; vgl. Watson (1977) 282.

<sup>155</sup>So z.B. die Kombination einer mythischen Erzählung mit einer Geburtsbeschwörung, wie sie z.B. in der populären mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes begegnet; siehe Kap. I.4.1.1. Die Kenntnis sumerischer Literatur in Ugarit, bedingt durch den engen Kulturkontakt zwischen Nordsyrien und Mesopotamien, zeigen Funde sumerischer Texte in Ugarit; vgl. Margalit (1983) 76.

<sup>156</sup>Diese nur dichterisch belegte Partikel, die meist zur Einleitung von Verbalsätzen verwendet wird und dazu dient, konstatierende Sätze hervorzuheben, begegnet recht häufig in der Literatur Ugarits; vgl. z.B. KTU 1.2 I 21; 1.3 III 32; 1.4 IV 27; 1.16 I 53; 1.17 V 12; 1.23,41.44.47; vgl. Aartun (1974) 72; Gordon (1965.c) 106f.; del Olmo Lete (1981) 541; ders. / Sanmartín (1996) 164. Sie besitzt Äquivalente in mehreren semitischen Sprachen, vgl. akkad.: *alū* III: „gewiß doch, obendrein“; AHW I, 37; CAD 1 / I, 358; vgl. arab. *ألا* *alā*: „wahrhaftig, führwahr“; *هل* *hal* (Fragepartikel): Wehr (1977) 1.915; vgl. aram. *הל* *hlw*: „siehe“; DNWSI I, 280: „interjection,



Funktion besitzt<sup>157</sup>; im gegebenen Kontext besitzt sie die Funktion, die Geburtsgöttinnen auf eine bestimmte Frau hinzuweisen<sup>158</sup>. Das Lexem *glmt* ist in zahlreichen semitischen Sprachen mit der Grundbedeutung „geschlechtsreife junge Frau“ belegt<sup>159</sup>. Das Prädikat *tld*<sup>160</sup> ist wegen des Charakters des Satzes als Aufruf an die *krt* und der Entsprechung zur Verbform *tld* in Z. 5 hier wohl ebenfalls futurisch aufzufassen: „Diese junge Frau wird einen Sohn gebären“.

*‘nha lydh tzd[n] / [ ] pt*

Die Form *‘nha* bildet eine im Imperativ formulierte Aufforderung an die *krt*; am plausibelsten ist die in der Forschung mehrfach vorgeschlagene Übersetzung „schaut auf sie!“, analog zur arabischen Wurzel *عنا* *‘anw*<sup>161</sup>; möglich ist auch eine Verbindung zur arabischen Wurzel *عنا* *‘anā*: „am Herzen liegen; sorgen für; Aufmerksamkeit widmen, pflegen, betreuen“<sup>162</sup>. Die Form *‘nha*

behold; introducing a new subject or a new aspect of the subject under discussion“; vgl. hebr. *הִלָּאֵה* *hāl-āh*: Gesenius / Buhl (1962) 180.

<sup>157</sup>Vgl. phönizisch *ל* *l*, aramäisch *ל* *l* / *לָה* *lh* (Pl. *לָלוּ* *hlw*): DNWSI I, 55: „’15 v., z.I. *znh*“; z.I. „used as dem. pronoun“, *znh*: „this“: ebd. 300.333–36; vgl. hebr. *הָלָל* *hallāl*, Pl. *לָלָה* *‘lāleh*: Gesenius / Buhl (1962) 180.39; vgl. Herrmann (1968) 6f.

<sup>158</sup>Für diese Deutung sprechen auch die deutlichen Entsprechungen in den mesopotamischen Geburtsbeschwörungen, wo die gebärende Frau i.d.R. als „diese Frau“ der um Hilfe gebetenen Gottheit vorgestellt wird; vgl. z.B. KAR 196 (BAM 248) III 33f.; Lambert (1969) 61f.; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>159</sup>Vgl. hebr. *עַלְמָה* *‘almāh*: „mannbares Mädchen“: Gesenius / Buhl (1962) 594; vgl. aram., phön. *עַלְמָה* *‘lmt*: „girl, young woman“: DNWSI II, 862; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 157: „doncella, princesa, título divino“f. Das Phonem *y* ‘ entspricht im Hebräischen und Aramäischen dem *g*, das in diesen Sprachen nicht existiert. In der Literatur Ugarits begegnet sowohl die männliche Form *glm* mit dem Bedeutungsspektrum: „Junge, Kind, männlicher Sproß; Diener, Bote“ wie auch die weibliche Form *glmt*: „Mädchen, Magd“, die zudem in einigen Opferlisten als Bezeichnung einer Göttin, evtl. als Epitheton der Göttin *‘nt*, begegnet (KTU 1.41,25; 1.39,19; 1.87,27; 1.123,19; 1.139,9; 1.148,34); zudem wird der Gott *b<sup>c</sup>l* als *bn glm* bezeichnet (KTU 1.4 VII 54; 1.8 II 7); vgl. Dohmen (1989.a) 171. Daß im *krt*-Epos, im Kontext des Eintretens der *hry* als Ehefrau in das Haus des Königs *krt*, *glmt* parallel zu *att*: „Ehefrau“ verwendet wird, bestätigt die Bedeutung „geschlechtsreife junge Frau“; vgl. KTU 1.14 IV 41; 1.15 II 21f.: *att tqh bik [g]lmt tš<sup>c</sup>rb hzrk*.

<sup>160</sup>Imperfektform der 3. Sing. fem. der Wurzel *yld* „gebären“ im G-Stamm; Tempus und Modus werden in der Forschung jedoch unterschiedlich gedeutet: „gebar“: Goetze (1941) 372; Herrmann (1968) 7; del Olmo Lete (1981) 458; „gebiert“: Ginsberg (1939) 323; Rendtdorff / Stolz (1979) 712; „wird / möge gebären“: Gordon (1937) 32; Gaster (1938) 83; Gibson (1978) 128; de Moor (1987) 142; Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392.

<sup>161</sup>Vgl. Herrmann (1968) 7: „Schaut ihn an!“; er verweist auf eine syrische und südarabische Wurzel *‘nw*: „to turn with attention, hearken“, zudem auf aram. *עָיַן* *‘ayyen*: „betrachten“ und arabisch *عنا* *‘anā*: „ins Auge fassen, erblicken“; vgl. Aistleitner (1964) 63: „Schauet auf ihn“; Driver (1971) 125: „Look!“; ähnlich Gaster (1938) 83: „turn!“; vgl. del Olmo Lete (1981) 458: „Mirad por él“; er legt eine Wurzel *‘(y)n l*: „ver, mirar, contemplar, atisbar“ zugrunde, mit Verweis auf arabisch *عين* *‘ayana*; vgl. ebd. 602; Wehr (1977) 593f.

<sup>162</sup>Vgl. Wehr (1977) 583: *عنا* *‘nā*: „VIII. am Herzen liegen; sich bemühen, sich sorgen (ب um); besorgt sein um (ب b); sorgen für (ب b), Aufmerksamkeit widmen, pflegen, betreuen“.

bildet so eine an die *ktṛt* gerichtete Aufforderung, der jungen Frau bei der Geburt ihres Sohnes beizustehen: „Schaut auf sie / Sorgt für sie!“<sup>163</sup>, wobei die Endung (*ʿn*-)ha als plene geschriebenes suffigiertes Personalpronomen der 3. Sing. fem. zu deuten ist<sup>164</sup>. Es ist daher nicht notwendig, wie mehrfach vorgeschlagen, eine Fehlschreibung des letzten Zeichens anzunehmen und die Form *ʿnhn* zugrunde zu legen<sup>165</sup>, die meist als Nomen „ihre Augen“ mit Bezug auf die *ktṛt* übersetzt wird<sup>166</sup>.

Für die aus dem Nomen *yḏ*: „Hand“ und der Präposition *l* gebildete Verbindung *lydh* – wörtlich: „für seine / ihre Hand / Hände“ bzw. „zu seiner / -n / ihrer / -n Hand / Händen“<sup>167</sup>, legt sich die übertragene Übersetzung nahe: „zu seinem / ihrem Gebrauch / Nutzen“, analog zum Bedeutungsspektrums dieses

Problematisch dabei ist jedoch, daß die arabische Verbwurzel in der hier geforderten Bedeutung „sorgen für, sich sorgen um“ mit der Präposition *b*, die ugaritische Verbform dagegen mit dem direktem Objekt als suffigiertem Personalpronomen verbunden ist; allerdings machte die arabische Sprache in der Zwischenzeit wohl einige Entwicklungen und Veränderungen durch.

<sup>163</sup>Für diese Annahme sprechen auch zahlreiche Parallelen in der altorientalischen Literatur, v.a. in mesopotamischen Geburtsbeschwörungen; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>164</sup>Da für das abhängige Personalpronomen der 3. Sing. fem. im stat. obl. die Aussprache *-ha* anzunehmen ist, bildet das abschließende *-a* als Pleneschreibung die phonetische Buchstabierung dieses Pronomens; vgl. Segert (1984) 47. Die Pleneschreibung der vokalisch auslautenden Endung eines Wortes begegnet in zahlreichen nicht-literarischen, vereinzelt aber auch in literarischen Texten; Belege vgl. Blau / Löwenstamm (1970) 33. Die Lesung *-ha* mit Bezug auf die gebärende Frau vertritt z.B. Margalit, der allerdings *ʿn* als „Augen“ deutet: „Her eyes [look down] at her hands“; vgl. ders. (1979) 556f; (1980) 17.

<sup>165</sup>Meist wird davon ausgegangen, daß der Schreiber versehentlich einen Keil des letzten Zeichens wegließ; diese Fehlschreibung begegnet in KTU 1.14 IV 50; 1.16 I 14; 1.83,8; 2.4,19; 2.42,25; vgl. Dietrich / Loretz (1994.b) 48f. Für die Lesung *ʿnha* spricht aber die genaue Entsprechung der erhaltenen Worte der Zeilen 8 und 12, die darauf schließen läßt, daß diese beiden Zeilen eine identisch formulierte Aufforderung an die Geburtsgöttinnen *ktṛt* enthalten; vgl. Z. 8: (*ʿnha*) *lydh tzd[n ]*; Z. 12: [*ʿ*] *nh lydh tzd[n ]*.

<sup>166</sup>Das Nomen *ʿn* im stat.-constr. Sing. oder Pl., verbunden mit dem suffigierten Possesivpronomen der 3. Pl. fem.; vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392; Gibson (1978) 128. Dagegen spricht aber, daß die *ktṛt* in dieser Passage mehrmals direkt angerufen werden, so daß eine direkte Anrede dieser Göttinnen in der 2. Person („eure Augen“) anstelle der unpersönlichen 3. Person zu erwarten ist; vgl. Z. [5], 15: *lkṛt*; Z. 11: *šmʿ ilht ktṛt*. Nicht überzeugend ist die Übersetzung von de Moor (1987) 143: „her well“, mit Bezug auf *nkl*, da der von ihm als Begründung angeführte Charakter der Passage als Fruchtbarkeitsritual abzulehnen ist; siehe Kap. I.5.4.1.2

<sup>167</sup>Das Nomen *yḏ* im Sing. oder Pl. constr. mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sing. m. / fem. *-h*; zu *l*- vgl. Aartun (1978) 31: „Partikel der Beziehung ... wie für, in Bezug auf + Akkusativ; im Verhältnis zu + Dativ.“ Nicht plausibel ist die Deutung de Moors von *yḏ* als Euphemismus für den Penis, unter Verweis auf mehrere Belege in der ugaritischen Literatur (v.a. KTU 1.23, 33–35) sowie im Alten Testament (Lev 6,3; 15, 2f. 7; Ez 16, 26; 23, 20), da die Passage nicht die Zeugung, sondern die Geburt eines Kindes behandelt; vgl. ders. (1987) 143; (1980.b) 305, 310; vgl. Rendtorff / Stolz (1979) 712.

Lexems in den anderen semitischen Sprachen<sup>168</sup>, oder „für sie selbst“<sup>169</sup>. Weniger plausibel ist die Ableitung von einer Verbwurzel *ydd*: „lieben“<sup>170</sup> oder *ydy*: „hinausstoßen, vertreiben“<sup>171</sup>.

Dem Nomen *lydh* ist die Imperfektform *tzd[n]* zugeordnet<sup>172</sup>, für die sich als Übersetzung nahelegt: „ihr möget (zur Versorgung / Unterstützung) bereiten, versorgen“; als Kausativform einer Wurzel *zd*, die in einer ähnlichen Bedeutung im Hebräischen, Akkadischen und Arabischen belegt ist<sup>173</sup>. Die wei-

<sup>168</sup> So begegnet *yd* in der Literatur Ugarits u.a. in der Bedeutung „Besitz“ oder „Macht“ (vgl. KTU 1.3 II 26f.: *kbd ʿnt tšyṛ*: „denn in der Hand = im Besitz der Anat ist der Sieg“; KTU 1.23,8f.: *bdh ḫt tkl bdh ḫt ulmn*) bzw. „Anteil“ (vgl. KTU 1.14 III 23 (par.); 1.5 I 20f.); vgl. Aartun (1978) 13; del Olmo Lete (1981) 557. Ein analoges Bedeutungsspektrum besitzt *yd* auch im Aramäischen und Phönizischen; vgl. DNWSI I, 433–438; ebenfalls das akkadische Äquivalent *qātu*; vgl. CAD 13, 191. 195; AHW II, 909f.

<sup>169</sup> So besitzen das akkadische Äquivalent *qātu(m)* und das hebräische יָדָה *yād* zudem die übertragene Funktion, das personale Subjekt bzw. Objekt hervorzuheben: „selbst“; vgl. CAD 13, 188: „*qātu*: „4. self, person“ (Belege vgl. ebd.); vgl. Gesenius / Buhl (1962) 285; vgl. im AT z.B. Ps 143,6; Ex 15,9; Ijob 2,4f. Auch im Ugaritischen begegnet *yd* z.B. in einer Passage des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus; im Parallelismus membrorum zu *npš*: KTU 1.5 I 18–20.

<sup>170</sup> Vgl. KTU 1.3 III 6: (*mšr*) *yd pdry*: „(ein Lied) auf die Liebe zu *pdry*“; 1.10,11; vgl. KTU 1.4 IV 38f.; vgl. *ydd*: „Geliebter“; vgl. KTU 1.4 VII 46f.; 1.4 VIII 31f.; 1.5 I 8; 1.5 II 9; 1.6 VI 30f.; vgl. Segert (1984) 188: *ydd*: „beloved“; *yd*: „love, affection“; vgl. del Olmo Lete (1981) 558; vgl. hebr. יָדָה II: „Liebe“; יָדָה I: „lieben“; Gesenius / Buhl (1962) 285; vgl. arabisch يَدَّ, *wadda*: „lieben“; يَدَّ, *wadd*: „Liebe, Zuneigung, Freundschaft: Wehr (1977) 939. Damit wäre die Form zu übersetzen: „(ihre / seine) Liebe“ bzw. „um ihn / sie zu lieben“, als Infinitiv constr. dieser Wurzel verbunden mit der Präposition *l-* zur Angabe eines finalen Sinns; vgl. Aartun (1978) 46; allerdings ist dies im geg. Kontext weniger plausibel.

<sup>171</sup> Vgl. KTU 1.4 VI 32; 1.16 V [11.14].18.21 (u. par.); 1.16 VI 47f.; 1.93,1; 1.100,5.11.17 ...; 1.119,28; vgl. Avishur (1981) 16: „expel“; Gaster (1973) 133: „cast out“; Margalit (1984) 91: „hurl, drive out / away“; del Olmo Lete (1981) 558: „quitar(se), arrojar“. In Analogie zur hebräischen Verbwurzel יָדָה I: „werfen, schießen“ (Gesenius / Buhl (1962) 285f.) sowie zur akkadischen Wurzel *naḏū* III: „werfen; hin-, niederlegen“: (AHW II 705–709) deutet auf eine Wurzel *ydy* I: „(hin-, weg)werfen; (nieder)legen; entfernen, vertreiben“, die sich evtl. auf das „Vertreiben, Hinausstoßen“ des Kindes aus dem Mutterleib beziehen könnte: „... um ihn (aus dem Mutterleib) hinauszustoßen“; allerdings ist die Wurzel *ydy* in der ugaritischen Literatur i.d.R. negativ konnotiert, da es in den o.g. Belegen darum geht, etwas Negatives zu entfernen.

<sup>172</sup> Das *t*-Präfix deutet auf das Imperfekt, erlaubt aber mehrere Deutungsmöglichkeiten: Sing.: 3. fem., 2. m. / fem.; Dual: 2. m. / fem.; 3. m. / fem.; Pl.: 3. m. / fem., 2. m. / fem.; wegen des Bezugs auf die Geburtsgöttinnen *ktrt* ist die 2. Pl. fem. am plausibelsten. Die Lesung *tzdn* ist durch die Analogie zur Z. 12 gesichert.

<sup>173</sup> Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 195: יָדָה *zyd* / זָדָה *zwd* Kausativstamm: „kochen, bereiten“; vgl. akk. *šadū(m)*: „als Verpflegung erhalten“, D-Stamm: „verproviantieren“: AHW III, 1074; vgl. arab. زَادَ: „sich mit Vorrat versorgen, vermehrt sein, steigern“. Der Kontext legt hier einen D-Stamm im faktitiven Sinn nahe: „Verpflegung / Unterstützung geben“; vgl. Gaster (1938) 83: „provide for his needs“; Aistleitner (1964) 63: „nähret ihn“; del Olmo Lete (1981) 458: „a sus manos prestad sustento!“ Gibson (1978, 128) geht von der gleichen Wurzel aus, nimmt aber den Grundstamm an und sieht die *ktrt* als Empfänger der Unterstützung: „for her use [lit. ‚hand(s) may they get sustenance‘]; dagegen spricht jedoch, daß in dieser Passage die *ktrt* gerade angerufen werden, bei der Geburt des Kindes Hilfe zu leisten.

teren vorgeschlagenen Übersetzungen sind weniger plausibel bzw. etymologisch nicht haltbar<sup>174</sup>.

Die folgende Verbindung [ *]/pt* ist nicht sicher zu deuten. Die Verbindung mit der Verbform *tzdn*: „ihr möget bereiten / versorgen“ legt die Deutung von [ *]/pt* als direktes Objekt und daher als Nominalform nahe, wobei hier ein Nomen *pt* in der Bedeutung: „Speise, Nahrung“ in Frage kommt, analog zum hebräischen פֶּתַח *pat*: „Brocken, Bissen“<sup>175</sup>. Auch wenn *pt* nur das Ende eines Lexems bildet, legt sich eine ähnliche Übersetzung nahe<sup>176</sup>. Daneben werden weitere Deutungen vorgeschlagen, die jedoch weniger überzeugend sind<sup>177</sup>.

<sup>174</sup>Vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392: „Que (les Kotharot) dirigent vers lui leur regard“, in Verbindung zum arabischen Verb زَادَ *zādā*: „etwas (die Hand) auf ein Ziel richten“; sie räumen aber selbst ein, daß diese Deutung v.a. durch die Notwendigkeit bedingt ist, <sup>c</sup>*n*hn: „ihre Augen“ in eine sinnvolle Konstruktion einzubinden, was aber bei der Lesung <sup>c</sup>*nh*a als imperativischer Verbform entfällt. Vgl. v. Selms (1964) 17: „Before his *membrum virile* she will glow“, mit Verweis auf die hebräische Verbwurzel זָרַח *zîd I (Hif' c'il)*: „sieden, kochen; erhitzt werden“; Gesenius / Buhl (1962) 681; vgl. akk.: *šādu II*: „(zer)schmelzen“; ähnlich de Moor (1987) 143: „Let her ,well'boil for his ,hand“, her ,lips'for his ,flesh“!“, er vermutet in „well“ einen Euphemismus für die Vulva, in „flesh“ (analog zur Z. 8) einen für den Penis, wobei er auf Spr 10,10 verweist. Dagegen spricht jedoch, daß akk. *šādu II* im allgemeinen für das Schmelzen von Metall verwendet wird; vgl. AHW III, 1074; CAD XII, 59.

<sup>175</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 665. In den Dokumenten Ugarits gibt es drei Belege für Terminus *pt*, die allerdings aufgrund des fragmentarischen Charakters keinen Aufschluß über die Bedeutung des Lexems geben: die Aufzählung KTU 4.396,19 (jedoch unsicher: *d pn / t tltm*); KTU 1.7,46: [ *]/pt* (sehr zerstörter Kontext); zudem das kleine Fragment KTU 7.33,3 ([ *]/pt ušb<sup>c</sup>*).

<sup>176</sup>So steht die Verbindung *pt* am Beginn von Z. 9, wobei das Ende von Z. 8 zerstört und dort Raum für ein bis zwei Zeichen ist; siehe Kap. I.5.2.1. Margalit (1979) 556f. ergänzt mit Verweis auf das arabische Nomen عِلْفَات *‘alufatun* die Form [ *]/pt*: „fodder, forage, provender“ und führt weiter das in der Literatur Ugarits gebräuchliche Stilmittel der Alliteration an. Allerdings kann er keine weiteren Belege in der Literatur Ugarits nennen; wenig überzeugend ist auch seine Übersetzung: „She suppli[es fo]od from her flesh“. Eine analoge Bedeutung ergibt die Ableitung als (pluralisches) Verbalnomen von der ugaritischen Wurzel *sp*: „essen“ (vgl. Segert (1984) 195) im Sinne von „Speise, Nahrung“; allerdings ist der Terminus *spt* in der Literatur Ugarits sonst nicht belegt. Problematisch und im geg. Kontext wenig plausibel ist die Lesung *š-pt*: „Lippe“ von Dietrich / Loretz / Sanmartin (1995) 69, da dies weder mit der vorangehenden Verbform *tzdn* noch mit dem folgenden Objekt *l bšrh dm* eine sinnvolle Verbindung ergibt. Zudem ist fraglich, ob dieses auf den Rand geschriebene Zeichen noch zum Text der vorhergehenden Zeile zu rechnen ist; siehe Kap. I.5.2.1.

<sup>177</sup>Vgl. van Selms (1954) 17: Ableitung von einer Verbwurzel *pwt*, die er mit dem hebräischen פֶּתַח *pāt*: „weibliche Scham“ (in Jes 3,17) in Verbindung bringt. Aufgrund des Charakters der Passage nicht überzeugend ist aber seine Übersetzung von Z. 8f.: „Before his *membrum virile* she will glow [and] before his flesh [she will] surrender herself“. Vgl. Gordon (1965) 471: Herleitung von der Wurzel *pty / w*: „to tup“, mit Verweis auf die hebräische Wurzel פִּתְּחָה *pittāh*: „verführen“. Del Olmo Lete (1981, 458) deutet *pt* als imperativische Aufforderung an die *ktrt*: „[proceed] a su carne de sangre“, allerdings fehlt hier das direkte Objekt zur Verbform *tzdn*. Aufgrund der Schwierigkeiten der Deutung von *pt* vermutet Caquot / Sznycer / Herdner (1974, 392) hier eine Fehlschreibung für *k*: *kl bšrh*: „Quelles vivifie toute sa chair avec le sang“, allerdings ist die Form *thwyn* auf das folgende Lexem *kmtrht* zu beziehen; s.u.

*lbšrh dm*

Die Verbindung *lbšrh*: „für sein / ihr Fleisch“ entspricht der Form *lydh* (Z. 8)<sup>178</sup>. Darauf folgt das Nomen *dm*: „Blut“<sup>179</sup>, das häufig im Geburtskontext begegnet<sup>180</sup>. Möglich ist die Übersetzung „... Blut für sein Fleisch“<sup>181</sup> bzw. „... für ihr / sein Fleisch [und] Blut“<sup>182</sup> im übertragenen Sinn für die „Gesamtheit“ der Person. Die Passage könnte so zum Ausdruck bringen, daß die *ktrt* aufgerufen werden, den Körper der gebärenden Frau zu beleben und zu stärken<sup>183</sup>.

*a[l t]ḥwyn kmtrḥt bbth*

Am plausibelsten ist die Ergänzung des *a-* zur satzeinleitenden Bekräftigungspartikel *a[l]*: „fürwahr“<sup>184</sup>, die die folgende, durch die Verbform *[t]ḥwyn* er-

<sup>178</sup>Nomen *bšr* mit dem Präfix *l* und dem suffigierten Personalpronomen *h* der 3. Sing. fem. / m. Nicht haltbar ist aber die euphemistische Deutung von de Moor (1987, 143) und Rendtdorff / Stolz (1979, 712f.) analog zu ihrer Deutung des parallel stehenden *yd* als Euphemismus für den Penis, die u.a. auf alttestamentliche Belege (Lev 15,2f.; Ez 23,20) für den euphemistischen Gebrauch von *bšr* verweisen und zudem den „thematischen Rahmen und die gelegentlich recht unverblünte Ausdrucksweise ugaritischer Texte“ als Begründung anführen; allerdings gibt es für diese Bedeutung von *bšr* keine weiteren Belege in der Literatur Ugarits. Abzulehnen ist auch ihre Deutung der Passage als Ritus im Bereich geschlechtlicher Fruchtbarkeit (ebd. 713), da die Passage auf den Kontext der Geburt zu beziehen ist; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>179</sup>Die Deutung der Verbindung *dma* / *n* als Nomen *dm*: „Blut“ und Beginn eines folgenden, unvollständig erhaltenen Lexems *a* / *n-* ist in der Forschung weitgehend akzeptiert. Dafür spricht z.B., daß *dm* direkt auf *bšr*: „Fleisch“ folgt und „Fleisch und Blut“ eine gebräuchliche Verbindung darstellen; die z.B. im AT häufig begegnet; Belege vgl. Fisher (1972) 150f.; allerdings bildet diese Stelle den einzigen Beleg für die enge Verbindung der Termini *bšr* und *dm* in der Literatur Ugarits; in KTU 1.96,3–5 begegnet zwar die Verbindung von „Fleisch“ und „Blut“, allerdings steht hier für „Fleisch“ *šir*. Etymologisch möglich, im geg. Kontext aber nicht sinnvoll, ist die Deutung als Infinitivform einer Verbwurzel, entweder *dmm*: „still stehen, dauern“ oder *dmm*: „jammern, klagen“; vgl. Segert (1984) 183; vgl. hebr. דָּמָם *dāmam*: „1. starr werden, verstummen, schweigen; 2. sich still halten, untätig sein“; ähnlich דָּוָם *dôm*: „schweigen“: Gesenius / Buhl (1962) 165.158; vgl. arab. دَامَ *dāma*: „dauern“; vgl. akk. *damāmu*: „still sein, aufmerken; jammern, klagen“: AHW I, 155.

<sup>180</sup>Das Fließen von Blut bildet ein konstitutives Element des Geburtsvorgangs; so begegnet z.B. in Geburtsbeschwörungen aus Fara mehrmals der Ausdruck, daß „Blut herabfließt“; vgl. z.B. VAT 12597 (§ 170) VII 8: *MUNSUB e-e11*; vgl. Krebern timer (1984) 37.46. Auch in etwa zeitgleichen hethitischen Geburtsritualen spielt Blut eine große Rolle; so gab es sogar eine eigene hattische Beschwörung aus dem 13. Jh., die bei mangelndem Blutfluß der Frau eingesetzt werden sollte: KUB XVII 28 II 1–32; vgl. Beckmann (1978) 10f.; ders. (1983).

<sup>181</sup>Vgl. del Olmo Lete (1981) 458.

<sup>182</sup>So ist bei der direkten Konjunktion zweier Termini die Konjunktion *w* häufig nicht geschrieben.

<sup>183</sup>Diese Deutung legt sich v.a. dann nahe, wenn man am Übergang der Zeilen 9–10 die Form *[t]ḥwyn* liest und die Verbwurzel *ḥwy* im D-Stamm mit „beleben“ wiedergibt (s.u.); vgl. Xella (1981.c) 113.

<sup>184</sup>Diese ist i.d.R. mit Jussivformen verbunden und dient dazu, verbale Wunsch- bzw. Befehls-

öffnete Aufforderung einleitet<sup>185</sup>. Die Form *[t]ħwyn* ist zu deuten als auf die *ktṛt* bezogene fem. Jussivform der Wurzel *ħwy*<sup>186</sup> im faktitiven D-Stamm, da dieser in den semitischen Sprachen die spezielle Konnotation besitzt: „jdn. am Leben erhalten; wiederbeleben“<sup>187</sup>. Auch weitere Belege in der Literatur Ugarits deuten auf das Bedeutungsspektrum: „am Leben erhalten, reaktivieren“ bzw. „aufleben lassen, zum Leben bringen“<sup>188</sup>. Daß die Form *ħyy* im Grundstamm in der Bedeutung „leben, am Leben bleiben“, *ħwy* dagegen generell in faktitiver Bedeutung: „am Leben erhalten, beleben“ verwendet wird, zeigt neben mehreren Belegen in der Literatur Ugarits<sup>189</sup> auch eine viersprachige lexikalische Liste, in der *ħwy* (hier syllabisch *ħu-wa-u* geschrieben) mit der akkadischen Verbwurzel *eṭēru*: „am Leben erhalten, retten“ gleichgesetzt wird, die

sätze zu bekräftigen; vgl. Aartun (1974) 31. Diese Annahme steht in Einklang mit der Deutung der folgenden Form *[t]ħwyn* als Jussivform der 2. Pl. fem. der Verbwurzel *ħwy* im D-Stamm (s.u.).

<sup>185</sup>Nicht gesichert ist die von Caquot / Sznycer / Herdner (1974, 392) vorgeschlagene Ergänzung zu dem auf *dm* bezogenen Adjektiv *a[dm]*: „rouge“; auch nicht die Lesung in CAT: *dm ab[h]*; siehe Kap. I.5.2.1; nicht überzeugend ist die Ergänzung Margalit (1979) 556: *t(!)[qh]*: „Then she to[ok ..]“, da dieser eine Fehlschreibung voraussetzen muß.

<sup>186</sup>Genus, Numerus und Tempus sind zwar offen, die beiden fem. pluralischen Jussivformen *tzdn* (Z. 8. 12) legen hier aber eine analoge Form nahe, zumal in ZZ. 6–15 (abgesehen von Z. 7) ausschließlich volitive Verbformen (Jussiv und Imperativ) begegnen.

<sup>187</sup>Das hebräische Äquivalent *חַיָּה* *ħyh* bedeutet im D-Stamm: „1. leben lassen; am Leben erhalten; lebendig machen, wieder beleben“; Gesenius / Buhl (1962) 226.; vgl. aram. *ħwy*: „to live; 2) to keep alive + obj.“: DNWSI I (1995) 335f. Das suffigiierte *-n* dient dabei zur Verstärkung der Bitte (Energicus); diese Form begegnet im Ugaritischen häufig in einer kategorischen Bestätigung (meist in direkter Rede) oder in einer dringenden Bitte; vgl. Verreet (1988) 88f.; vgl. Segert (1984) 63.91; dabei ist durch die Setzung des *-n* das zu erwartende Possessivsuffix der 3. Sing. fem. (*-h*) entfallen (ersetzt bzw. verdrängt); vgl. ebd. 48. Ebenfalls möglich, aber weniger plausibel ist die Deutung als Energicusform der 3. Sing. fem. des Grundstammes: (*[t]ħwy-n*), wobei das implizite Subjekt der Aussage die gebärende Frau ist, die durch die folgende Apposition *kmtrħt* näher charakterisiert wird: „(fürwahr) möge sie leben (als verheiratete Frau...)!“.

<sup>188</sup>Vgl. KTU 1.17 VI 30: *k b<sup>c</sup>lk yħwy y<sup>c</sup>šr ħwy* ... (als Prädikat des Gottes *b<sup>c</sup>l*); vgl. de Moor (1987) 238: „Just as when Ba<sup>c</sup>lu brings to life, he is served – (when) he has brought to life, ...“: als Anspielung auf die Wiederbelebung der Geister der toten Könige im Verlauf des Neujahrsfestes; vgl. Dietrich / Loretz (1980.b) 181: *b<sup>c</sup>l* belebe und reaktiviere durch sein Musizieren die Verstorbenen; vgl. Caquot / Sznycer / Herdner: „Quand Ba<sup>c</sup>al donne la vie, il sert à manger à celui qu’il fait vivre“ (Deutung als Faktitiv: „leben lassen“); vgl. Marcus (1972) 78f. Weitere Belege lassen sich als Passivform des D-Stammes dieser Wurzel im Sinne von „zum Leben gebracht werden, (wieder)belebt werden“ deuten; vgl. z.B. KTU 1.10 II 20: *ħwt aħt w nark*; „May you be revived, my sister ...“; übs. n. de Moor (1979) 643; vgl. KTU 2.42,10: *ħwt [ ]*: „May you live long!“.

<sup>189</sup>Zum G-Stamm vgl. KTU 1.4 IV,42; 1.3 V 31*ħyt*; 1.16 I 23, 1.16 II 44; 1.17 I 36: (*l*) *yħ*; 1.19 IV 36: *tħ*; D-Stamm: KTU 1.17 VI 30: *ħwy*; 1.17 VI 32; 1.18 IV 27; 1.19 I 16: *aħw*; 1.18 IV 13: *tħ wy*; vgl. Marcus (1972) 76–82; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 185: *ħ-w / y-y*: „v.G: vivir, estar vivo; D: dar / devolver la vida, dejar con vida, resucitar“.

in der akkadischen Literatur synonym zu *bulluṭu*, dem D-Stamm der Wurzel *balātu*: „leben“ bzw. „wieder genesen“, verwendet wird<sup>190</sup>.

Da [t]ḫwyn innerhalb einer Anrufung der Geburtsgöttinnen *ktṛt* begegnet und die Passage insgesamt durch wiederholte Aufforderungen dieser Göttinnen geprägt ist, legt sich nahe, [t]ḫwyn als an diese gerichtete Aufforderung zu deuten, der Frau in ihren Geburtsschwierigkeiten beizustehen und „ihre Lebensgeister neu zu wecken“: „Fürwahr möget ihr sie am Leben erhalten / wiederbeleben!“<sup>191</sup>. Für diese Deutung spricht die Tatsache, daß eine Geburt im Alten Orient häufig mit Lebensgefahr für Mutter wie Kind verbunden war. So werden auf einem etwa zeitgleichen, in Bet Šemeš gefundenen, Amulettäfelchen in ugaritischer Keilschrift die *ktṛt*, höchstwahrscheinlich im Kontext einer Geburt, angerufen, um den Tod von einer (gebärenden) Frau zu vertreiben<sup>192</sup>; auch weitere akkadische Beschwörungen besitzen deutliche Entspre-

<sup>190</sup>Vgl. Ug. V, Nr. 137 II 17': KA[R] – eṭēru – eḫ-lu-um-me – ḫu-wa-ú: „préservé“: zit. n. Nougayrol (1968) 242f. Vgl. eṭēru: u.a. „am Leben erhalten; jds. Leben retten“: AHW I, 264; CAD 4, 402; vgl. *bulluṭu*: „to heal (a person) – a) through divine action; b) through medical treatment“; evtl. „to keep somebody alive and in good health“: CAD 2, 58f.; vgl. *balātu*: „to get well, to recover from a sickness“: ebd. 52f.; Die Form des Grundstammes *ḫe-ya-ma* wird in dieser Liste analog mit *balātu*: „leben“ geglichen; vgl. Z. 20": [B]E – bal(ā)tu(!)<sup>tu</sup> – šu-ḫ[u-ur(?)-ni(?)]] – [ḫ]é-y[a]-[m]a(??): „vie(?), vivant(?)“: ebd. 240. Zudem wird in einer mittelbabylonischen Siegelinschrift eṭēru und *bulluṭu* mit den Verben *gamālu*: „schonen“ (AHw I, 275; CAD 2, 59) und *šūzubu*: „gerettet werden“ (CAD 5, 425; AHW III, 1295; AHW I, 267–269) in eine Reihe gestellt, so daß sich das Bedeutungsspektrum ergibt: „retten, (ver)schonen, am Leben erhalten“; vgl. Marcus (1972) 82: „to save, spare, rescue and preserve“.

<sup>191</sup>Die Gleichung von *ḫwy* mit dem akkadischen eṭēru läßt darauf schließen, daß es darum geht, die Frau in einer mit starken Komplikationen, evtl. mit Todesgefahr verbundenen Geburt am Leben zu erhalten. Caquot / Szyner / Herdner (1974, 392) deutet [t]ḫwyn ebenfalls als faktitive Form mit den Geburtsgöttinnen *ktṛt* als Subjekt der Aussage: „[Qu'elles] vivifient“; er geht zwar von einer Verbwurzel *ḫyy*: „leben“ aus, übersetzt aber analog mit „beleben, kräftigen“: [Qu'elles] vivifient toute sa chair avec le sang [...]“; allerdings muß er am Anfang der Zeile einen Schreibfehler annehmen, um *kl bšrh* zu lesen.

<sup>192</sup>Auf den Kontext der Geburt deutet, daß die hier genannte Frau etwas hervorbringen soll. Albright (1964, 52) transkribiert und übersetzt folgendermaßen: *hl ḫtq Kṛt / ḫqny l'att(?) dt / w(?)dm mt [l]h*: „Truly, o birth goddesses, enter (her belly?), Cause this [woman] to produce (offspring), And drive out Death from her“; vgl. Winter (1983) 381f. Entgegen Albright's Deutung ist jedoch die Annahme plausibler, daß die *ktṛt* hier aufgefordert werden, der gebärenden Frau zu helfen, das Kind „hervorzubringen“ und zu garantieren, daß Mutter und Kind am Leben blieben.

chungen<sup>193</sup>. Weitere vorgeschlagene Übersetzungen sind etymologisch problematisch<sup>194</sup>.

Das passive Partizip fem. *mtrḥt* bezeichnet – in Analogie zum akkadischen *terḥatu*: „Brautpreis“ – „die durch die Bezahlung des Brautpreises erworbene Frau“<sup>195</sup> und somit die rechtmäßige Ehefrau<sup>196</sup>.

*ladn[h] ... dgn ttl*

<sup>193</sup>So wird in einer spätsumerischer Gebetsbeschörung der Sonnengott Utu angerufen, daß die betr. Frau glücklich gebären und wieder genesen möge: „Dieses Weib da, ... Glückliche möge sie gebären, möge gebären, möge genesen ...! Glückliche möge sie gebären, dich hernach preisen, Zauber und Spuk mögen vor deinem göttlichen Auge gelöst werden! ... Dieses Weib möge genesen und, solange sie lebt, deine Größe preisen!“: Falkenstein / v.Soden (1953) 221f.; vgl. Rendtorff / Stolz (1979) 714. Auch eine mittellassyrische Beschörung, die den Gott Marduk als Geburtshelfer anruft, beschreibt mit drastischen Bildern die lebensbedrohliche Situation für Mutter und Kind, wenn sich bei der Geburt Komplikationen einstellen; vgl. Lambert (1969) 32, v.a. Z. 33–49. Der Gott Marduk übernahm in der mittellassyrischen Zeit die Funktion des Gottes Ea, der als Gott der Weisheit häufig in Beschörungen zur Hilfeleistung angerufen wurde.

<sup>194</sup>Del Olmo Lete (1981, 458) vermutet einen Kausativstamm der Wurzel *ḥwy* in der Bedeutung „zur Welt bringen“; er deutet ZZ. 8–10 als an die *krt* gerichtete, imperativisch formulierte Aufforderungen: „Mirad por él, a sus manos prestad sustento, [proceed] a su carne de sangre, [criadle(?) y hacedle] vigoroso, cuando la esposa [de Yarḥu la dé a luz(?)]“; dagegen spricht aber, daß der Kausativstamm der Wurzel *ḥwy* in der Literatur Ugarits nicht in dieser Bedeutung belegt ist; dafür existiert in allen semitischen Sprachen eine eigene Verbwurzel: *y / wld*; vgl. Segert (1984) 188; vgl. hebr. *יָלַד* *yālad*: Gesenius / Buhl (1962) 300; vgl. akkad. *walādu(m)*: „gebären; zeugen, erzeugen“: AHW III, 1457f.; vgl. arab. *وَلَدَ* *walada*: „gebären, zur Welt bringen“: Wehr (1977) 974. Problematisch ist auch seine temporale Übersetzung der Partikel *k*, da diese als Vergleichspartikel „wie, als“ zu deuten ist; vgl. Aartun (1978) 26–31. Abzulehnen ist die Übersetzung von van Selms (1954) 17: „[he] will make her live as a married w[ife in his house]“; ähnlich de Moor (1987) 143: „For [her] father will let her live, as a betrothed woman [in] his [palace]!“, so ist der D-Stamm der Wurzel *ḥwy* im Ugaritischen wie auch in anderen semitischen Sprachen in der Bedeutungsrichtung „leben lassen“ im Sinn von „wohnen lassen“ nicht belegt; dafür ist vielmehr die Wurzel *y / wšb* zu erwarten; vgl. Segert (1984) 189; vgl. hebr. *יָשַׁב* *yāšab*: „sitzen, wohnen, bleiben“; H-Stamm: „bleiben lassen, wohnen lassen; (ein Weib bei sich wohnen lassen) heiraten“: Gesenius / Buhl (1962) 323. Gegen ihre Deutung spricht zudem der Charakter der Passage als beschwörende Anrufung an die *krt*. Nicht haltbar ist die Ergänzung Margalit's (1979) 556: *dm t(!)q \* [h qm]h wyn*: „Then she to[ok flo]ur and wine“; dagegen spricht zunächst der Charakter der Passage als Anrufung an die *krt*; zudem muß er für *tqh* einen Schreibfehler annehmen (s.o.).

<sup>195</sup>Von der Wurzel *trḥ* ist der akkadische Terminus *terḥatu*, das direkte Äquivalent zum ugaritischen *mhr*, abgeleitet; vgl. AHW III, 1348. Dies legt als Grundbedeutung der Wurzel *trḥ* nahe: „den Brautpreis für eine Frau bezahlen“, d.h. „eine Frau heiraten“; vgl. Segert (1984) 204: „to marry a woman by paying the bride-price“.

<sup>196</sup>Dies geht u.a. daraus hervor, daß *mtrḥt* parallel zu *att*: „Ehefrau“ gebraucht werden kann; vgl. KTU 1.14 I 12–14. Die Form *mtrḥt* als fem. Partizip Passiv der Verbwurzel *trḥ* im D-Stamm entspricht dem hebräischen *מְתָרְחָה* *m'ōrāsāh*: „geheiratete Frau“ als Pu'el Part. fem. der Verbwurzel *תָּרַח* *ārās*: „sich ein Weib verloben“: Gesenius / Buhl (1962) 68; vgl. z.B. Dtn. 22, 23–27; 2 Sam 3,14; vgl. Lipiński (1984) 722.



Das Nomen *adn*: „Herr“ bzw. „Vater“<sup>197</sup> ist hier verbunden mit der Präposition *l*, die eine Beziehung ausdrückt, und dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sing. m. / fem. -*h*, das sich entweder auf die gebärende Frau oder den neugeborenen Sohn bezieht: „für ihren / seinen Vater“. Weitere Aussagen sind wegen der starken Zerstörung des Textes nicht möglich.

Weiter wird *dgn* in seiner Lokalmanifestation als „Dagan von Tuttul“ genannt, einer Stadt im mittleren Eufратgebiet, das heutige Tell Bi’a, die im 2. Jt. v.Chr. ein berühmtes Kultzentrum des Gottes bildete<sup>198</sup>. Da der Rest der Zeile nicht lesbar ist, sind aber weder Aussagen über die syntaktische Struktur noch über die Funktion des Gottes im geg. Kontext möglich.

### 5.3.3 Erzählung der Hochzeitsverhandlungen (Z. 16–32)

*yrḥ nyr šmm*

Der Mondgott wird hier als „Leuchte des Himmels“ vorgestellt, ein klassisches Epitheton der großen Astralgottheiten in den verschiedenen altorientalischen Kulturen<sup>199</sup>.

*yrḥ yrḥ ib ṛrbm bbhth*

Die mit dem Mondgott verbundene Wurzel *trḥ* ist etymologisch mit dem akkadischen Terminus *terḥātu*: „Brautpreis“ verwandt und bedeutet so: „die *terḥātu* (für eine Frau) bezahlen“, d.h. „heiraten“; die Form *yrḥ* kann hier als Indikativ, Jussiv oder Subjunktiv gedeutet werden: „*yrḥ* wird / will heiraten“ bzw. final „damit *yrḥ* [sie] heirate“<sup>200</sup>.

Die mit dem Epitheton der Mondgöttin *nkl* verbundene Wurzel *ṛrb*: „eintreten“ bildet einen Terminus technicus im Kontext der Eheschließung, da das

<sup>197</sup> Vgl. Segert (1984) 178: „father (head of household)“; Loewenstamm (1980.b) 485; Gordon (1937) 32; Ginsberg (1939) 323; Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392; del Olmo Lete (1981) 458. Da *adn* in Z. 33 den Vater der *nkl* bezeichnet, ist es hier vermutlich ebenfalls mit „Vater“ wiederzugeben.

<sup>198</sup> Das Gebiet am Oberen und Mittleren Eufрат bildete das Zentrum der Verehrung des Gottes Dagan, der dort als Hauptgott einiger Lokalpanthea fungierte, so in Ebla, Terqa, Mari, Emar und dem hier genannten Tuttul; vgl. Pettinato (1979) 85–215; Pomponio (1983) 141–156; Xella (1983) 289; Healy (1995.a) 407; Haas (1994) 163–171.

<sup>199</sup> Constr.-Verbindung der Nomina *nyr*: „Leuchte“, abgeleitet von der gemeinsemitischen Wurzel *nwr*: „leuchten“; vgl. Segert (1984) 193f.; vgl. akkad. *nawāru*: „hell sein, werden; leuchten“: AHw II, 768–770, und dem gemeinsemitischen Nomen *šmm*: „Himmel“; siehe Kap. I.5.5.1.3.

<sup>200</sup> Imperfektform der 3. Sing. m.; vgl. Segert (1984) 62f.; siehe Kap. I.5.4.1.3. Da der Bezahlung der *terḥātu* eine konstitutive Funktion für die Eheschließung zukam, ist der Ausdruck „die *terḥātu* (für eine Frau) bezahlen“ äquivalent zu „(eine Frau) heiraten“. So bezeichnet das passive Partizip fem. *mrḥt* die rechtmäßig verheiratete Ehefrau (s.o. Z. 10), das aktive Partizip des G-Stamms *trḥ* den „Ehemann“ (vgl. KTU 1.14 II 47; 1.14 IV 26).

Eintreten der Frau in das Haus des Mannes die zweite Stufe der Eheschließung bildete<sup>201</sup>. Daß die Wurzel *rb* hier – wie mehrmals in der epischen Literatur Ugarits – mit der Präposition *b* verbunden ist, deutet auf den epischen Charakter dieses Abschnitts der Dichtung, im Unterschied zur vorhergehenden Anrufung der *krt*<sup>202</sup>. Die folgende Pluralform von *bt*: „Haus“<sup>203</sup> bezeichnet im Ugaritischen mehrfach den Palast des Königs im Unterschied zu den Wohnhäusern der gewöhnlichen Leute<sup>204</sup> oder gelegentlich das Haus einer Gottheit, d.h. die i.d.R. aus mehreren Gebäuden bestehende „Tempelanlage“<sup>205</sup>.

### *watn mhrh labh*

Bevor der Vater bzw. Vormund des Mädchens dieses zur Heirat herausgab, mußte der Bräutigam bzw. dessen Vater diesem eine bestimmte Summe zukommen lassen, die in mehreren semitischen Sprachen mit dem Terminus *mhr* bezeichnet wird<sup>206</sup>. Da die zugrundeliegende Wurzel *mhr* I vermutlich die

<sup>201</sup> Imperfektform 2. Sing. fem. G-Stamm; vgl. Segert (1984) 197. Analog bezeichnet im *krt*-Epos die Wurzel *rb* das Eintreten der *hry* als Ehefrau in das Haus *krt*s, dort aus der Sicht des *krt* und daher im Kausativstamm; vgl. KTU 1.14 IV 41; vgl. das akkadische Äquivalent *erēbu* im Kausativstamm: „eintreten lassen, hineinbringen, -führen. 1 c) Frau zur Ehe“ (VAB 5,209,19; KH VIII r 39); AHW I, 236. Das an *rb* suffigiierte *m* ist vermutlich als enklitisches *-m* zu deuten, das der Hervorhebung dient; vgl. z.B. KTU 1.4 I 27f. (ebenfalls in einer *yql*-Form); vgl. KTU 1.4 IV 35; 1.17 VI 38; 1.15 II 18; 1.23,47; vgl. Gordon (1965.c) 129; Aartun (1974) 56f.; Watson (1991) 228. Die von del Olmo Lete (1981, 458) angenommene versehentliche Fehlschreibung für *rbn* ist daher nicht zwingend.

<sup>202</sup> So begegnet in einer Passage des *aqht*-Epos 1.17 II 26 die analoge Formulierung: *rb b bth*; vgl. KTU 1.14 II 12 // 1.14 III 55; 4.338,12; 4.347,1.3.5; dagegen begegnet die Wurzel *rb* in Ritualtexten mit direktem Objekt; vgl. KTU 1.43,1.9; 1.91,10; 1.148,18; 1.91,11.

<sup>203</sup> Hier verbunden mit der Präposition *b* und dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sing. m. *-h*; das infigierte *h* in *bht* kennzeichnet den Plural; vgl. Segert (1984) 182.

<sup>204</sup> Vgl. KTU 1.4 VI 33: *b bht* // *b hklm*; 1.4 VI 36–38,44f.; vgl. KTU 1.38,6: eine Verteilungsliste, die verschiedenen Berufsgruppen ihre Rationen zuweist und u.a. die *hrš bht*: „Handwerker des Palastes“ nennt.

<sup>205</sup> Vgl. Gordon (1965.c) 371f. Analog wird im Südarabischen die Pluralform von بيت *bayt*: بيوت *buyūt* zur Bezeichnung des Tempels einer Gottheit verwendet; vgl. Höfner (1965) 106f. Abzulehnen ist der von Loewenstamm (1980.b, 71) vorgeschlagene „Pluralis majestatis“ für Objekte, die einem Gott oder einem König gehören, da dieses Stilmittel in den semitischen Sprachen nicht belegt ist.

<sup>206</sup> Hier ist *mhr* mit dem Possessivsuffix der 3. Sing. fem. verbunden, das sich auf die vorher genannte Göttin *nkl* bezieht: „ich will / werde geben (als) ihren *mhr*“. Zu hebr. מוֹהָר *môhar* vgl. Gesenius / Buhl (1962) 403: „der Kaufpreis, den der Bräutigam an den Vater der Braut zahlte“; allerdings begegnet der *mhr* nie im Sinne eines echten Verkaufspreises; so variierte z.B. die Höhe des *mohar*, da sie von den Forderungen des Brautvaters wie von der sozialen Situation der Familie abhängig war; vgl. Lipiński (1984) 718; ders. (1988.b) 173. Die enge Verbindung des *mhr* zur Hochzeit zeigt dessen akkadisches Äquivalent *terḫatu*, das in enger Beziehung zur ugaritischen Wurzel *trh* steht und die „Eheschenkung“ bezeichnet (s.o.). Die ältesten Belege für *mhr* finden sich in den Dokumenten aus Ugarit: KTU 1.10 I 11; 1.22 I 8f.; 1.22 II 7; 1.18 IV 26.38; 1.100,74f. Weiter begegnet der Terminus im AT (Gen 34,12; Ex 22, 16; 1 Sam 18,

Grundbedeutung besitzt: „sich gegen Entgelt verschaffen“<sup>207</sup>, bezeichnet *mhr* somit eine „Kompensierung“, die an das Elternhaus des Mädchens gegeben wurde, wenn es dieses wegen Heirat verließ<sup>208</sup>.

### *zhrm iqnim*

Die Form *zhrm*, eine Variante von *ṭhrm*, dem Plural von *ṭhr*: „Reinheit, Glanz“, wird gewöhnlich mit „Edelsteine“ wiedergegeben<sup>209</sup>; hier ist sie verbunden mit dem Plural des Nomens *iqnu*: „Lapis-lazuli“<sup>210</sup>, wobei *zhrm* entweder als Adnominalis zum Objekt fungiert: „als Edelsteine Lapislazuli“ oder eine asyndetische Konstruktion vorliegt: „Edelsteine (und) Lapislazuli“<sup>211</sup>.

Möglich ist auch, daß der Ausdruck *zhrm iqnim* unterstreichen will, daß es sich um *echte* Lapislazuli handelt: „echte / reine Lapislazuli“. So wurde z.B. in der ägyptischen Praxis häufig blaues Glas anstelle von echtem Lapislazuli benutzt und daher die Echtheit durch einen eigenen Ausdruck besonders betont<sup>212</sup>.

### *atn šdh krm m šd ddh ḥrnqm*

Das mit dem Nomen *šd*: „Feld“ verbundene Nomen *dd*<sup>213</sup> begegnet in der Literatur Ugarits innerhalb von erotischer Sprache in der Bedeutung „Liebe“ (im

25) sowie in den aramäischen Verträgen der jüdischen Gemeinde von Elephantine (TAD B 2.6; 3.8). Zudem findet er sich unter der Form *mhr* (Varianten: *mahr*, *maher*, *mahar*) bei den Arabern in Syrien, Palästina und Transjordanien; vgl. Lipiński (1984) 717; ders. (1988) 185f.; vgl. Wehr (1976) 827: *mahr*: „Brautgeld, Morgengabe; Mitgift“.

<sup>207</sup>Die Wurzel *mhr* I bildet vermutlich eine Variante der hebräischen Verbwurzel מור *mwr*, die im Kausativstamm (ב *ḥemîr b*) die Bedeutung besitzt: „vertauschen, geben im Austausch von“: Gesenius / Buhl (1962) 408. Daß die Wurzel מור *mhr* z.B. in Psalm 16,4 ohne Bezug auf eine Heirat begegnet, zeigt, daß sie v.a. den Aspekt der Kosten impliziert.

<sup>208</sup>Vgl. Lipiński (1988) 188: „une compensation accordée à la famille patrilocale pour la cession d'un de ses membres qui va rejoindre une autre famille patrilocale, dans laquelle il devra jouir d'un statut socio-économique équivalent, compte tenu du rang social et de la richesse de la famille d'origine.“; vgl. ders. (1984) 719f.; vgl. v. Selms (1954) 23: „compensation gift“.

<sup>209</sup>Segert (1984) 187: „gem“; vgl. hebräisch תהר *tōhar*: „Reinheit, Klarheit des Himmels“: Ex 24,10; „Glanz“: Ps 89,45 (מִתְהַרֵּר *mi-t 'hārô*); vgl. Gesenius / Buhl (1962) 272. Die Schreibung von *z* anstelle von *ṭ* bildet eine orthographische Besonderheit dieses Textes; siehe Kap. I.5.1.2.3.

<sup>210</sup>Segert (1984) 180; vgl. akkadisch *uknu* / *uqnu*: AHW III, 1426.

<sup>211</sup>Da *zhrm* im Plural absolutus steht, kann es sich bei der Verbindung der beiden Wörter nicht um eine Constr.-Verbindung handeln, die etwa zu übersetzen wäre mit: „Edelsteine aus / von Lapislazuli“. Da in den semitischen Sprachen das Adjektiv immer nach dem Substantiv steht, ist auch die Deutung von *zhrm* als Adjektiv zu Lapislazuli („strahlende, glänzende Lapislazuli“) abzulehnen; gegen Dijkstra / de Moor (1975) 186f.: „the purest of lapisstones“; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 46: „los más puros lapislázulis“.

<sup>212</sup>Für echte Lapislazuli gibt es in Ägypten den entsprechenden Ausdruck: *ḥsbd m3c*; vgl. Lucas (1962) 188f.; vgl. Pardee (1977) 13. Für diese Deutung könnte zudem sprechen, daß die Wurzel *ṭhr* die Grundbedeutung „Reinheit“ besitzt.

<sup>213</sup>Constructus-Verbindung von *šd* (vgl. Segert (1984) 201) und *ddh*: *dd* im Sing. bzw. Pl. constr. und dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sing. m. bzw. fem. -*h*.

sexuellen Sinn)<sup>214</sup> und zudem im ugaritischen Onomastikon häufig in der Bedeutung „Geliebter“<sup>215</sup>. Im geg. Kontext wird die Form häufig unpersönlich übersetzt: „seine / ihre Liebe“<sup>216</sup>, möglich ist aber auch eine personale Übersetzung: „ihr Geliebter / seine Geliebte“<sup>217</sup>. Das Nomen *hrnq* ist wegen seiner Stellung im synonymen Parallelismus membrorum zu *krnm*: „Weinberge, Weingärten“ wohl mit „Gärten, Obstgärten“ zu übersetzen<sup>218</sup>.

Die Übersetzung der beiden Cola ist in der Forschung umstritten. Häufig wird hier metaphorischer Sprachgebrauch angenommen und der Inhalt der beiden Zeilen als symbolische Aussage gedeutet: „Ich will ihr ‚Feld‘ zu Weinbergen machen, das ‚Feld ihrer Liebe‘ zu Obstgärten“<sup>219</sup>, und damit als Versprechen des *yrh*, seine Braut *nkl* fruchtbar zu machen<sup>220</sup>, da der Zweck der Eheschließung im Alten Orient v.a. darin gesehen wurde, rechtmäßige Söhne zu erhalten. Für diese Deutung könnten auch die deutlichen Entsprechungen in der altorientalischen Liebeslyrik sprechen, wo „Feld“ und „Weinberg“ häufig als Metaphern für die Geliebte gebraucht werden, da es sich hier analog um die Schilderung einer Brautwerbung handelt<sup>221</sup>. Dagegen spricht jedoch der

<sup>214</sup>In einer stark von erotischen Anspielungen geprägten Passage des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus (KTU 1.3 III 4–8) begegnet *dd* zweimal im synonymen Parallelismus zu *rimt*, *yd* und *ahbt* und ist durch *mlhmt*, *šlm* und *arbdd* parallelisiert, was zeigt, daß es hier die eindeutige Bedeutung „lieben“ im sexuellen Sinn besitzt; vgl. KTU 1.3 III 15–17.

<sup>215</sup>In syllabischer Schreibweise begegnen z.B. die Namen: *Da-da*; (*Bin*)-*Da-de4-ja*; *Da-di-ya*; *Da-di-ni*; *Du-du-nu*; alphabetisch: *ddy* (d.h. nur Hypokoristika); vgl. Gröndahl (1967) 112. Diese doppelte Bedeutung steht in Analogie zum hebräischen Nomen דָּוֶד *dōd*: „Geliebter“, das im Plural auch das Abstraktum „Liebe“ (im erotischen S.) bezeichnet; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 157; ähnlich im Aramäischen; vgl. DNWSI I, 241; vgl. Sanmartín (1977.b) 152–167.

<sup>216</sup>Vgl.: Ginsberg (1939) 324; Herdner (1949) 19; Gordon (1943) 57, (1977) 66; Jirku (1962) 78; Aistleitner (1964) 64; Herrmann (1968) 15; Gibson (1978) 129; del Olmo Lete (1981) 459; de Moor (1987) 144.

<sup>217</sup>So ist der analoge hebräische Terminus דָּוֶד *dōd* i.d.R. personal gebraucht. Problematisch ist die von Caquot / Szyner / Herdner (1974, 393) vorgeschlagene Bildung von *dd* aus der Relativpartikel *d* und dem Nomen *yd*: „... pour domaine propre“, da *dd* in diesem Sinn sonst nicht belegt ist und zudem hier anstelle der mit dem folgenden *yd* zu einer Einheit verschmolzenen Relativpartikel *d* eher die Constr.-Verbindung *šd ydh* zu erwarten wäre.

<sup>218</sup>Vgl. Herrmann (1968) 15: „Obstgarten“; Driver (1956) 125: „orchards“; del Olmo Lete (1981) 458: „vergel“; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 393. Nicht notwendig ist die Deutung Watsons (1991, 242) als Singularform mit angefügtem enklitischem *-m*. Das Lexem ist vermutlich in Beziehung zu setzen ist zum akkadischen Terminus *urnuqqu*, der eine Pflanze bezeichnet; vgl. AHW III, 1432.

<sup>219</sup>Vgl. Gordon (1977) 66: „I shall make her field into a vineyard, the field of her love into an orchard“; vgl. ders. (1937) 32; (1943) 57; Herrmann (1968) 15; van Selms (1954) 24; de Moor (1987) 144, mit Verweis auf Astour (1980) 2; er sieht „šd“ und „*krnm*“ als „ubiquitous designations of women and their pudenda“, wobei er sich v.a. auf das Hohenlied beruft (1,6; 2,12. 15; 7,11; 8,12) vgl. Kramer (1969) 81.100.104.

<sup>220</sup>Vgl. van Selms (1954) 24: „a simile for sexual intercourse, by which the virgin, till now uncultivated soil, will be made a mother of many children“; vgl. Goetze (1941) 367.

<sup>221</sup>V.a. in sumerischen Dichtungen, die die „Heilige Hochzeit“ zwischen Inanna und Dumuzi

unmittelbare Kontext dieser Aussage. Da *yrh* in seinen Hochzeitsverhandlungen mit *hrhb* unmittelbar vorher aufzählt, was alles er dem Vater seiner zukünftigen Braut als *mhr* zahlen will, ist anzunehmen, daß das Verb *atn* hier die Anführung weiterer Dinge einleitet, die *yrh* zusätzlich seiner Braut *nkl* geben will: „Ich will geben als ihr Feld Weingärten, als Feld ihres Geliebten / ihrer Liebe (Obst?)gärten“<sup>222</sup>.

### *ln<sup>c</sup>mn ilm lhnm b<sup>c</sup>l*

Der Brautvater *hrhb* leitet seine Antwort mit der Anrede *yrhs* als *n<sup>c</sup>mn ilm* ein<sup>223</sup>. Der in der Literatur Ugarits häufig belegte Terminus *n<sup>c</sup>m(n)* besitzt – analog zum Hebräischen und Arabischen – die Grundbedeutung „angenehm, lieblich; vortrefflich“<sup>224</sup> und bildet in Verbindung mit dem Namen einer Gottheit ein gebräuchliches Epitheton für Götter und Helden: „Liebling (der Gottheit X)“<sup>225</sup>. Das Lexem *ilm* ist hier aufgrund der Stellung im Parallelismus membrorum zu *b<sup>c</sup>l* nicht als Pluralform der Gattungsbezeichnung „Gott“ zu

besingen, bezeichnet „Feld“ häufig den weiblichen Körper, der vom Samen des Mannes befruchtet werden soll. So rühmt z.B. in einer altbabylonischen Hymne in sumerischer Sprache die Göttin Inanna sich ihres Körpers (Ni 9602,23–28): „My duck-field (i.e., stubblefield on which ducks are fattened) so studded with ducks my highlyling field so (well) watered my parts, piled up with levees, (well) watered, Who - I being a maiden - will be its ploughman? my parts, (well) watered lowlands, who - I being a lady - will put ploughing oxen to it?“; zit. n. Jacobsen (1975) 83; vgl. Kramer (1969) 643, Kol. II 18–31. Diese Metaphorik geht vermutlich auf eine alte sumerische Konzeption zurück, nach der die Menschen in den Mutterleib der Erde gesät bzw. gepflanzt wurden, um von dort hervorzubrechen, und die v.a. in der Liebeslyrik häufig auf den Mutterleib der Frau übertragen wurde. Spuren dieser Vorstellung finden sich auch in den hebräischen Ausdrücken בֶּרֶךְ פִּרְי *p<sup>c</sup>ri bætæn*: „Frucht des Mutterleibes“ und זֶרַע *zær’a*: „Same“, „Nachkommenschaft“, vgl. Young (1977) 297. Auch in der Literatur Ugarits begegnet der Terminus „Feld“ als Metapher für den Mutterleib; vgl. KTU 1.23,28: *šd ilm šd aqt w rḥmy*.

<sup>222</sup>Die Parallelstellung der Ausdrücke *atn šdh* und *atn mhrh* (Z. 19) legt hier ebenfalls die Übersetzung „(etw.) geben“ nahe; damit spricht der gegebene Kontext auch gegen die philologisch ebenfalls mögliche Übersetzung: „Ich werde aus ihrem unbebauten Feld Weinberge machen“. Vgl. Gibson (1978) 128; del Olmo Lete (1981) 459; beide geben *šd ddh* unpersönlich mit „Feld seiner / ihrer Liebe“ wieder; ähnlich Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 393, der jedoch *šd ddh* als „eigenes Feld“ deutet; s.o. Diese Grundstücke könnten – neben dem *mhr* – die sog. „Brautgabe“ darstellen, die im Alten Testament als מַתָּן *mattān* begegnet; vgl. Gen 34,12: *harbū ‘alay m’ōd mōhar ūmattān*.

<sup>223</sup>Die Vokativpartikel *l* mit der Constr.-Verbindung der Nomina *n<sup>c</sup>m* (mit enklitischem *-n*) und *il*.

<sup>224</sup>Vgl. KTU 1.14 III 41; 1.14 VI 26; vgl. Segert (1984) 194: „loveliness“; vgl. hebr. נָעִם *nā‘em*: „angenehm, lieblich sein“; נֶאֱמָר *nō‘am*: „Annehmlichkeit, Wonne; Freundlichkeit, Huld“ Gesenius / Buhl (1962) 509f.; vgl. arab. نِعْم *ni‘ma*: „welch ein vortrefflicher, herrlicher ...!, ein ganz vorzüglicher“; نَعِيم *na‘īm*: „Ansehlichkeit, Wohlleben, Glück, Glückseligkeit; sanft, friedlich“: Wehr (1977) 871. Das in der Literatur Ugarits ebenfalls häufig belegte suffigiierte *-n* dient allgemein zur Betonung von Wortformen aller Hauptkategorien; vgl. Aartun (1974) 61f.

<sup>225</sup>Vgl. KTU 1.5 III 15: *n<sup>c</sup>m ilm*; 1.14 I 40f.; 1.14 II 8f.; 1.15 II 15 (erg.); 1.15 II 20: *n<sup>c</sup>mn glm il*; 1.14 III 41; 1.14 VI 26: *n<sup>c</sup>m ‘nt*.

deuten, sondern als Eigenname des Gottes *il* mit hervorhebendem enklitischem *-m*: „Liebling des *il*“<sup>226</sup>.

Das Nomen *ḥtn*, das von einer Wurzel *ḥtn* mit der Grundbedeutung „heiraten, durch Heirat verbunden werden“ abgeleitet ist<sup>227</sup>, bezeichnet in mehreren westsemitischen Sprachen allgemein den Mann, der „von weiblicher Seite verwandt“ ist, d.h. sowohl den „Bräutigam“ wie auch den „Mann der Tochter“, und somit – im Unterschied zur Blutsverwandtschaft – das durch Heirat entstandene Verhältnis der Schwägerschaft zwischen dem einen Ehegatten und den Blutsverwandten des anderen Ehegatten<sup>228</sup>; in erster Linie aber – wie hier – den Schwiegersohn. Hier gibt *ḥrḥb yrḥ* schon vorwegnehmend das Epitheton „Schwiegersohn des *b<sup>c</sup>l*“, wohl um seinen Vorschlag, dessen Tochter *pdry* zu heiraten, zu bekräftigen<sup>229</sup>.

*trḥ pdry bt[h]*

Die Göttin *pdry* gilt in der Mythologie Ugarits neben den Göttinnen *tly* und *arṣy* als eine der Töchter des Wettergottes *b<sup>c</sup>l*. Ihr Name ist wahrscheinlich von der gemeinsemitischen Wurzel *pdr* / *bdr* mit der Bedeutung: „zerstreuen, verbreiten, ausstreuen“ herzuleiten<sup>230</sup>. Wie ihre beiden Schwestern *tly* und

<sup>226</sup>Die in der ugaritischen Literatur sehr gebräuchliche Hervorhebungspartikel *-m* begegnet in Constr.-Verbindungen recht häufig suffigiert an das genetivische Nomen regens; Belege s. Aartun (1974) 54f. Hier soll sie vermutlich den bereits durch die vorangestellte Partikel *l* ausgedrückten Vokativ verstärken, so wie das an *ḥtn* suffigierte *-m* im folgenden Colon; vgl. Watson (1991) 236. Zudem ist das Prädikat *n<sup>c</sup>m(n)* in den weiteren Belegen immer auf eine bestimmte Gottheit bezogen, v.a. die Verbindung „Liebling des *il*“ begegnet häufig in den mythischen und epischen Erzählungen, so z.B. als Epitheton des Königs *krt*; vgl. z.B.: KTU 1.5 III 15; 1.14 I 40f.; 1.14 II 8f.; 1.15 II 15; 1.15 II 20. In KTU 1.5 III 15 steht der identische Ausdruck *n<sup>c</sup>m ilm*, der dort eindeutig als „Liebling des *il*“ zu übersetzen ist.

<sup>227</sup>Vgl. Segert (1984) 187: „to become related by marriage, marry“; vgl. KTU 1.24, Z. 32; vgl. Kutsch (1982) 291; vgl. hebr. *ḥātan* *Hitpa.*: „sich verschwägern“; ähnlich im Syrischen *ḥtn* (Etpa.): Gesenius / Buhl (1962) 269. Hier die Constr.-Verbindung des Lexems *ḥtn(m)* und des Gottesnamen *b<sup>c</sup>l*, wiederum eingeleitet mit der Vokativpartikel *l*; die suffigierte Verstärkungspartikel *-m* dient zur Betonung des Vokativs.

<sup>228</sup>Vgl. mittelhebräisch *ḥātān*: „Bräutigam; Tochtermann“: Gesenius / Buhl (1962) 269; vgl. z.B. Gen 19,12.14; Ri 15,6; 19,5; 1 Sam 18,18; 22,14; Neh 6,18; 13,28; vgl. Jes 61,10; 62,5; Jer 7,34; 16,9; 25,10; vgl. arabisch *ḥatan*: „Schwiegersohn, Eidam; Bräutigam“: Wehr (1977) 205; akkadisch *ḥatanu(m)*, *ḥatnu*: CAD 6, 148; AHw I 335 b; vgl. altaramäisch: *ḥtn1*: „son-in-law, brother-in-law (or more generally: relation by marriage)“; *ḥtn2*: „bridegroom“ (Deir <sup>e</sup>Alla): DNWSI I, 414; vgl. Kutsch (1982) 289f. Im Ugaritischen begegnet *ḥtn* auch als Personennamen, der vermutlich als Hypochoristikon zu deuten ist; vgl. KTU 4.269,20.23.27.

<sup>229</sup>Vgl. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 394; Gibson (1978) 129: „o son-in-law (to be) of Baal“.

<sup>230</sup>Vgl. aramäisch *bdr1*: „to disperse, to scatter“: DNWSI I, 145; hebräisch *pāzar*: „zerstreuen, reichlich verteilen“: Gesenius / Buhl (1962) 638. Durch akkadische syllabische Schreibungen ist ihre Vokalisierung als *Pidrai* gesichert; vgl. RS 17.116,3; vgl. Astour (1969) 10f.

*arṣy* repräsentiert *pdry* vermutlich eine meteorologische Erscheinung, da sie in der Literatur Ugarits häufig das Epitheton *bt ar* trägt<sup>231</sup>, das sie entweder als „Tochter des Lichts“<sup>232</sup> oder als „Tochter des Morgentaus“ kennzeichnet<sup>233</sup>. In einer Passage des *b<sup>cl</sup>*-Zyklus werden *pdry* und ihre beiden Schwestern *ṯly* und *arṣy* als „Bräute“ (*klt*) vorgestellt<sup>234</sup> und damit als junge, heiratsfähige Göttinnen charakterisiert. In der ugaritischen Literatur spielt *pdry* nur eine geringe Rolle, in den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten wird sie aber häufig angeführt, was auf ihre konstitutive Bedeutung im kultischen Pantheon Ugarits schließen läßt<sup>235</sup>. Ihre Identifikation mit der hurritischen Hauptgöttin Hebat im hurritischen Pantheon und in den ugaritischen Götterlisten läßt darauf schließen, daß sie wie diese ebenfalls in enger Beziehung zu Fruchtbarkeit und Sexualität sowie zur Unterwelt gesehen wurde<sup>236</sup>. Die Belege in den ugaritischen Ritualtexten lassen zudem auf ihre enge Beziehung zur ugaritischen Königsfamilie und besonders zum königlichen Ahnenkult schließen<sup>237</sup>. Die syntaktische Struktur legt nach *pdry* die Apposition *bt[h]*<sup>238</sup>: „seine Tochter“ mit Bezug auf den kurz vorher genannten Gott *b<sup>cl</sup>* nahe.

### *aqr bk abh b<sup>cl</sup>*

Die Verbform *aqr bk* leitet nach der vorangehenden Aufforderung: „Heirate *pdry*, seine Tochter“ (Z. 26) einen neuen Satz ein, der den in der Anrede *yrḥs* genannten und im Possesivsuffix (*bt-h*) implizit enthaltenen Gott *b<sup>cl</sup>* wieder aufgreift. Diese von der gemeinsemitischen Verbwurzel *qrb*: „nahren, sich nähern“ abgeleitete Imperfekt- bzw. Jussivform: „ich werde / will dich nahebrin-

<sup>231</sup> Vgl. KTU 1.3 I 23; 1.3 III 6; 1.3 V 41; 1.4 I 16; 1.4 IV 55; 1.4 VI 10; 1.5 V 10; 1.117,7.

<sup>232</sup> Analog zum hebräischen Nomen *אור* *ôr*: „Licht“: Gesenius / Buhl (1962) 18f.; an einigen Stellen im Alten Testament meint *אור* *ôr* speziell die Morgendämmerung, z.B. in Ri 16, 2.

<sup>233</sup> In Analogie zum arabischen Nomen *أري* *āry*: „Feuchtigkeit, Regenwolke“; vgl. Pope / Röllig (1965) 303; de Moor (1975) 590: „honey-dew“, analog zu arab. *أري* *ārā*: „Honig“.

<sup>234</sup> Vgl. KTU 1.3 IV 50–52; 1.4 I 15–18, 1.4 IV 54f.; vgl. Astour (1969) 10. Der Terminus *klt* bedeutet – wie das akkadische Äquivalent *kallātu* – sowohl „Braut“ wie auch Schwiegertochter; vgl. AHW I, 426.

<sup>235</sup> KTU 1.39, 15; 1.42,62; 1.49,4; 1.50,5; 1.91,7; 1.102,7; 1.109,14.18; 1.118,16, 1.132,2; 1.139,13.14; 1.148,6; 1.173,6. Daß sie in den kanonischen Götterlisten unmittelbar vor *ṯtr* genannt ist, könnte auf ihre Verbindung zu dieser kriegerischen Venusgottheit deuten; siehe Kap. I.2.2; ebenso ihre Gleichsetzung mit der mesopotamischen Göttin Ištar, deren ugaritisches männliches Pendant *ṯtr* bildet, in einer assyrischen Götterliste; vgl. Deimel, Pantheon babylonicum, Nr. 2988; Astour (1969) 10.

<sup>236</sup> Vgl. RS 20.24,16: *d<sup>h</sup>é-bat* // KTU 1.118,16; 1.47,17 (erg.): *pdry*; vgl. Nougayrol (1968) 45.63; Laroche (1968.a) 525; siehe Kap. I.2.4; vgl. Wilhelm (1982) 78f.

<sup>237</sup> Vgl. z.B. KTU 1.91,7: *pdry bt mlk*; 1.139,14f.: [*p*]dry *bt mlk* [*dh*] *pdry*; siehe Kap. I.2.3 u. I.2.5.

<sup>238</sup> Als Nomen *bt*: „Tochter“ mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sing. m. Da das Ende der Zeile zerstört ist, ist unklar, ob nach der Verbindung *bt* noch weitere Buchstaben standen; siehe Kap. I.5.2.1.

gen / nahen lassen“<sup>239</sup> ist hier unmittelbar mit dem Nomen *abh* als zweitem direkten Objekt verbunden<sup>240</sup>. Dies könnte die Übersetzung nahelegen: „Ich werde dir ihren Vater *b<sup>cl</sup>* nahebringen / dir *b<sup>cl</sup>* zum Verwandten machen“<sup>241</sup>; aufgrund des unmittelbaren Kontextes plausibler ist aber die meist vorgeschlagene Übersetzung: „Ich werde / will dich ihrem Vater *b<sup>cl</sup>* vorstellen / bei ... *b<sup>cl</sup>* einführen“<sup>242</sup>.

### *ygtr* <sup>c</sup>*ttr*

Der ursprünglich altsüdarabische Gott <sup>c</sup>*ttr*<sup>243</sup> bildet in seinem Wesen und seinen Funktionen die männliche Variante, die kriegerischen Aspekte der mesopotamischen Göttin Ištar<sup>244</sup>. In der Literatur Ugarits spielt <sup>c</sup>*ttr* nur eine geringe Rolle<sup>245</sup>; auch in den ugaritischen Götterlisten und Ritualtexten ist er eher selten angeführt<sup>246</sup>. Seinen kriegerischen Charakter und zugleich seine enge Beziehung zum Mondgottpaar zeigt seine Nennung im hurritisch-ugaritischen Opferitual KTU 1.111<sup>247</sup>; auch sein Epitheton <sup>c</sup>*rz*: „der Schreckliche / Furcht-

<sup>239</sup>Vgl. Segert (1984) 200; vgl. hebr.: קָרַב *qārab*: „nahren, sich nähern“, Pi. „herannahen lassen, nahe bringen“; Gesenius / Buhl (1962) 725f.; vgl. akkad.: *qerēbu*: „sich nähern, herantreten; D: nahebringen, heranbringen; hin-, vorführen“; AHW II, 915–917; vgl. arab.: قَرِب *qaruba*: „nahe kommen, sich nähern; II. nahe kommen lassen, sich nähern lassen (an: اَيْلًا *ilā*): Wehr (1977) 672f. Hier 1. Pers. Sing. der Präfixkonjugation, im faktitiven D-Stamm, verbunden mit dem suffigierten Personalpronomen der 2. Pers. Sing. (-k). Diese Stelle bildet den einzigen Beleg in der Literatur Ugarits für die Form *aqrbk*.

<sup>240</sup>Eigentlich wäre die Präposition *l-* zur Angabe des Ziels der Bewegung zu erwarten; so wird die analoge akkadische Verbform *qerēbu* wird im D-Stamm immer mit der Präposition *ana* (bzw. *ina*) gebraucht; vgl. AHW II, 917; ebenso die analoge Verbform im Arabischen; s.o.

<sup>241</sup>So besitzt im Hebräischen das von der Wurzel קָרַב *qārab* abgeleitete Nomen קָרֹב *qārōb* u.a. die Bedeutung „Verwandter, Freund“; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 727; entsprechend sind von der arabischen Verbwurzel قَرِب *qaruba* die Nomina قُرْبَى *qurbā*: „Verwandschaft“ und قَرِيب *qarīb*: „nahe; Verwandter“ abgeleitet; vgl. Wehr (1977) 672f.

<sup>242</sup>Vgl. Gibson (1978) 129; Driver (1956) 125; Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 392; del Olmo Lete (1981) 459; vgl. Herrmann (1968) 17; de Moor (1987) 144.

<sup>243</sup>Aštar war der Hauptgott des altsüdarabischen Pantheons, der regelmäßig die Pantheonlisten anführt; vgl. Pope / Röllig (1965) 250–252; Höfner (1970) 243–246.

<sup>244</sup>Während die weiblichen Aspekte dieser Göttin in Ugarit durch die im Abendstern verkörperte Liebesgöttin <sup>c</sup>*ttrt* repräsentiert sind, gilt der Gott <sup>c</sup>*ttr* als Kriegsgott, wie seine Gleichung mit dem hurritischen Kriegsgott Aštabi zeigt; vgl. Ug. V, Nr. 137 IV b,16: Nougayrol (1968) 249. Dies legt den Schluß nahe, daß ihm ebenfalls das Symboltier der Göttin Inanna/ Ištar, der Löwe, zugeordnet wurde; vgl. z.B. SEM 86 // CBS 14187: „Großes Licht, Löwe des Himmels“; vgl. Alster (1976) 19.

<sup>245</sup>Er begegnet lediglich in zwei Passagen des *b<sup>cl</sup>*-Zyklus; vgl. KTU 1.2 III 12–24; 1.6 I 54–63.

<sup>246</sup>Er begegnet in den ugaritischen Pantheonlisten direkt nach der Göttin *pdry* (KTU 1.118,17 // 1.47,18), fehlt aber in der analogen Opfersequenz des Rituals des *špn* (1.148,1–9); weiter wird er in KTU 1.123,10 und der Schlangenbeschwörung KTU 1.107,41 genannt; siehe Kap. I.2.2, I.2.3.1, I.3.1.2.2.

<sup>247</sup>Hier erhält in der Opfersequenz des dritten Tages der „Zorn des <sup>c</sup>*ttr* neben dem Gott *il mlk* und dem Mondgottpaar Opfergaben; vgl. KTU 1.111,17–24; siehe Kap. I.2.4.2.2.



bare“ bringt seinen kriegerischen Charakter und seine chthonischen Aspekte zum Ausdruck<sup>248</sup>.

Der Gott *ḫtr* ist verbunden mit der Imperfekt- bzw. Jussivform der Wurzel *ḡtr*<sup>249</sup>, die in der Forschung allerdings kontrovers diskutiert wird. Vorgeschlagen wurde z.B. eine Beziehung zu den arabischen Verbwurzeln غارā *gārā*: „eifersüchtig werden“<sup>250</sup>; غارī *garī*: „heftig begehren“ oder auch غار *gāra*: „sich streiten“<sup>251</sup>; möglich sind auch die Wurzeln غرا *garā* bzw. غتر *garra*: „verlocken, verführen“ oder غار *gāra*: „eifersüchtig sein; eifersüchtig bewachen, behüten“ bzw. „wetteifern“<sup>252</sup>. Diesen arabischen Wurzeln würde die ugaritische Wurzel *gr* entsprechen, deren Bedeutung jedoch nicht gesichert ist<sup>253</sup>. Allerdings bilden die o.g. Wurzeln keine direkte etymologische Entsprechung, so daß eine Form mit infigiertem *-t-* angenommen werden müßte<sup>254</sup>.

<sup>248</sup>Vgl. KTU 1.6 I 54.55.56.61.63; 1.12 II 30; vgl. Gese (1970) 138; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 90: „terrible“; vgl. hebr. ערר *ʿryr*; arab. عارض *ʿarāḍa*. Der für den altsüdarabischen *ḫtr* kennzeichnende astrale Charakter als Morgenstern geht dagegen aus den ugaritischen Belegen nicht hervor; vgl. Xella (1996) 392–399.

<sup>249</sup>3. Sing. m. Imperfekt. Die Betrachtung der Tafel spricht gegen die von Virolleaud (1936, 220) vorgeschlagene Lesung *yḡpr* als Ableitung von einer Wurzel *ḡpr*: „einwilligen“, die mehrfach aufgegriffen wurde; vgl. Herrmann (1968) 17; Aistleitner (1964) 64; van Selms (1954) 25; Gordon (1977) 66; del Olmo Lete (1981) 459; de Moor (1987) 144. Nicht haltbar ist die Übersetzung Astours (1969) 9: „Aštar (la) couvrira d’un voile“, mit Verweis auf die arabische Wurzel غفرا *ḡafarā*: „bedecken“.

<sup>250</sup>Vgl. z.B. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 394; Gibson (1978) 129.

<sup>251</sup>Herdner (1978) 53f.; vgl. Wehr (1977) 615: غار *gāra*: „einfallen, ...; e. Raubzug machen, angreifen“.

<sup>252</sup>Vgl. Wehr (1977) 601: غرا *garā*: „begierig machen, anspornen, anreizen; verlocken, verführen; Pass: heftig begehren, lieben“; ebd. 597: غتر *garra*: „täuschen, verblenden, verführen; gefährden, aufs Spiel setzen“; ebd. 617: غار *gāra*: „eifersüchtig sein (auf); eifern; ängstlich besorgt sein (um); eifersüchtig bewachen, behüten; III. (aus)wechseln, vertauschen; s. wetteifern“.

<sup>253</sup>Vgl. Loewenstamm (1969) 52f.: „preserve“, mit Verweis auf die Grußformel *ilm tḡrk tšlmk* (KTU 2.34,3f.; 2.46,4f.; 2.63,5f.), analog zur gebräuchlichen Akkadischen Formel *ilānū<sup>neš</sup> liššurūka* (RS 11.723,5f; RS 21.183,4f.; 20.17,4f.; 20.158,4f); dagegen Dietrich / Loretz (1967 / 8) 310: „erregt sein“, mit Verweis auf die hebräische Wurzel ירר *ʾōr* III: „erhitzen, erregt sein“; Pil „schreien“, und arab. غار *gāra*: „eifern, eifersüchtig bewachen, behüten“ (s.o.). Für die Übersetzung „zornig / eifersüchtig sein“ könnte das o.g. ugaritisch-hurritische Opferritual KTU 1.111 sprechen, das auf die hier geschilderte Hochzeit des Mondgottpaars anspielt, da dort direkt vor dem Mondgottpaar der „Zorn des *ḫtr*“ genannt wird (Z. 18–21); siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>254</sup>Gegen eine Wurzel *ḡtr*: „eifersüchtig, zornig sein“ sprechen zudem stilistisch-syntaktische Gründe; so müßte hier die Verbindung als Protasis eines konditionalen Satzgefüges mit dem folgenden Verbalsatz verbunden werden: „Falls *ḫtr* eifersüchtig ist, heirate *ybrdmy*!“; vgl. Gibson (1978) 129; Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 394. Die Entsprechung der folgenden Form *trḥ* (Z. 29) zur Einleitung dieser Passage (Z. 26) läßt jedoch darauf schließen, daß die analoge imperativische Aufforderung jeweils eine abgeschlossene semantische Einheit einleitet; siehe Kap. I.5.4.1.3.

Plausibler ist daher eine Wurzel *ġtr* mit der Bedeutung „beten, (er)bitten“, in Analogie zur hebräischen Verbwurzel *ʿtr*: „opfern, beten“<sup>255</sup>. Da dem Ausdruck der Satz vorangeht: „ich will dich ihrem Vater *b<sup>c</sup>l* vorstellen!“, legt sich *b<sup>c</sup>l* als Subjekt der folgenden Verbform *yġtr* nahe, als Objekt der danach genannte *ʿttr*: „er (*b<sup>c</sup>l*) möge *ʿttr* bitten“<sup>256</sup> oder plausibler: „damit er *ʿttr* bittet“<sup>257</sup>.

*trḥ lk ybrdmy*

Durch die Verbindung mit der Verbform *trḥ* wird *ybrdmy* als Name bzw. Beiname einer Göttin herausgestellt, wobei es sich um ein Epitheton der vorher genannten Göttin *pdry* handeln könnte<sup>258</sup>.

*bt [a]bh lbu y<sup>c</sup>rr*

Das mit *ab(h)* verbundene Lexem *br<sup>259</sup>* kann mit „Tochter“ oder mit „Haus“ übersetzt werden. Mehrfach begegnet die Deutung: „die Tochter seines Va-

<sup>255</sup> Im N-Stamm bedeutet diese Wurzel: „sich erbitten lassen von jdn., ihn erhören“: Gesenius / Buhl (1962) 630. Diese Wurzel bildet das genaue Pendant zur ugaritischen Wurzel *ġtr*, da das ugaritische Phonem *ġ* dem hebräischen *ʾ* entspricht; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 160: „suplicar, intereder“. Dietrich / Loretz / Sanmartín (1975.g, 135.138) nehmen für die Wurzel *ġtr* die verschiedenen Aspekte „töten, schlachten, opfern, bitten“ an.

<sup>256</sup> Hier wird die Form *yġtr* als Jussivform aufgefaßt; vgl. de Moor (1987) 144: „he will ask <sup>c</sup> Athtartu's permission“; ähnlich Dijkstra / de Moor / Spronk (1981) 379; nicht haltbar ist allerdings ihre Deutung von *ʿttr* als Göttin *ʿttrt* (unter Annahme einer Haplographie), als Gattin des *b<sup>c</sup>l*, da *ʿttrt* als Gattin des *il* galt.

<sup>257</sup> Für die Deutung als Subjunktivform spricht, daß im Ugaritischen finale Nuancen grundsätzlich durch Imperfektformen (*yaqtulu*-Formen) ausgedrückt werden, wobei die Nachsätze meist asyndetisch an den Leitsatz angefügt werden. Beschreibt der Nachsatz eine Nebenhandlung, die gleichzeitig und ohne direkte Verknüpfung mit der Haupthandlung abläuft, so besteht i.d.R. ein finaler Zusammenhang zwischen beiden Handlungen; vgl. Tropper (1991) 347, der übersetzt: „Ich will dich mit ihrem Vater Ba<sup>c</sup>lu bekannt machen, damit er den <sup>c</sup>Attaru bittet“. Grammatikalisch möglich ist auch die Deutung von *ʿttr* als Subjekt eines selbständigen Hauptsatzes; so z.B. Herrmann (1968) 17: „Es möge willfährig sein *ʿttr*.“; vgl. del Olmo Lete (1981) 459: „intercederá (tambien) <sup>c</sup>Attaru“; vorzuziehen ist aber eine syntaktische Verbindung der verschiedenen Verbalsätze der Passage.

<sup>258</sup> So ist der Name *ybrdmy* in den Götter- und Opferlisten Ugarits nicht als Name einer Gottheit belegt. Dieser Name könnte etymologisch herzuleiten sein von der – i.d.R. in Verbindung mit Speisen gebrauchten – Verbwurzel *brd*: „servieren“ und dem Nomen *my*: „Wasser“, und damit die Göttin charakterisieren als eine, die Wasser serviert, in enger Analogie zur Bezeichnung der Göttin *pdry* als *bt ar*: „Tochter des Taus“; problematisch ist hier jedoch die Form *ybrd* statt der femininen Form *tbrd*. Aufgrund der Satzstruktur nicht haltbar ist die Deutung Margalit's (1980, 149) von *ybrdmy* als Neologismus für den vorher genannten Gott *ʿttr*.

<sup>259</sup> Constr.-Verbindung der Nomina *bt* und *ab*: „Vater“ mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sing. m. bzw. fem. Wegen der Beschädigung der Tafel ist diese Lesung zwar nicht eindeutig, wird aber in der Forschung meist vertreten; vgl. Virolleaud (1937) 220; Gordon (1937) 32; Goetze (1941) 369; van Selms (1954) 25, del Olmo Lete (1981) 459; Dietrich / Loretz / Sanmartín (1995) 70.

ters“, was *ybrdmy* als eine Schwester des *c<sub>tr</sub>* herausstellte<sup>260</sup>; plausibler ist aber die Übersetzung: „das Haus ihres Vaters“, analog zum hebräischen *bayit*, mit Bezug auf die vorher genannte Göttin *ybrdmy*<sup>261</sup>.

Die Deutung der folgenden Form *lbu* ist unsicher, da sonst keine weiteren Belege bekannt sind. Am plausibelsten ist die in der Forschung häufig vertretene Übersetzung „Löwe“, analog zum hebräischen und akkadischen Nomen<sup>262</sup>. Da kurz vorher der Gott *c<sub>tr</sub>* genannt wurde, legt es sich nahe, *lbu*: „Löwe“ als dessen Epitheton zu deuten<sup>263</sup>, zumal der Löwe das Symboltier der mesopotamischen Entsprechung des *c<sub>tr</sub>*, der Göttin Inanna / Ištar, war, und auch sein gebräuchliches Epitheton *c<sub>rz</sub>* „der Schreckliche / Furchtbare“ leicht mit einem Löwen in Verbindung zu bringen ist<sup>264</sup>. Weniger überzeugend ist daher die Ableitung von einer Verbwurzel *bw'*: „eintreten, betreten“, analog zur hebräischen Wurzel בּוֹן *bô*<sup>265</sup>, die durch die Präposition *l-* eingeleitet wird<sup>266</sup>.

Die folgende Imperfektform *y<sup>c</sup>rr* ist vermutlich von einer Wurzel *c<sub>wr</sub>* mit der Bedeutung „erregen, aufregen; aufrütteln, aufwecken“ abgeleitet<sup>267</sup>. Dar-

<sup>260</sup> Hier wird das suffigierte *-h* i.d.R. als Personalpronomen der 3. Sing. m. gedeutet und auf *c<sub>tr</sub>* bezogen; vgl. z.B. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 394; Gordon (1937) 32. Die Übersetzung Jirkus (1962) 78: „die Tochter [ihres] Vaters“ ist als Tautologie abzulehnen. Gegen die Deutung von Herdner (1963, 103) und Ginsberg (1939, 324) von *bt* (als Ende der Zeile) als Tochter, die durch die folgende Präposition *bh* näher bestimmt wird, spricht, daß sich für diese Konstruktion in der Literatur Ugarits keine weiteren Belege finden; die Präposition *b* begegnet i.d.R. nur nach einer Verbform und ist zudem in Verbindung mit der Hervorhebungspartikel *-h* nicht sicher belegt; vgl. Aartun (1978) 1–24.

<sup>261</sup> So z.B. Goetze (1941) 369; Aistleitner (1964) 64; del Olmo Lete (1981) 459. Grammatisch möglich, im geg. Kontext jedoch nicht sinnvoll, ist auch die Übersetzung: „das Haus seines Vaters“.

<sup>262</sup> Vgl. hebr. לָבִי *l<sup>h</sup>bi*: Gesenius / Buhl (1962) 377; vgl. akkad. *lab'um, lābu*: AHw 526f.; CAD 12, 24f.; vgl. Gordon (1965.c) 426; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 394; van Selms (1964); Driver (1962) 125; Gaster (1938.b) 85; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 241.

<sup>263</sup> So Gordon (1965.c 426); van Selms (1954) 26; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 394. Der Bezug des Lexems *lbu* auf den vorher genannten *c<sub>tr</sub>* legt sich auch aufgrund der syntaktisch-kolometrischen Struktur der Passage nahe; siehe Kap. I.5.4.1.3.

<sup>264</sup> S.o. Nicht haltbar ist die These de Moors (1987, 144) von „Löwe“ als „another flattering epithet for Yarikhu“, da es dafür keine weiteren Belege in der Literatur Ugarits gibt, ebensowenig für den von Driver (1956, 125) vorgeschlagenen Bezug auf *b<sup>c</sup>l*.

<sup>265</sup> Vgl. Segert (1984) 181: *bw'*: „to come, enter“; vgl. del Olmo Lete (1981) 525: „entrar, venir, llegar“; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 86f. Belege für die Form *bu* als Verbform: KTU 1.16 VI 3; 1.100,72; RIH 78 / 20,18.

<sup>266</sup> Hier wird *lbu* entweder als Imperativ gedeutet, der durch die Hervorhebungspartikel *l-* verstärkt ist; so z.B. del Olmo Lete (1981) 459f.: „...entra así en la casa de su padre“; vgl. Aartun (1978) 75, oder als Infinitiv, der durch die Präposition *l-* zur Angabe des finalen Charakters eingeleitet wird; vgl. ders. (1974) 46; vgl. z.B. Løkkegaard (1956) 58: „Er ist ungeduldig, in das Haus seines Vaters einzutreten“. Allerdings ist die Verbwurzel *c<sub>rr</sub>* in der Bedeutung „ungeduldig sein“ sonst nicht belegt; s.u. Möglich ist auch die Deutung als 3. Sing. m. Perfekt; vgl. Segert (1984) 59f.64.

<sup>267</sup> Segert (1984) 195; vgl. Gordon (1965.c) 461: „to arouse (transitiv)“. Hier 3. Sing. m. Im-

auf deuten neben der Entsprechung zur hebräischen Wurzel עור *ôr* (Pilel) zwei weitere Belege in den ugaritischen Mythen<sup>268</sup>. Nicht überzeugend ist aber die mehrfach vorgeschlagene Übersetzung: „der Löwe (= *ᶜttr*) wird geweckt sein“, da es sich bei der Form *yᶜrr* um eine Aktivform handelt, die transitiv zu übersetzen ist mit „jdn. aufwecken“<sup>269</sup>. Abzulehnen ist die Übersetzung „bewachen“<sup>270</sup>. Vielmehr legt sich nahe, die Wurzel *ᶜrr* in der Bedeutung „antreiben, veranlassen“ auf das als Epitheton des *ᶜttr* gedeutete Subjekt *lbu* zu beziehen: „das Haus ihres Vaters möge der Löwe (*ᶜttr*) aufwecken = (zur Hochzeit) antreiben / veranlassen“<sup>271</sup>.

*wyᶜn yrḥ ... wnᶜn*

Die syntaktische Struktur legt nahe, *wnᶜn* ebenfalls als Ableitung der vorher gebrauchten Wurzel *ᶜny* zu deuten<sup>272</sup>. Die satzeinleitende Partikel *w* ist hier

perfekt im G-Stamm. Da diese Stelle den einzigen Beleg für die Form *yᶜrr* bildet, ist keine eindeutige Übersetzung möglich. Vgl. Aistleitner (1965) 241: *ᶜwr III*: „1. bewachen; 2. aufregen“ (mit Verweis auf KTU 1.4 IV 39); vgl. del Olmo Lete (1981) 460: „Se exacerbo y respondí Yarḥu“, vgl. ebd. 604: „agitarise, exacerbarse“.

<sup>268</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 573f.: „erregt sein“, im Pilel עורר *ôrar*: „aufregen, erregen; beunruhigen, stören“; vgl. aram.: *ᶜrr*1: „to incite, to stir up“ (Pa<sup>c</sup>el): DNWSI II, 889f. Weiter begegnet in einer Passage des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus die Form *tᶜrrk* parallel zu *yḥssk*: „reizen, bewegen“; vgl. Segert (1984) 186: *ḥss* (D-Stamm): „to excite, stir“; vgl. KTU 1.4 IV 38–39: *hm yd il mlk yḥssk aḥbt tᶜrrk*: „Wenn nur die Liebe *ils*, des Königs, dich stimulieren könnte, die Zuneigung des Stiers dich erregen!“, vgl. KTU 1.16 IV 5.

<sup>269</sup>Vgl. KTU 1.4 IV 39: *tᶜrrk*; das suffigierte Personalpronomen *-k* zeigt diese Form eindeutig als aktivische transitive Form; vgl. Segert (1984) 195. Zudem ist diese Übersetzung im geg. Kontext wenig sinnvoll.

<sup>270</sup>Vgl. Aistleitner (1964) 64: „Die im Hause ihres Vaters ein Löwe behütet!“, vgl. Herrmann (1968) 17: „deren Vaterhaus ein Löwe bewacht“. Diese Übersetzung gibt zwar die aktive transitive Bedeutung der Form *ᶜrr* wieder, ist im geg. Kontext jedoch wenig sinnvoll; zudem gibt es keine Belege für diese Bedeutung der Wurzel *ᶜrr*. Problematisch ist auch die Übersetzung von del Olmo Lete (1981) 459f.: „...entra así en la casa de su padre. Se exacerbo y respondí Yarḥu“, da die Wurzel *ᶜrr* transitiv zu übersetzen ist; zudem spricht gegen seine Verbindung der Form *yᶜrr* mit der folgenden Verbform das feste Schema der Redeeinleitungen in der Literatur Ugarits; siehe Kap. I.5.4.1.3.

<sup>271</sup>Vgl. de Moor (1987) 144: „The Lion will arouse the house of her father“. Diese Übersetzung sieht *ᶜttr* als Heiratsvermittler, der das Vaterhaus der Braut zu den Hochzeitsvorbereitungen anregt. Grammatikalisch könnte *lbu* auch das Objekt zu *yᶜrr* darstellen: „er wird / möge den Löwen aufwecken“, dies ist im gegebenen Kontext jedoch wenig sinnvoll.

<sup>272</sup>So gebrauchen die in der Literatur Ugarits belegten doppelten Redeeinleitungen, die im ersten Colon eine aus der Wurzel *ᶜny* gebildete Verbform verwenden, im zweiten Colon eine Form derselben Wurzel; vgl. KTU 1.3 IV 5; 1.10 II 14f. 27f.; 1.17 V 11. Die Form *nᶜn* ist so zu zerlegen in *n-* und *ᶜn* als Inf. abs. der Wurzel *ᶜny*, der manchmal ein übliches *wyᶜn* ersetzen kann; vgl. KTU 1.4 VI 7; vgl. Verreest (1988) 100f.; gegen Tropper (1992) 330, der *ᶜn* als allerdings unsicheren Beleg für die Suffixkonjugation anführt. Die Konstruktion zeigt somit einen Parallelismus der *yqtl*-Form mit einem Inf. abs. derselben Verbwurzel *ᶜny*; vgl. de Moor (1987) 22; Zurro (1983) 577; vgl. Aartun (1974) 65. Das an *w* suffigierte *-n* besitzt emphatische Funktion, d.h. dient zur Verstärkung der Aussage; diese Hervorhebungspartikel wird v.a. in der

adversativ gebraucht: „aber“<sup>273</sup>. Diese Doppelung der Wortwurzel verleiht der Redeeinleitung einen besonderen Nachdruck: „Aber yrḥ antwortete ... und er betonte.“

### *ʿmn nkl ḥtny*

Die mit dem suffigierten Personalpronomen der 1. Sg. verbundene Infinitivform der gemeinsemitischen Verbwurzel *ḥtn*: „heiraten“<sup>274</sup> („mein Heiraten“) ersetzt hier eine finite Verbform und besitzt eine analoge Bedeutung wie eine Jussivform: „*nkl* will ich heiraten“<sup>275</sup>

## 5.3.4 Formalitäten der Eheschließung: Kontrolle des *mhr*

### *aḥr nkl yrḥ ytrḥ*

Aufgrund des Kontextes ist *aḥr* hier als Adverb zu deuten, das den folgenden selbständigen Hauptsatz einleitet; es besitzt die Funktion, anzuzeigen, daß die Unterredung zwischen *yrḥ* und *ḥrḥb* beendet ist und nun eine neue Handlung beginnt<sup>276</sup>. Der folgende Satz, der die Eheschließung des Mondgottpaars kon-

Dichtung mehrfach an die Kopula *w* angehängt; vgl. KTU 1.2 III 22; 1.3 V 38; (1.4 I 9); 1.4 IV 50, 1.4 V 6; 1.12 I 36; 1.117,4; 4.46,4; vgl. Aartun (1974) 65. Nicht überzeugend ist die von Segert (1984, 194) angenommene Wurzel *nʿ*: „to require, ask“ aus mit Verweis auf die arabische Wurzel ن ع ن *nāʿa* und die von Verreet (1988, 102) vorgeschlagene Deutung als Passivform: „es wurde geantwortet“, da sich die Verbformen direkt auf den Mondgott *yrḥ* als Subjekt der Rede beziehen.

<sup>273</sup>Vor Redeeinleitungen begegnet die Konjunktionspartikel *w* mehrmals in adversativer Bedeutung; vgl. Verreet (1988) 100.

<sup>274</sup>Von dieser Wurzel mit der Grundbedeutung: „durch Heirat verbunden werden, heiraten“ ist das o.g. gleichlautende Nomen *ḥtn*: „Schwiegersohn“ (Z. 25) abgeleitet; vgl. Segert (1984) 187: „to become related by marriage, marry“; hebräisch חתן *ḥtn* *Hitpa.*: „sich verschwägern“; חתן *ḥātān*: „Schwiegersohn“; Gesenius / Buhl (1962) 269; vgl. arabisch حتن *ḥatan*: „Schwiegersohn, Eidam; Bräutigam“; Wehr (1977) 205; akkadisch *ḥatanu(m)*, *ḥatnu*: CAD VI, 148; AHw I 335 b; vgl. Kutsch (1982) 290. Die Pleneschreibung des auslautenden Vokals *-i* für das Pronominalsuffix der 1. Sing. nach einem Nomen im Nominativ begegnet u.a. in KTU 1.4 VII 49: *aḥdy d ymlk*: „ich bin der einzige, der herrscht“; 1.17 II 20: *mʿmsy*: „der mich trägt“; vgl. Blau / Löwenstamm (1970) 26.

<sup>275</sup>Die Verbindung von Infinitiv und Pronominalsuffix ersetzt besonders im aktivischen Gebrauch im Semitischen zunehmend die finite Konjugation; vgl. Müller (1988) 162f. Abzulehnen ist die Deutung Aistleitners (1963, 119) als Imperativ mit Akkusativ-Suffix: „Nikkal sollst du mir als Frau verschaffen“.

<sup>276</sup>Dieser Deutung folgen die meisten Interpreten; vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 394; Aistleitner (1964) 64; Herrmann (1968) 19; Jirku (1962) 78; Gibson (1978) 128; van Selms (1954) 27; gegen del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 32, die gerade hier eine Konjunktion annehmen: „con ND se desposa ND“. Weitere Belege in der Literatur Ugarits bestätigen den Gebrauch der Partikel *aḥr* als Adverb, das einen selbständigen Satz einleitet, häufig (wie hier) verbunden mit *yqtl*-Formen; vgl. KTU 1.2 I 30; 1.4 III 23f., 1.4 V 106; 1.15 II 11; vgl. Aartun (1974) 13; gegen Goetze (1941) 371. Analog begegnet חתן *ḥr* im Hebräischen sowohl als Konjunktion wie auch als Adverb.

statiert, zeigt durch die inverse Wortstellung ebenfalls den Beginn einer neuen Sequenz an und hebt zugleich die Mondgöttin *nkl* besonders hervor.

### *adnh yšt mšb mzm*

Das gemeinsemitische Nomen *adn* mit der Grundbedeutung „Herr“<sup>277</sup> ist hier aufgrund der Parallelstellung zu *um(h)*: „(ihre) Mutter“ mit „Vater“ zu übersetzen<sup>278</sup>. Die Belege in der Literatur Ugarits zeigen, daß der Terminus *adn* generell für jemanden gebraucht wird, der anderen überlegen ist, also dazu dient, Unterschiede an Macht, Prestige, Autorität, Alter u.ä. in der Beziehung zwischen zwei Menschen auszudrücken, was die Grundbedeutung „Schutzherr, Patron“ nahelegt<sup>279</sup>. Die Verwendung des Terminus *adn* in dieser Passage stellt somit den Vater der Braut *nkl* in seiner Funktion als Familienoberhaupt, der für die Verheiratung seiner Tochter zuständig ist, heraus.

Der nur im Dual belegte gemeinsemitische Terminus *mzm* bedeutet allgemein: „zwei Waagschalen, Waage“<sup>280</sup>. Die von einer Verbwurzel *nšb*: „stellen, hinstellen“ abgeleitete Nominalbildung *mšb*<sup>281</sup> ist hier aufgrund der engen Verbindung mit *mzm*: „Waage“ wohl mit „Sockel / Gestell (der Waage)“ zu übersetzen. Das Aufstellen der Waage leitet das Abwiegen des von *yrh* gezahlten *mhr* ein.

<sup>277</sup> Vgl. hebr. אֲדֹנָי *ādōn*: „Herr, als derjenige, der d. Gewalt hat“; Gesenius / Buhl (1962) 9; vgl. aram. *dn*: DNWSI I, 15f. Hier mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sg. fem. mit Bezug auf die Göttin *nkl*.

<sup>278</sup> Entsprechend begegnet in weiteren Belegen in der Literatur Ugarits *adn* komplementär zu *bn*: „Sohn“; so wird z.B. *krt* in der Beziehung zu seinen Kindern ebenfalls als *adn* bezeichnet: KTU 1.16 I 44.57.60; auch in Briefen begegnet *adn* mehrmals als Anrede des Adressaten, während der Schreiber sich als „Sohn“ bezeichnet; vgl. KTU 2.64,1–5; 4.360,1–3; KTU 2.14,3.18f. Daß *adn* auch den „Vater“ bezeichnet, belegt eine viersprachige (sumerisch-akkadisch-hurritisch-ugaritische) lexikalische Liste: vgl. Ug. V N 130 II 9': *NU* : *a-bu* : *at-ta-ni* : *a-da-nu*; vgl. Weippert (1974) 416f.; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 9.

<sup>279</sup> Vgl. z.B. KTU 2.14,19; 2.39,5f.; 2.64,2.6; 4.360,3; vgl. Sanmartín (1977.a) 270–272; vgl. DNWSI, 16: *dn*: „title giben to human superior“; vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 9: „señor, patrón; señor padre“.

<sup>280</sup> Vgl. Segert (1984) 191; Gordon (1965.c) 432, vgl. hebr. מְאָזְנַיִם *m'ōznayim*: Gesenius / Buhl (1962) 393; vgl. aram. מְאָזְנַיִם *m'ōzanīm*: „scales, pair of scales“; DNWSI II, 587f; vgl. arab. مِيزَان *mīzān*, Pl. موازين *mawāzīn*: „Waage; Gewicht; Maß“, abgeleitet von der Verbwurzel وزن *wazana*: „wiegen, abwägen“; Wehr (1977) 945f.

<sup>281</sup> Vgl. akk. *našābu II*: „hinstellen“; AHW II, 755; vgl. hebr. נָצַב *nšb*, *Niph.*: „sich hinstellen, stehen“; Gesenius / Buhl (1962) 515f. Dies legt für die Nominalbildung mit präfigiertem *m-*: *mšb* die Grundbedeutung nahe: „etwas, das hingestellt ist“; vgl. Segert (1984) 192: „stand (for scales)“; vgl. Gordon (1965.c) 446: „stand or beam (of balances)“; vgl. Aartun (1985) 3; bzw. „Ort, wo etwas hingestellt ist“; vgl. Aistleitner (1963) 212; vgl. hebr. מַשָּׁב *maššāb*: Gesenius / Buhl (1962) 451.

*ihh y<sup>c</sup>r mšrrm*

Das Subjekt ist ein interner Plural des Nomens *ah*: „Bruder“, wie aus der Parallelstellung zum Plural *ahthh*: „ihre Schwestern“ hervorgeht<sup>282</sup>, wobei die Wandlung des Vokals (*a* zu *i*) wohl als Lautharmonie bei der Aussprache zu erklären ist, bedingt durch die Lautangleichung des folgenden Anfangsvokals an die Endung *-mi* der vorhergehenden Dualform<sup>283</sup>.

Die von einer Wurzel *t<sup>c</sup>r* mit der Bedeutung „arrangieren, herrichten“ abgeleitete Imperfektform *y<sup>c</sup>r*<sup>284</sup> ist hier mit der Partizipialbildung *mšrrm* verbunden, die von der Verbwurzel *šrr*: „hin und her schwanken, sich neigen“ abgeleitet ist<sup>285</sup>, was als Übersetzung nahelegt: „(ihre Brüder) stellten den Meßbalken ein“ bzw. „arrangierten den Ausschlag (der Waage)“.

<sup>282</sup>Zu *ahthh* (Z. 36) s.u. Gegen Segert (1984, 60) kann die Verbform *y<sup>c</sup>r* (neben der Form *t<sup>c</sup>r*) auch die 3. Pl. m. bezeichnen; vgl. Gordon (1956.c) 154; so sind z.B. auch in KTU 1.23,9f. die Formen *yzbrnn*, *ysmdnn* mit einem Nomen im Pl. m. verbunden.

<sup>283</sup>Da die Vokaländerung *ah* – *ih* sich ebenfalls bei der Form *ibh* im Ausdruck *ilib(h)* (KTU 1.17 I 26 u.a.) findet, ist sie kein Zeichen für den internen Plural; gegen Caquot / Szyner / Herdner (1974) 395. Die Form *ihh* begegnet auch in KTU 4.123,23 nach dem Relativpronomen *d*, wo die Aussprache *dī'hīhū* vermutlich aus *dī'ahīhū* entstanden ist, so daß die Lautveränderung auf eine Vokalharmonie um Gutturale zurückzuführen ist; vgl. KTU 4.123,23: *ihh*; 2.41,18; 2.44,2: *ihy*; 4.643,13: *uh*; 4.80,10; 4.759,4: *uhh*; 2.4,19; 2.41,20: *uhy*. Da diese Beiformen neben der ursprünglichen Form *ah(h/y)* belegt sind, repräsentieren sie freie Variationen in der aktuellen Rede. Zur Endung *-mi* bei Dualformen vgl. Segert (1984) 52; Lipiński (1973) 198; Huehnergard (1987) 272f.

<sup>284</sup>Vgl. KTU 1.3 I 4f.: *y<sup>c</sup>r w yšlh mnh*; dort übersetzt de Moor (1987) 3: „he set (the table) to offer him food“. In der gleichen Passage begegnet die Wurzel zudem in den Formen *t<sup>c</sup>r* (1.3 II 21.36) und *t<sup>c</sup>r* (1.3 II 20) (vgl. 4.278,1). Nicht überzeugend ist die Deutung von Lipiński (1970) 78: „fracasser, mettre en pièces“, der hier übersetzt: „font le décompte des biens impérissables“ mit Verweis auf die Belege der Wurzel *t<sup>c</sup>r* im *b<sup>c</sup>l*-Zyklus sowie auf arabisch *ta'ara*: „ruiné“, äth. *sa'ara*: „il a mis en pièces“ und talmudisch-hebräisch *šī'ēr*: „il a distribué, calculé“; abzulehnen die von Løkkegard (1982, 133) als Kausativform, da *t* (anstelle von *š*) im Ugaritischen nicht als Kausativpräfix belegt ist und zudem die dann geforderte Wurzel *c<sup>w</sup>r*: „erregt sein“ im geg. Kontext keinen Sinn macht.

<sup>285</sup>Partizip im Plural absolutus, wobei das präfigierte *m* den Faktitiv- bzw. Kausativstamm indiziert. Zu *šrr* vgl. akkad. *šarāru*: „hin- und her schwanken, sich neigen“; GAG 136, § 101 g; AHW III, 1185f.: *šarāru(m)* I: „sich vorbeugen, sich neigen“; CAD X 2, 57f. Die hier vorliegende Partizipform bezeichnet somit etwas, „das hin und her schwanken läßt“, was die Übersetzung „Ausschlag (der Waage)“ nahelegt; vgl. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 395: „ce qui fait pencher (la balance)“; del Olmo Lete (1981) 460: „dispusieron el fiel (?)“; Gibson (1978) 129: „the hinges“. Dagegen bezieht Gordon (1977, 66) *mšrrm* direkt auf die Kontrolle des *mhr*: „arrange the ingots“. Aufgrund der Parallelstellung zum Terminus *abn*: „Gewichtsstein“ deuten Dijkstra / de Moor (1975, 207) den Terminus entsprechend als „stabilizers“, als kleine Gewichte, die dazu dienten, die Waagschalen in eine perfekte Balance zu bringen, mit Verweis auf die Form *yšrn* in KTU 2.46,14 (als Ableitung von einer Wurzel *šrr*) sowie auf hebräisch *אסריר* *asārīr*: „firm tissue, sinew“. Abzulehnen ist die Übersetzung von Aistleitner (1964) 64: „Ihre Brüder nahmen Probe des Feingehaltes“.

*aḥtth labn mznm*

Das Subjekt ist ein interner Plural des Nomens *aḥt* mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Sg. f. *-h*: „ihre Schwestern“, wobei die ungewöhnliche Doppelschreibung des *t* als Dittographie des Schreibers zur Korrektur eines Schreibfehlers zu erklären ist<sup>286</sup>.

Die folgende Verbindung *abn mznm*: „Gewichtssteine der Waage“<sup>287</sup> wird durch die Präposition *l* zur Angabe einer Beziehung eingeleitet<sup>288</sup>. Da als Prädikat des Satzes die im vorhergehenden Colon (Z. 35) verwendete Wurzel *tʿr* zu ergänzen ist<sup>289</sup>, legt sich die Übersetzung nahe: „ihre Schwestern [arrangierten / kümmerten sich um] die Gewichtssteine der Waage“.

**5.3.5 Hymnischer Epilog (Z. 37b–39)***ar yrḥ*

Das Lexem *ar* ist hier zu deuten als von der gemeinsemitischen Wurzel *'wr*: „scheinen“ abgeleitete Verbform<sup>290</sup> mit Bezug auf die Göttin *nkl*, da im folgenden Colon die von derselben Wurzel *'wr* abgeleitete Verbform *yark* in Verbindung mit dem Bräutigam *yrḥ* begegnet<sup>291</sup>; der Ausdruck bildet so eine an die Göttin *nkl* gerichtete Aufforderung: „Erhelle / beleuchte *yrḥ*!“, die der auf

<sup>286</sup> Da diese Passage den einzigen Beleg für die Form *aḥt(h)* im Ugaritischen bildet, ist die Deutung Gordons (1937,33) als „double feminine“ abzulehnen. Dagegen zeigt eine genaue Betrachtung der Tafel, daß das zweite *-t-* über einen vorher geschriebenen Worttrenner geschrieben ist, was nahelegt, daß der Schreiber zunächst *aḥt* mit anschließendem Worttrenner schrieb und daraufhin bemerkte, daß die Form *aḥth* lauten mußte. Um den Trenner zu tilgen, setzte er ein zweites *t* darüber und fügte anschließend die korrekte Endung *-h* an; vgl. Dietrich / Loretz / Sanmartín (1977) 345. Für die Deutung als korrigierte Fehlschreibung spricht, daß im Text mehrere z.T. nachträglich korrigierte Schreibfehler begegnen, so z.B.: *b[[z]]gbzt* (Z. 43); *mn[[hn]]thn* (Z. 46f.).

<sup>287</sup> Constr.-Verbindung der Nomina *abn* im Plural constr. und der Dualform *mznm*. Das gemeinsemitische Lexem *abn* besitzt wie das hebräische und das akkadische Äquivalent die Grundbedeutung „Stein“ sowie „Gewichtsstein (der Waage)“; vgl. Segert (1984) 178; Gesenius / Buhl (1962) 6; vgl. akkad. *abnu*: „Stein; Steingewicht, Gewichtsstein, -norm“; AHw I,6; der hebr. Ausdruck *ʿabben ha-mmaʿlak* bezeichnet das königliche Normalgewicht: 2 Sam 14,26.

<sup>288</sup> Vgl. Aartun (1978) 34. Möglich, im geg. Kontext aber weniger plausibel, ist auch die Deutung als Verstärkungspartikel.

<sup>289</sup> Da die Verbform jeweils nur bei den im ersten Teil des Bikolons genannten maskulinen Subjekten steht (*adnh yšt, iḥh yfʿr*), ist bei den femininen Subjekten *umh, aḥtth* im zweiten Colon die gleiche Verbwurzel in der entsprechenden femininen Form sinngemäß zu ergänzen; siehe Kap. I.5.4.1.4.

<sup>290</sup> Vgl. Segert (1984) 180; vgl. hebr. *אֵר* *ʿôr*: „hell werden, leuchten“; Hiph. „leuchten lassen; erleuchten; Licht verbreiten, leuchten“; vgl. arab. *أور* *awwara*; allerdings ist die Form *ar* in der Literatur Ugarits nicht eindeutig als Verbform belegt.

<sup>291</sup> So zeigt die Dichtung eine Vorliebe für parallele Konstruktionen und die Wiederholung identischer Verbwurzeln; vgl. z.B. Z. 30f.: *wyʿn ... wnʿn*. Beide Cola des Epilogs sind durch



yrḥ bezogenen Jussivform *yark* des folgenden Satzgliedes entspricht<sup>292</sup>. Weniger überzeugend ist daher die Übersetzung: „Licht des yrḥ“ als Apposition zur Göttin Nikkal<sup>293</sup>.

### yrḥ yark

Die Form *yark* bildet eine von derselben Wurzel 'wr: „scheinen, hell sein“ abgeleitete Faktitivform<sup>294</sup>, die aufgrund der Entsprechung zur Imperativform *ar* des vorhergehenden Colons als jussivische Aufforderung an den Mondgott zu deuten ist: „yrḥ möge dich beleuchten!“<sup>295</sup> Abzulehnen ist die Ableitung von der Wurzel 'rk: „lang sein“<sup>296</sup>.

Da die Wurzel 'wr: „beleuchten“ in der Literatur Ugarits parallel zur Wurzel ḥwy: „beleben“ begegnet<sup>297</sup> legt dies nahe, daß sie auch die Bedeutungs-

die Konjunktion w, die syntaktisch gleichwertige Satzteile miteinander verbindet, in eine enge Beziehung zueinander gestellt; vgl. Aartun (1978) 72.78f.; Segert (1984) 103.

<sup>292</sup>Imperativ der 2. Sing. fem. bzw. Infinitiv abs. mit jussivischem Sinn; vgl. Segert (1984) 72; Gordon (1965.c) 120f. Vgl. de Moor (1979) 643: „Nikkal-and-Ib of whom I sing, shine upon Yariḥ, and may Yariḥ shine upon you!“; vgl. Watson (1983.b) 260, allerdings mit Bezug auf yrḥ, als Beispiel für strophischen Chiasmus in der ugaritischen Poesie: „Light, may Y. give, may Y. give light to you“. Tropper (1990, 121f.) rechnet hier mit der Möglichkeit eines Grundstamms in kausativer Bedeutung, die wiederzugeben wäre mit „zum Leuchten bringen“; dort Diskussion verschiedener Hypothesen. Vorgeschlagen wird auch die Deutung als Perfektform mit Bezug auf yrḥ: „yrḥ leuchtet / möge leuchten; vgl. Jirku (1962) 79: „es leuchtet Jerach“; van Selms (1954) 43: „yrḥ sheds light“; Gordon (1977) 66: „Yariḥ is bright“; Gibson (1978) 129: „möge yrḥ Licht geben“, der ein Perfekt mit jussivischem Sinn vorschlägt.

<sup>293</sup>Vgl. hebr. יָרֵיחַ ṣr: Gesenius / Buhl (1962) 18; vgl. Gibson (1978) 129: „Nikkal-and-Ib ... light of Yariḥ“; Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 395: „Nikkal-Ibbou ... lumière de Yariḥ“; del Olmo Lete (1981) 460: „Nikkal-Ibbu ... es la luz de Yarḥu“; vgl. Gordon (1937) 33: „light of the moon“ allerdings korrigiert er später (1977, 66) seine Übersetzung: „Yariḥ is bright“.

<sup>294</sup>3. Sing. Impf. m. im D-Stamm mit dem suffigierten Personalpronomen der 2. Sing. m. oder fem. -k, das den Faktitivstamm anzeigt; vgl. Segert (1984) 180. Diese Deutung wurde zum ersten Mal von Goetze (1938, 300) vorgeschlagen.

<sup>295</sup>Vgl. dazu Segert (1984) 63. Eine solche Schlußdoxologie bildet einen gebräuchlichen Zug in den Hymnen der mesopotamischen Literatur; siehe Kap. I.5.4.1.5. Vgl. Goetze (1941) 355: „so let Yarḥ provide thee with light!; Aistleitner (1964) 64; Jirku (1962) 79: „Jerach möge auf dich leuchten“; vgl. del Olmo Lete (1981) 460: „Que Yarḥu te illumine!“. Grammatikalisch möglich ist auch eine Indikativform; so Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 395: „Yariḥ t'illumine“.

<sup>296</sup>3. Sing. Impf. m. im Grundstamm. Diese zum ersten Mal von Virolleaud (1936, 220f.) vorgeschlagene Deutung wurde mehrfach übernommen; vgl. Gordon (1937) 33, allerdings mit Ergänzung des Verbs „leuchten“: „may the moon long (shine)“; vgl. aber ders. (1977) 66: „And may Yariḥ shed light on thee“; vgl. Aistleitner (1939) 56: „zunehmen“, analog zu phönizisch, hebräisch und aramäisch 'rk sowie akkadisch arāku: „lang sein“; vgl. Herrmann (1968) 21: „und der Mond nimmt zu“; vgl. Driver (1956) 126; vgl. Dussaud (1941) 144: „(pour que) Yaréah prolonge (sa vie)“ (als Faktitivform).

<sup>297</sup>KTU 1.10 II 20: ḥwt aḥt w nark. Auch im Alten Testament stehen חַיְהִי ḥyh und יִשְׁרָאֵל 'wr (H-Stamm) im synonymen Parallelismus membrorum; vgl. Psalm 80,19f.: ṭḥayyenu // ḥā'er pānākā: „Erhalte uns am Leben ... laß dein Angesicht leuchten“.

konnotation „beleben, am Leben erhalten“ besitzt. Diese Schlußformulierung erinnert zudem an die in ugaritischen Briefen gebräuchliche Formel: „das Antlitz der Sonne (= des Königs) möge mir / ihm leuchten“ in der Bedeutung „der König möge mir / ihm gnädig sein“<sup>298</sup>.

### 5.3.6 Beschwörung der *ktrt* (Z. 40–59)

*bnt hll b<sup>cl</sup> gml*

Der Gott *hll* wird hier durch das Attribut *b<sup>cl</sup> gml* explizit als „Herrn der Sichel“ charakterisiert<sup>299</sup> und somit als Manifestation des Neumonds herausgestellt. Diese Filiationsangabe der Geburtsgöttinnen als „Töchter des Neumonds“ unterstreicht die enge Beziehung gerade des Neumonds zu Schwangerschaft und Geburt.

*yrdt b<sup>c</sup>rgzm b gbzt*

Das Lexem *<sup>c</sup>rgz*<sup>300</sup>, mit dem die *ktrt* herabsteigen, wird durch einige Belege in hippiatrischen Texten als Heilpflanze (bzw. Droge) herausgestellt, die man einem Pferd gab, das an Verstopfung oder Zurückhalten des Urins litt<sup>301</sup>. Da diese Heilpflanze hier im unmittelbaren Geburtskontext erwähnt ist, ist anzunehmen, daß sie auch die Funktion besitzt, Entbindungen zu erleichtern<sup>302</sup>. Die Deutung von *<sup>c</sup>rgzm* als Heilpflanze wird dadurch bestätigt, daß in einer Beschwörung der *rpum*, der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie, denen heilende Kräfte zugeschrieben wurden, einer der *rpum* als „Gott der *<sup>c</sup>rgzm*-Pflanze charakterisiert wird“<sup>303</sup>.

<sup>298</sup> Vgl. z.B. KTU 2.16,9-10: *pn špš nr by*; vgl. 2.13,17-18: *pn mlk nr bn*. Allerdings begegnet hier nicht die Wurzel *'wr* sondern die synonyme Wurzel *nr*.

<sup>299</sup> Constr.-Verbindung der Nomina *b<sup>cl</sup>*: „Herr“ und *gml*, das in Analogie zum akkadischen *gamlu* mit „Sichel, Krummschwert“ zu übersetzen ist und eine Anspielung auf die sichelförmige Form des Neumondes bildet; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>300</sup> Hier Plural absolutus mit der vorangestellten Präposition *b-*, die als Ortsangabe bzw. zur Angabe eines Mittels oder Werkzeugs dient; vgl. Aartun (1978) 1–5.21.

<sup>301</sup> Die hippiatrischen Texte aus Ugarit befassen sich – im Unterschied zu den akkadischen und hethitischen hippiatrischen Texten – mit der Behandlung kranker Tiere; vgl. Cohen / Sivan (1983) 2. Vgl. KTU 1.85,9–11 // 1.72,12–15: *w k l yḫru w l yṯn ššw [ms]s št qlql w št <sup>c</sup>rgz [yd]k aḫdh w ysq b aph*: „Und wenn ein Pferd keinen Stuhlgang hat oder nicht uriniert, soll man ein *št*-Maß der *qlql*-Pflanze pulverisieren und mischen mit einem *št*-Maß der *<sup>c</sup>rgz*-Pflanze und es dann in seine Nüstern einflößen“; vgl. ebd. 10; Pardee (1985) 25; vgl. KTU 1.72, 6–9. Insgesamt ist der Terminus *<sup>c</sup>rgz(m)* 17 mal in ugaritischen Texten belegt; Belege vgl. Cunchillos / Vita (1995) 1597f.

<sup>302</sup> Vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 396; ähnlich Gibson (1978) 129.

<sup>303</sup> Vgl. KTU 1.20 I 8: *il d<sup>c</sup>rgzm*. Diese Passage könnte so auf eine enge Beziehung der *<sup>c</sup>rgzm*-Pflanze (und evtl. auch der Dichtung KTU 1.24) zur Unterwelt sowie zur Königsdynastie deuten. Dagegen könnte zwar die Nennung dieser Pflanze im profanen Kontext zur Be-

Die Deutung der Pflanzenart ist allerdings in der Forschung umstritten<sup>304</sup>. Vorgeschlagen wird z.B. die Bedeutung „Nüsse“ bzw. Nußbäume, spezifisch Walnuß<sup>305</sup>. Dafür könnte sprechen, daß Walnußöl im Alten Orient als Heilmittel für verschiedene Krankheiten eingesetzt wurde. Auf eine Beziehung von Nüssen zur Geburt deutet weiter, daß diese im jüdischen Brauchtum wie in einigen Passagen der jüdischen Literatur eng mit Schwangerschaft und Geburt verknüpft sind<sup>306</sup>. Allerdings ist hier die etymologische Herleitung von <sup>c</sup>rgz problematisch<sup>307</sup>.

Plausibler ist die Deutung von <sup>c</sup>rgz als eine Wacholderart. So wird <sup>c</sup>rgz in einer Preisliste parallel zu *dprn* angeführt<sup>308</sup>. Analog ermittelte Todd aufgrund seiner Untersuchungen die <sup>c</sup>rgz-Pflanzen als Wacholderart, die dazu dienten, Kontraktionen der Gebärmutter hervorzurufen und dadurch Entbindungen zu fördern<sup>309</sup>. Dies legt nahe, daß <sup>c</sup>rgz ein aus Pflanzen – vermutlich einer Wa-

handlung kranker Pferde sprechen, allerdings waren in Ugarit Pferde speziell dem Königshaus vorbehalten.

<sup>304</sup>Vgl. del Olmo Lete (1981) 461: „que descenden con plantas aromáticas (?)“; vgl. de Moor (1987) 145: „who descend on the jujube-trees“, mit Verweis auf Ri 9,14f., Pal. Arab. <sup>c</sup>arqad sowie u.a. Dalman (1928) 373; Zohary (1982) 154f.; vgl. Aistleitner (1964) 64: „Die sich auf Dattelschäfte herablassenden.“

<sup>305</sup>Vgl. Pardee (1985) 53, der auf die Ähnlichkeit zum hebräischen Nomen נִינְיָן <sup>g</sup>ôz sowie die Vielzahl ähnlicher Termini für „Nuß“ in den Sprachen des Nahen Ostens verweist; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 8. Im Aramäischen des Babylonischen Talmuds begegnet das Wort unter der Form נִינְיָן <sup>a</sup>mgôzâ; auch im Armenischen, Syrischen, Arabischen u.a. ist ein ähnlicher Terminus belegt. Pope, der für die enge Verbindung der Walnuß zur Hochzeit und Fruchtbarkeit v.a. die Nennung des „Nußgartens“ im Hohenlied anführt, deutet die „Walnuß“ als kosmisches Symbol, das den Eingang der Unterwelt symbolisiere; er verweist auf die deutlichen Entsprechungen von Hld 6,11: <sup>a</sup>el-ginnat <sup>g</sup>ôz yâradîf („To the walnut grove I went down“) zu KTU 1.24,42f. sowie darauf, daß das Kidron-Tal bei Jerusalem von den Jerusalemer Arabern heute noch *Wādī al-Jôz*: „Nuß-Tal“ genannt wird; vgl. Pope (1977) 552.574f.579; vgl. Dietrich / Loretz (1986) 118–120; dagegen jedoch Cohen / Sivan (1983) 19–21.

<sup>306</sup>So ist es europäisch-jüdische Sitte, schwangeren Frauen eingemachte Nüsse zu geben. Nüsse wurden u.a. gegen Kolik eingesetzt, analog zu dem Gebrauch der <sup>c</sup>rgz-Pflanzen nach den ugaritischen Belegen (vgl. Maase Tobijah 145). Zudem galt die Nuß als Liebesspeise und Symbol der Vulva, da ihr die Förderung der Fruchtbarkeit zugeschrieben wurde; vgl. Pope (1977) 577f.; vgl. Löw (1967) 48–50. Im Judentum wie auch bei den Griechen und Römern war es Sitte, das Brautpaar mit Hasel- oder Walnüssen zu bewerfen. Einige Passagen in der Literatur des Judentums vergleichen auch die Braut bzw. das Kind im Mutterleib mit einer Nuß (Braut: Abudr. 116<sup>a</sup>; Kind: Nidda 31<sup>a</sup>); ebd. 56f.

<sup>307</sup>So wird weder die Mutation der Laryngale ' - <sup>c</sup> noch das darauf folgende Phonem *r* hinreichend erklärt.

<sup>308</sup>Vgl. KTU 4.158,20–22: *dprn aḥd b tql ḥmšm* <sup>c</sup>rgz *b ḥmšt*: „ein (einziger) *dprn* für einen Schekel, fünfzig <sup>c</sup>rgz für fünf Schekel“ (allerdings ist hier die *dprn*-Pflanze zehnmal so teuer wie die <sup>c</sup>rgz-Pflanze). Vgl. akkadisch *du* / *aprānu*: CAD 4, 189f.: „type of juniper-tree“; AHw I, 162: „Wacholder“; vgl. Cohen / Sivan (1983) 19f.; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 89: „substancia aromática y medicinal (bayas de enebro(?)“.

<sup>309</sup>Dieser beschäftigte sich mit möglichen Entsprechungen zwischen Symptomen und Heilmitteln in den ugaritischen hippiatrischen Texten und stellte auf der Basis der Belege für diesen

holderart – gewonnenes Heilmittel bezeichnet, das in der Gesellschaft Ugarits als medizinisches wie magisch-rituelles Mittel eingesetzt wurde, und zwar sowohl zur Behandlung kranker Pferde wie auch zur Erleichterung von Entbindungen. Dafür könnte weiter sprechen, daß Wacholderöl im sumerischen Mythos „Enki und Ninḫursanga“ mehrmals in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Geburtsvorgang genannt wird<sup>310</sup>.

Abzulehnen ist daher die Deutung, daß die *krt* zu den *rgzm*, d.h. zu einem Garten, in dem *rgzm*-Bäume wachsen, herabsteigen<sup>311</sup>. Die Analogien in den mesopotamischen wie hethitischen Geburtsbeschwörungen und -ritualen lassen vielmehr darauf schließen, daß die Geburtsgöttinnen mit einem aus *rgzm*-Pflanzen gewonnenen Heilmittel zu der gebärenden Frau herabsteigen, um dieser bei der Geburt behilflich zu sein<sup>312</sup>.

Die Deutung der folgenden Verbindung *b-gbzt* ist ebenfalls umstritten. Der Kontext legt nahe, daß *gbzt* – parallel zu *rgzm* – eine weitere Heilpflanze bezeichnet, die dazu diente, den Geburtsvorgang zu erleichtern<sup>313</sup>. Am plausibelsten ist die Zerlegung von *gbzt* in die Bestandteile *gb* und *zt*: „Olive(nbaum)“ (bzw. „Olivenöl“) <sup>314</sup>. So lassen auch weitere ugaritische Dokumente eine recht große Bedeutung von Oliven, u.a. als Heilmittel, in der Gesellschaft Ugarits vermuten<sup>315</sup>. Zudem sind in den etwa zeitgleichen hethitischen Geburtsritua-

---

Terminus in der ugaritischen Literatur fest: „*rgz* must refer to a commercially useful tree or plant (somewhat similar to the *dprn* 'juniper tree'), whose resin was used as a drug both in order to facilitate childbirth and to cure the ailments of sick horses. ... Juniper oil is carminative and antiseptic and has been used in flatulence and colic. During excretion, it irritates the genito-urinary track and may cause contraction of the uterus. It has been used as a diuretic, but it should not be employed during pregnancy or in the presence of renal disease“: R.G. Todd (ed.), Martindale's Extra Pharmacopoeia, London 1967; zit. n. Cohen / Sivan (1983) 4.

<sup>310</sup> So wird die Entbindung der Göttin Ninkurra beschrieben, Z. 124–127: „neun Tage nur (waren) ihre neun Monate, es [waren] die ‚Monate d[er] Weiblichkeit; Wie Wacholderöl, wie Wacholderöl, [wie] ‚Öl [des] Überflusses[es]‘ (so glatt) [gebar] Ninkurra (wie) Wacholderöl, wie Wacholderöl, wie ‚Öl des Überflusses‘ (so glatt) die Uttu“; zit. n. Römer (1993) 375; analog wird die Entbindung der Göttinnen Ninḫursanga und Ninnissa geschildert; vgl. Z. 85–88, 105–108, 25–28; vgl. ebd. 373.374.376.

<sup>311</sup> Vgl. Dietrich / Loretz (1986) 119; Pope (1977) 577: „Who go down to the walnut (grove)“.

<sup>312</sup> Vgl. v.a. die mesopotamische Geburtsbeschwörung vom Mondgott und der Kuh, wo die zwei Geburtshelfergöttinnen mit geburtsspezifischen Heilmitteln zur gebärenden Frau herabsteigen; siehe Kap. I.4.1.1. Gegen diese Deutung spricht auch die Präposition *b*, die – neben ihrer instrumentellen Bedeutung – zwar lokativ den Ort, nicht jedoch des Ziel einer Bewegung angibt (hier wäre eher *em* zu erwarten); vgl. Aartun (1978) 1–5.

<sup>313</sup> Das Zeichen vor *bgbzt* ist aufgrund der Satzstruktur eher als Trennungskeil statt als *g* zu deuten (siehe Kap. I.5.2.1); damit werden parallel nebeneinander zwei Pflanzenarten – jeweils eingeleitet durch die Präposition *b* – angeführt, mit denen die *krt*-Göttinnen herabsteigen (Z. 42f.): *yrdt b rgzm // b gbzt*.

<sup>314</sup> Vgl. Segert (1984) 185; vgl. hebr. זית *zayit*: „edler Ölbaum; coll. die Oliven; d. ausgepreßte Öl“; Gesenius / Buhl (1962) 197; vgl. arab. زيت *zayt*: „[Oliven-]Öl“: Wehr (1977) 352.

<sup>315</sup> Das Lexem *zt* begegnet in den Mythen KTU 1.5 II 5; 1.22 I 15; in KTU 1.114,31 be-

len häufig die Pflanzen Zedern, Oliven und Tamarisken genannt<sup>316</sup>, was darauf schließen läßt, daß Oliven in den Gesellschaften des Alten Orients eine wichtige Funktion im Geburtskontext besaßen.

Für die Verbindung *gb* sind mehrere Deutungen möglich<sup>317</sup>, so z.B. eine Verbindung zum akkadischen Terminus *gabbu*: „Gesamtheit, alles, das Ganze“<sup>318</sup>, oder zum akkadischen *gabû*: „alum“, das häufig im medizinischen Kontext als Droge belegt ist<sup>319</sup>; weiter die Ableitung von einer Wurzel *gb' / w / y* bzw. *gbb*: „versammeln“<sup>320</sup>. Daneben könnte *gb* auch die Bedeutung „Trinkgefäß, Krug, Schale“ besitzen<sup>321</sup>, was für die Verbindung *b gb zt* die Überset-

gegnet die Verbindung *dm zt* als Bestandteil eines Heilmittels gegen übermäßige Trunkenheit. Eine große Bedeutung von Oliven in der ugaritischen Gesellschaft ist auch daraus zu erschließen, daß *zt* in zahlreichen Verwaltungsdokumenten genannt ist: KTU 4.91,14; 4.143,2; 4.164,3; 4.386,13; 4.399,7; 4.764,6,7(*zt bn gb*).

<sup>316</sup>Vgl. z.B. KUB IX 22,8 (und Duplikate: ABot 17; KUB VII 39; KBo XVII 64, 464 / w; Bo 4879); KBo XVII 65,11-12. Rev. 33-34; vgl. Beckmann (1978) 12.16.18.

<sup>317</sup>Die weiteren Belege für *gb* geben keine sicheren Hinweise auf seine Bedeutung; vgl. KTU 1.1 V 13; KTU 1.43,1f.; 1.114; 1.175,13.17. Vgl. de Moor (1987) 145: „on top of the olives“. Das Lexem *gb* begegnet auch im o.g. Ritual KTU 1.43,1f., wo es gewöhnlich als „Podest“ gedeutet wird; vgl. Dietrich / Lorez (1992) 41.47f.; Xella (1981) 88; gegen Tarragon (1989) 161f.: „cavité“. Dies legt eine Wurzel *gbh*: „hoch sein“ nahe; vgl. hebr. גָּבַח *gābah*: „hoch werden, wachsen“; גָּבַח *gōbah*: „Höhe“: Gesenius / Buhl (1962) 125; vgl. aram. *gbh1*: „to be high“; *gbh2*: „height“: DNWSI I, 208; vgl. akkad. *gab'u*: „Höhe“: CAD 5, 6. Allerdings besitzt *gb* i.d.R. die Bedeutung „Rücken“ (v.a. von Tieren oder Menschen); vgl. Segert (1984) 182: *gb*: „back“; vgl. hebr. גָּב *gab* „Rücken“: Gesenius / Buhl (1962) 124; aram. *gb3*: „back“; zudem: *gb1*: „side“: DNWSI I, 207; vgl. akkad. *gabbu2*: „part of the human or any animal body“. Zudem ist eher anzunehmen, daß die *ktrt* mit best. Heilpflanzen anstatt auf diesen herabsteigen; s.o. Etymologisch problematisch ist die Deutung Caquot / Sznycer / Herdners (1974, 396) von *gbzt-dm* als blutstillendes Mittel, das bei Geburten eingesetzt wird, mit Verweis auf die arabische Verwurzel *غَبَزت* *gbzt*: „schneiden“, da diese keine genaue etymologische Entsprechung bildet. Aufgrund des Charakters der Passage abzulehnen ist die Übersetzung von Pope (1977) 577: „With violent voice weep for the Unfortunate“ (g: „Stimme“), da die Passage auf den Geburtskontext zu beziehen (vgl. v.a. Z. 5–15) und nicht als „Begräbnisliturgie“ zu deuten ist. Abzulehnen ist auch die Übersetzung von del Olmo Lete (1981) 461: „con zumo(?) de olivo pujante(?)“, da seine Lesung *b zb zt dm* nicht haltbar ist; siehe Kap. I.5.2.1.

<sup>318</sup>In dieser Bedeutung ist *gabbu* seit der mittelbabylonischen bzw. mittellassyrischen Zeit belegt, auch mehrmals in akkadischen Dokumenten aus Ugarit; vgl. RS 15.138+,16: *qādu gab-bi mimmušu*: „mit allem, was ihm gehört“; vgl. RS 15.85,16; RS 16.141,10: *gāb-bi mimmušu*; 16.153,5: *ga-ab-bi mimme šumšišu*; 15.109+,18; vgl. CAD 5, 4f.: *gabbu*: „entirety, all every, any“; AHw I, 272.

<sup>319</sup>Dieses Mittel wurde sowohl in Bier getrunken (vgl. z.B. AMT 76, 1,23) wie auch zum Einreiben in Öl verwendet (vgl. z.B. KAR 202 I,7; 157,9; 191 IV 12); weitere Belege vgl. CAD 5, 7; vgl. AHw I, 273.

<sup>320</sup>Diese Wurzel bzw. davon abgeleitete Nomina sind z.B. im Aramäischen, Arabischen und Kanaanäischen belegt; vgl. Cohen (1976) 93f.: „rassembler, réunir, coaguler“, „mélanger, pétrir“. Dies würde als Übersetzung nahelegen: „mit einer Mischung aus Oliven(öl)“.

<sup>321</sup>Darauf deutet ein Beleg in einer medizinischen Anweisung; vgl. KTU 1.175,13: *w yšt bgbh*, 17: *[]št b gbh bilt*. Bordreuil / Caquot (1979, 296f.) übersetzen hier: „il boit dans son vase“, mit Verweis auf aram. *gûb* und KTU 1.114,5; ähnlich Pardee (1988) 35f.: „coupe“ (in KTU

zung: „mit einem Krug von Olivenöl“ nahelegen würde<sup>322</sup>. Die Parallelstellung zu <sup>c</sup>*rgzm* kennzeichnet *gbzt* ebenfalls als Heilpflanzen, die in der altorientalischen Medizin verwendet wurden, um den Geburtsvorgang zu erleichtern, entweder als eine bestimmte Olivenart oder (in Entsprechung zur mesopotamischen Geburtsbeschwörung) als „Krug mit Olivenöl“.

### *dm / dt . llay*

Die folgenden Buchstaben wurden häufig *dm* gelesen, aber auf verschiedene Weise gedeutet<sup>323</sup>. Vorzuziehen ist aber die Lesung *dt* mit anschließendem Trennungskeil<sup>324</sup> und die Deutung als Relativpartikel mit Bezug auf die Geburtsgöttinnen *ktrt*, die das folgende Lexem *llay* einleitet: „die herabsteigen mit <sup>c</sup>*rgzm*-Pflanzen [und] mit *gbzt*-Pflanzen, die [sind] ...“<sup>325</sup>.

Da die Form *llay* außerhalb dieser Passage in der Literatur Ugarits nicht belegt ist, ist ihre Deutung umstritten. Vorgeschlagen wird die Übersetzung „Nacht“, analog zum hebräischen Nomen *layil*; *laylāh*<sup>326</sup>, die in den Ritualtexten aus Ugarit unter der Form *ll* häufig belegt ist<sup>327</sup>. Plausibler ist die Zerle-

1.114,5); allerdings ist durch die aramäischen Belege lediglich die Bedeutung „Brunnen, Zisterne“ gesichert; vgl. DNWSI 1, 207: *gb2*: „well, cistern; water reservoir“.

<sup>322</sup>Für diese Deutung spricht die direkte Parallele in der populären mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes, da hier die beiden Göttinnen mit „Wehenwasser“ sowie mit „Öl aus dem Krug“ (*šaman pūri*) zu der gebärenden Frau hinabsteigen; vgl. KAR 196 (= BAM 248), 25f.; vgl. Farber (1987.a) 274–277; Lambert (1969) 31,59–61. Diese Geburtsbeschwörung war auch in Ugarit bekannt und die z.T. deutlichen strukturellen Entsprechungen zu KTU 1.24 lassen ihren Einfluß auf die Komposition von KTU 1.24 vermuten; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>323</sup>Vgl. del Olmo Lete (1983) 58f.: „zumo exprimido de un olivo / oliva cargado y pujante“; vgl. ders. (1981) 461, mit Verweis auf die medizinische Anweisung KTU 1.114,31, wo *dm* <sup>c</sup>*sm* gebraucht wird in der Bedeutung „(Oliven-)Öl“ und „Wein“: vgl. ders. / Sanmartín (1996) 132. „1. sangre; 2. jugo zumo“; „oliva de zumo (jugosa)“; seine Deutung als „starker Saft“ (Extrakt) ist jedoch nicht haltbar, da statt *zb* (Saft) von *gb* auszugehen ist; s.o. Abzulehnen aufgrund des Kontextes ist die Ableitung von einer Wurzel *dm(m)* bzw. *dmy* oder *dm<sup>c</sup>*: „Tränen vergießen, weinen“; so Aistleitner (1965) 79, der hier *tdm<sup>c</sup>* liest: „Sie beweinten Llay“, mit Verweis auf das Nomen *dm<sup>c</sup>*: „Träne“ sowie auf hebr. *dāma<sup>c</sup>*, aram. *ܕܡܐ* *d<sup>c</sup>ma<sup>c</sup>*, arab. *دَمْع* *dama<sup>a</sup>*: „Tränen vergießen“ und auf akkad. *dāmtu*: „Träne“; vgl. Pope (1977) 577: „With Violent voice weep for the Unfortunate“. Der Kontext könnte auf das Nomen *dm*: „Blut“ deuten, das ein konstitutives Element des Geburtsvorgangs bildete (s.o. Z. 9).

<sup>324</sup>Dies legt die genaue Betrachtung einiger Detailaufnahmen nahe; siehe Kap. I.5.2.1.

<sup>325</sup>So deutet die Form *dt* auf ein feminines Bezugsobjekt, evtl. im Plural; grammatikalisch möglich ist zwar auch der Bezug auf die unmittelbar davor genannten *gb-zt*-Pflanzen; hier wäre auch die Länge der beiden Cola in etwa gleich; allerdings wäre hier statt des Gebrauchs der Relativpartikel *dt* eher eine gewöhnliche Constr.-Verbindung zu erwarten.

<sup>326</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 385; vgl. altaram. *l<sup>y</sup>l'*; vgl. akk. *līlātu*: „Abend, Nacht“: AHw I, 552; vgl. z.B. Herdner (1978) 30.44; Blau / Greenfield (1970) 15; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 245.

<sup>327</sup>Vgl. KTU 1.39,12; 1.49,9; 1.50,7; 1.90,6; 1.106,27; 1.132,17.25; 1.165,1; RIH 77 / 4; vgl. Dietrich / Loretz (1980) 403; Xella (1981.b) 330; gegen Bordreuil / Caquot (1979) 301;

gung der Form *llay* in die Präposition bzw. Beteuerungspartikel *l* und die Verbindung *lay* als Ableitung von einer Wurzel *l'y* (*l'w*): „stark, siegreich sein“<sup>328</sup>. Diese Ableitung entspricht semantisch der Bezeichnung der *ktṛt*, deren Name auf eine Wurzel mit der analogen Bedeutung: „gelingen, tauglich sein“ zurückgeht und sie als glückbringende und helfende Gottheiten charakterisiert<sup>329</sup>. Da die Präposition *l* häufig final, zur Angabe des Zieles einer Handlung, gebraucht wird<sup>330</sup>, legt sich die Deutung der Form *llay* als Verbindung dieser Präposition mit einem aus der Wurzel *l'w* abgeleiteten Nominalform, z.B. einem substantivierten Infinitiv, mit dem abschließenden *-y* als Pleneschreibung für den Genetiv nahe<sup>331</sup>: „für das Siegreichsein“ im Sinn von „für das Gelingen der Geburt“<sup>332</sup>.

### *c<sup>m</sup> lẓpn il dpid*

Tarragon (1980) 24f. Das *-y* am Wortende könnte dabei als enklitische Verstärkungspartikel *-y* gedeutet werden, die häufig zur Hervorhebung von Nomina gebraucht wird; vgl. Aartun (1974) 44–47; problematisch ist aber das dazwischen stehende *-a-*. Del Olmo Lete zerlegt die Form *llay* in *ll*: „Nacht“ und die Partikel *-ay*: „jede“: „que descien den ... cada noche“, wobei er auf die große Bedeutung der Nacht im Kult Ugarits und zudem auf die enge Verbindung der *ktṛt* zur Nacht als „Töchter des Neumondes“ verweist; vgl. ders. (1981) 461.512; ders. (1983) 59; (1984) 149. Gegen seine Deutung, daß die *ktṛt* jede Nacht zum Wohnsitz des Gottes *il* herabsteigen, um aus der Begegnung mit diesem „Gott der Fruchtbarkeit“ ihre Effektivität zu stärken, spricht aber der Charakter der Passage als Beschwörung der *ktṛt*, die zu der aktuell gebärenden Frau herabsteigen sollen; sie will nicht schildern, wie diese Göttinnen sich allgemein („jede Nacht“) verhalten; siehe Kap. I.5.5.2. Im geg. Kontext wenig sinnvoll ist auch die Übersetzung „die ganze Nacht“; vgl. Ginsberg (1939) 324f.: „she (I) shed(?) tears(?) all night long unto the Kindly One“. Keine Belege gibt es für die Deutung de Moors (1987) 145: „those (involved in) any work whatsoever there is with the Benevolent“, das er paraphrasiert: „any work whatsoever the Benevolent designs“.

<sup>328</sup>Vgl. del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 240: „1. prevalecer, vencer, superar en fuerza“; Segert (1984) 197: *l'-w* „to be strong, victorious“. Von dieser Wurzel ist z.B. das Epitheton *aliyn*: „der sehr Mächtige / Siegreiche“ abgeleitet, das in der Literatur Ugarits häufig als Attribut des Gottes *b<sup>c</sup>l* begegnet; vgl. ebd. 179; allerdings ist die Form *lay* in der Literatur Ugarits sonst nicht belegt. Vgl. auch die akkadische Wurzel *le'û(m)* / *leā'um*: „vermögen, können; überwinden“, von der das häufig von Göttern gebrauchte Adjektiv *lē'û(m)* / *lā'ium*: „tüchtig, fähig“ abgeleitet ist: AHw I, 547f.

<sup>329</sup>Vgl. hebr. כָּשָׁר *kšr* – *qal*: „gelingen; förderlich, angemessen sein“; *Hiph.*: „tauglich machen, gelingen“; vgl. כּוֹשֵׁרָה *kôšārāh*, Pl. כּוֹשֵׁרוֹת *kôšārôt*: „Glück, Gedeihen“: Gesenius / Buhl (1962) 367.339.

<sup>330</sup>Vgl. Aartun (1978) 46f.; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 234–237.

<sup>331</sup>Tropper (1994.a, 474f.) führt mehrere Beispiele dafür an, daß das Phonem *-y* als mater lectionis für einen auslautenden Langvokal *ī* fungieren kann; so in Präpositionen oder auch in Nominalformen

<sup>332</sup>Weiter könnte die Form *lay* als aktives Partizip m. im Genetiv gedeutet werden; vgl. Segert (1984) 65.74, der aber auch die Form *liy* nennt. Caquot / Szyner / Herdner (1974, 396) legen ebenfalls die Verbwurzel *l'y*: „stark sein“ zugrunde, nehmen aber ein Nomen *la*: „Kraft“ an, verbunden mit dem suffigierten Personalpronomen der ersten Sing. *-y*: „Oui, ma force (est) en El ...“; dies ist im geg. Kontext jedoch weniger plausibel.

Die Partikel <sup>c</sup>m: „mit“<sup>333</sup> verbindet die Geburtsgöttinnen mit dem Gott *il*, dem obersten Gott des ugaritischen Pantheons: „Ich will besingen die Göttinnen *krt* ... (zusammen) mit dem Gütigen, *il* dem Barmherzigen“<sup>334</sup>. Da aus weiteren literarischen Zeugnissen Ugarits hervorgeht, daß der oberste Gott *il* in einem engen Zusammenhang mit der Zeugung und Geburt von Nachkommen gesehen wurde<sup>335</sup>, legt sich nahe, daß er im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes gemeinsam mit den Geburtsgöttinnen *krt* angerufen wurde<sup>336</sup>.

Der Gott *il* wird hier charakterisiert als *lʒpn il dpid*. Das Prädikat *lʒpn*, als Variante von *lʒpn*: „der Gütige“<sup>337</sup>, bildet ein gebräuchliches Epitheton des Gottes *il* in der Literatur Ugarits, häufig wie hier in der Verbindung mit *ild-pid*<sup>338</sup>. Das Genetivattribut *dpid*, bestehend aus der Relativpartikel *d* und dem Nomen *pid*: „Herz, Barmherzigkeit“<sup>339</sup> stellt *il* nochmals als barmherzigen, mitleidigen Gott heraus<sup>340</sup>.

<sup>333</sup> Diese Partikel dient i.d.R. zur Angabe der Gesellschaft, Gemeinschaft bzw. Begleitung; vgl. Aartun (1978) 56.

<sup>334</sup> Damit ist der Ausdruck ebenfalls von der Jussivform *ašr* (Z. 40) abhängig. Grammatikalisch möglich ist zwar auch, den durch <sup>c</sup>m verbundenen Gott *il* auch auf die Verbform *yrdt* zu beziehen: „... die Göttinnen *krt* ... die herabsteigen ... mit ... dem Gütigen, *il* dem Barmherzigen“, dies ist jedoch unwahrscheinlich, da in den bekannten mesopotamischen Geburtsbeschwörungen allein Geburtshelfergöttinnen vom Himmel herabsteigen, um bei der Geburt Beistand zu leisten; zudem gibt es keine Belege in der Literatur Ugarits, daß der Gott *il* (gemeinsam mit den *krt*) vom Himmel herabsteigt. Wenig überzeugend ist auch die Deutung, daß die Geburtsgöttinnen *krt* zum Gott *il* hinabsteigen, so z.B. del Olmo Lete (1981) 64; (1983) 58f. (s.o.), da diese ja zu der gebärenden Frau herabsteigen sollen, um dieser zu einer glücklichen Geburt zu helfen.

<sup>335</sup> Vgl. z.B. den Segen des *il* bei der Hochzeit *krt*s: KTU 1.15 II 17 – 1.15 III 16; vgl. KTU 1.23.

<sup>336</sup> Die Anrufung des obersten Gottes könnte darauf deuten, daß die Geburt mit schweren Komplikationen verbunden war. So ist aus einer Passage des *krt*-Epos zu erschließen, daß *il* für die Lebenserhaltung in besonders schweren Fällen zuständig war; vgl. KTU 1.16 V – VI 14.

<sup>337</sup> Die Schreibung von *z* anstelle von *t* bildet eine orthographische Besonderheit dieses Textes; siehe Kap. I.5.1.2.3. Das Lexem steht in Analogie zum arab. Terminus لطيف *laṭīf*: „liebenswert, freundlich, gütig“: Wehr (1977) 773.

<sup>338</sup> Vgl. KTU 1.15 II 13; 1.16 IV 9; 1.18 I 15; 1.1 III 21f.; 1.1 IV 13.18.58; 1.5 VI 11; 1.6 I 49; 1.6 III 4.10.14. Die Verbindung *lʒpn il dpid* bildet somit eine festgefügte Formel zur Beschreibung des Gottes *il*. Abzulehnen ist daher die grammatikalisch ebenfalls mögliche Deutung von *il* als Gattungsbezeichnung „Gott“; so z.B. Gordon (1937) 33: „*lʒpn*, the god of mercy“; ähnlich Gibson (1978) 129.

<sup>339</sup> Vgl. Segert (1984) 116; ebd. 197: „heart, compassion“; vgl. arabisch فؤاد *fuʾād*: „Herz“; Wehr (1977) 619. Auffällig ist, daß die Relativpartikel hier *d* lautet, während sie in Z. 4 und Z. 38 *d* geschrieben ist.

<sup>340</sup> Vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 396: „El, le Miséricordieux au grand coeur“; ähnlich Jirku (1962) 79; Herrmann (1968) 23; del Olmo Lete (1981) 461.



*sprhn // mnthn*

Das Nomen *spr* mit der Grundbedeutung „Zahl, Anzahl“ bzw. „Aufzählung“<sup>341</sup> begegnet in den ugaritischen Ritualtexten zudem als kultischer Terminus technicus in der Bedeutung „Liste, Anweisung, Vorschrift“ bzw. „Rezitation“<sup>342</sup>. Da *sprhn* hier die Anrufung der Namen der einzelnen *krt*-Göttinnen einleitet, legt sich die Übersetzung nahe: „ihre Anrufung / Rezitation“<sup>343</sup>. Das parallelstehende Nomen *mnt* bedeutet hier entsprechend: „Rezitation einer Beschwörung, Beschwörungsformel“<sup>344</sup>. Diese Kennzeichnung der folgenden Zeilen als „Rezitation“ und „Beschwörung(sformel)“<sup>345</sup> leitet die nun folgende Anrufung der Eigennamen der sieben *krt*-Göttinnen im Sinne ihrer Beschwörung ein.

*tlḫh; mlgh; yttq; bq<sup>c</sup>t; tq<sup>c</sup>t; prbh; dmqt*

Nun folgen paarweise angeordnet die Namen der sieben *krt*-Göttinnen<sup>346</sup>. Der Name der ersten Göttin *tlḫh* bildet eine deutliche Entsprechung zum hebräischen Terminus *šillūḫîm*, der im Alten Testament die Mitgift der Frau von

<sup>341</sup>Hier verbunden mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Pl. fem.; vgl. Segert (1984) 195; vgl. z.B. KTU 4.338,1.

<sup>342</sup>So z.B. als Einleitung zu KTU 1.85, das sich mit der Behandlung kranker Pferde befaßt: 1.85,1: *spr . n<sup>c</sup>m . ššwm*: „Document de thérapeutique pour chevaux“: übs. n. Pardee (1985) 25; vgl. KTU 1.161,1: *spr dbḫ zlm*: „Ritualanweisung für das Opfer(mahl) der Schatten (verstorbenen Ahnen)“; vgl. KTU 1.127,9: *dbḫ k sprt*: „Rezitation“; vgl. Segert (1984) 195; siehe Kap. I.2.3.7; weiter bezeichnet *sprt* kanonische Listen, die bei der Vogelschau angewendet werden müssen; vgl. Tarragon (1980) 58.

<sup>343</sup>Vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 396: „la recette (des Kotharöt)“; vgl. Gibson (1978) 129: „their incantation“.

<sup>344</sup>Wie *sprhn* verbunden mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Pl. fem.; vgl. akkad. *minūtu*: „Rezitation einer Beschwörung, Beschwörungsformel“: AHw II, 657; CAD X 2, 98f. Für diese Deutung spricht v.a. die Stellung von *spr* und *mnt* in einem synonymen Parallelismus membrorum, der für beide Termini eine analoge Bedeutung nahelegt; vgl. KTU 1.100,4.70f.; siehe Kap. I.3.1.2.1; gegen Young (1977) 299: „to love / desire“; Tsevat (1979) 760: „ihr sehnlichster Wunsch“ (zu KTU 1.100), in Analogie zum akk. *menû*; vgl. de Moor (1979) 649.

<sup>345</sup>Da die gesamte Passage den Charakter einer Anrufung der Geburtsgöttinnen besitzt, ist diese Deutung der häufig vertretenen Wiedergabe von *spr* mit „Liste“ und *mnt* mit „Aufzählung“ (als Ableitung von einer Wurzel *mny*: „zählen“) vorzuziehen; so Aistleitner (1964) 64; Herrmann (1968) 23; de Moor (1987) 145; del Olmo Lete (1981) 461; Gordon (1937) 33.

<sup>346</sup>Analog treten die akkadischen *šassurātu*, das mesopotamische Äquivalent der *krt*, als Gruppe von sieben Göttinnen auf; gegen Watson (1993.b) 47–59: nur sechs Göttinnen (ohne *yttq<sup>c</sup>t*); van Selms (1954) 35: nur 4 Göttinnen, *tlḫh* und *mlgh* als vorangestellte Charakterisierung der *krt* als „Brautgabe“ (analog zu hebr. *šillūḫîm* und akkad. *mulugu*). Gegen die von del Olmo Lete und CAT vorgeschlagene Trennung *tlḫhw mlghy* spricht, daß diese abschließende Anrufung bewußt so konzipiert ist, daß die jeweils paarweise angeordneten Eigennamen sich reimen, was den Charakter als Beschwörungsformel unterstreicht; siehe Kap. I.4.1.6.

ihrem Vater anlässlich ihrer Eheschließung bezeichnet<sup>347</sup>; weiter könnte er in Beziehung stehen zum akkadischen *šalāhu*: „ausreißen“<sup>348</sup> und damit eine Anspielung auf das „Herausreißen“ des Säuglings aus dem Mutterschoß bilden.

Der Name *mlgh* steht in Analogie zum akkadischen Terminus *mulugu*: „das Vermögen, das die Braut von ihrem Vaterhaus in die Ehe mitbringt“, „Hochzeitsgeschenk“<sup>349</sup>. Die Namen der ersten beiden Göttinnen *tlhh* und *mlgh* beziehen sich somit auf den Vorgang der Eheschließung.

Auf den unmittelbaren Geburtskontext bezogen sind die folgenden Namen, die von Verbwurzeln abgeleitete fem. Partizipialformen bilden; so der Name *ytqt* von einer Wurzel *ttq* mit prothetischem *y*-<sup>350</sup>. Da diese Wurzel vermutlich die Bedeutung „abspalten, abtrennen“ besitzt<sup>351</sup>, charakterisiert ihr Name die *ktrt*-Göttin als die, „die (die Nabelschnur) durchschneidet“ und illustriert so ihren unmittelbaren Bezug zum Geburtskontext. Vorgeschlagen wird auch die Bedeutung: „sein Vertrauen setzen, vertrauen, sich verlassen“<sup>352</sup>, was die Göttin, analog zu ihrer Bezeichnung als *ktrt*, als helfende und glückbringende Gottheit kennzeichnen würde.

Der von einer Wurzel *bq<sup>c</sup>*: „spalten“ abgeleitete Name *bq<sup>c</sup>t*<sup>353</sup> der nächsten Göttin stellt diese vor als die, „die (den Mutterschoß) spaltet“ und zeigt so ihre zentrale Funktion im Geburtskontext.

Der von der Wurzel *tq<sup>c</sup>*: „in die / mit der Hand schlagen“ abgeleitete Name *tq<sup>c</sup>t*<sup>354</sup> charakterisiert die folgende Göttin als die, „die in die Hände klatscht“. Er könnte eine Anspielung bilden auf die Freude bei der Geburt des (männ-

<sup>347</sup> Hier grammatikalisch als Nomen mit dem Pronominalsuffix der 3. Sg. m. / fem. Der Terminus *שְׁלִיחַת שְׁלִיחַת* *šillāhīm*, ist abgeleitet von der Wurzel *שָׁלַח* *šālāh*: „schicken“; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 830: „Entlassung einer Tochter, daher: Mitgift“; vgl. 1 Kön 9,16; Mi 1,14; vgl. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 397; Gordon (1977) 66; Gibson (1978) 129; Jirku (1962) 79; de Moor (1970) 200.

<sup>348</sup> Vgl. AHW III, 1142: *šalāhu(m)* I: „ausreißen“; vgl. CAD 17 I, 193f.; vgl. arab. *شَلَح* *šalāḥa*: „ablegen, ausziehen“: Wehr (1977) 440.

<sup>349</sup> Vgl. AHW II, 671; CAD X 2, 193f.; „a transfer of paternal assets to the daughter on the occasion of her marriage“; vgl. hebr. *מַעֲלֹג* *mælôg*: „die Gabe eines Vaters an seine Tochter“, d.h. der Besitz, den die Frau mit in die Ehe bringt und von dem der Ehemann die Nutznießung hat; vgl. Mishnah yebamot 7,1; vgl. Gordon (1937) 30; Caquot / Szyner / Herdner (1974) 397.

<sup>350</sup> Das einleitende *y*-, das mehrere Male in Personennamen begegnet, ist vermutlich als Vokativpartikel *y*: „O!“ zu deuten; vgl. Aartun (1974) 37; Segert (1984) 187; vgl. arabisch *يا* *yā*.

<sup>351</sup> Vgl. akkad. *šatāqu* I: „abspalten“: AHW III, 1200; vgl. aram. *סָתַק* / *סָדַק* *sdq* / *stq*: „abtrennen, -spalten“: DNWSI II, 778: *sdq*; vgl. de Moor (1970) 200.

<sup>352</sup> Vgl. Caquot / Szyner / Herdner (1974) 397; in Analogie zum arabischen *وَقَعَ* *waṭaqa* bzw. *وَقِيق* *waṭīqa*: „sein Vertrauen setzen, vertrauen, sich verlassen; einen Vertrag schließen“: Wehr (1977) 930: *waṭaqa*. Allerdings muß hier ein infigiertes *-t*- angenommen werden.

<sup>353</sup> Vgl. hebr. *בָּקַע* *bāqa<sup>c</sup>*: „spalten“: Gesenius / Buhl (1962) 111; vgl. Watson (1977) 283; del Olmo Lete / Sanmartín (1996) 114. Diese etymologische Herleitung widerlegt die Trennung Gordons: *<sup>c</sup>m hbq<sup>c</sup>t*.

<sup>354</sup> Vgl. hebr. *תָּקַע* *tāqa<sup>c</sup>*: „schlagen, m. *כָּפַח* *kap* in die Hand u. mit der Hand: a) als Zeichen

lichen) Nachkommens oder aber die Göttin kennzeichnen als die, „die (dem Neugeborenen) den Handschlag gibt“ und damit als Schicksalsgöttin, die dem Neugeborenen ein günstiges Geschick zuteilt<sup>355</sup>.

Der Name der Göttin *prbḫt* ist etymologisch nicht eindeutig herzuleiten. Die Endung *ḫt* deutet auf hurritischen Ursprung<sup>356</sup>; allerdings gibt es für die Verbindung *prb* keine sinnvolle Ableitung. Die ersten beiden Buchstaben könnten evtl. auch als semitisches Nomen *pr*: „Frucht“ gedeutet werden<sup>357</sup>; der weitere Bestandteil des Namens ist hier jedoch nicht sinnvoll etymologisch herzuleiten.

Die letzte Göttin, die näher gekennzeichnet ist als *ṣgṛt kṛrt*: „die jüngste der *kṛrt*“<sup>358</sup>, trägt den Namen *dmqt*: „die Gute, Gütige“; dieses Verbalsubstantiv entspricht der Semantik der Bezeichnung der Göttinnen als *kṛrt*<sup>359</sup>. Weiter könnte dieser Name ebenfalls auf die Funktion der *kṛrt* als Schicksalsgöttinnen anspielen, dem Neugeborenen ein günstiges Geschick zuzuteilen.

Da die Namen alle etymologisch aus dem Kontext der Eheschließung und Geburt abzuleiten sind, machen sie den engen Bezug der Göttinnen zu diesem Bereich deutlich.

---

der Freude - ...c) durch einen Handschlag sich verbürgen“: Gesenius / Buhl (1962) 838; vgl. Caquot / Sznycer / Herdner (1974) 397; vgl. de Moor (1970) 200.

<sup>355</sup> So galten die hurritischen und hethitischen Äquivalente der *kṛrt*, die Ḫudena-Ḫudellura bzw. Gulšes, ebenfalls als Schicksalsgöttinnen, die das Geschick des Neugeborenen bestimmten. Zu den Ḫudena-Ḫudellura vgl. Haas (1994) 372f.; Laroche (1948) 126; zu den Gulšes vgl. Otten (1971) 698; v. Schuler (1965) 168f.

<sup>356</sup> Die Endung *t* deutet auf die hurritische Postposition *-ašše*, der davorstehende Konsonant *-ḫ* könnte die hurritische Adjektivendung kennzeichnen. Del Olmo Lete (1981, 611) nimmt hethitischen Ursprung an. Analog deutet auch der Name des „Brautvaters“ *ḫrḫb* auf hurritischen Ursprung, was die Annahme bestärkt, daß die literarische Tradition der Dichtung über hurritische Vermittlung nach Ugarit gelangt sein könnte.

<sup>357</sup> Vgl. hebr. פֶּרִי *p ʿrî*: „Frucht“: Gesenius / Buhl (1962) 659. Dafür könnte sprechen, daß „Frucht“ ein gebräuchliches Epitheton des akkadischen Mondgottes *Sîn* sowie eine deutliche Anspielung auf das Epitheton *ib*: „Frucht“ der Mondgöttin *nkl* bildet; siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>358</sup> Das ugaritische Adjektiv *ṣgr*: „klein, jung“ entspricht dem akkadischen von der Wurzel *ṣḫēru*: „klein sein“ abgeleiteten Verbaladjektiv *ṣḫrum*; vgl. AHw III, 1088f., CAD XVI, 120–124. Da in den semitischen Sprachen ein Adjektiv im stat. constr. häufig dazu dient, den Superlativ auszudrücken, hat *ṣgrt* hier (in einer stat. constr.–Verbindung mit dem folgenden Nomen *kṛrt*) superlativische Bedeutung; vgl. Segert (1984) 116; vgl. z.B. KTU 1.14 III 39–40: *ḫry . n ʿmt . ṣḫ bkrk*; KTU 1.17 VI 45: *ʿmq . nšm*.

<sup>359</sup> Vgl. akkad. *damqu(m)*: „gut, gütig“, abgeleitet von der Wurzel *damāqu(m)*: „gut sein / werden“; dieses Verbaladjektiv bildet somit eine semantische Entsprechung zur zugrundeliegenden Verbwurzel *kṛr*: „gelingen; förderlich sein“; vgl. hebr. כָּשַׁר *kšr*: „gelingen; förderlich, angemessen sein“, H-Stamm: „tauglich machen, gelingen“; Gesenius / Buhl (1962) 367; s.o. In der Bedeutungsnuance „gütig, gnädig, gewogen“ wird es häufig als Attribut gerade für Göttinnen gebraucht, u.a. auch für die Mondgöttin *nkl* (z.B. ABL 204 r. 5(NA); CT 17 22 III 145f.); vgl. AHw I, 157; CAD III, 68–73.

## 5.4 Literarische Analyse des Textes

### 5.4.1 Struktur der Dichtung

#### 5.4.1.1 Exposition (Z. 1–5a)

##### Hymnischer Prolog (Z. 1–3a)

Die erste Passage hat die Funktion einer Exposition, in der die Hauptpersonen der Erzählung eingeführt werden. Zunächst wird in einem hymnischen Prolog (A 1)<sup>360</sup> ein Partner des göttlichen Brautpaares, die Mondgöttin *nkl*, unter dem Doppelnamen *nkl wib* eingeführt, wobei ihr Epitheton *ib*: „Frucht“ bereits auf die Thematik dieser Dichtung, die Geburt eines Kindes, anspielt. Durch die folgende Filiationsangabe wird zudem der Gott *hrhb* als ihr „Vater“ vorgestellt, der durch seine Epitheta *mlk qz* und *mlk agzt* näher erläutert wird. Allerdings tritt die Mondgöttin im weiteren Verlauf des Textes nicht als eigenständig handelnde Person auf.

Der Text wird eröffnet durch die Selbstaufforderung *ašr*, in der eine Einzelperson ankündigt, daß sie die Mondgöttin *nkl wib* besingen will; dies kennzeichnet – wie die zahlreichen als Apposition angefügten Attribute – den Charakter der Passage als hymnisch-feierlich<sup>361</sup>. Zugleich verbindet diese Eröffnung des ersten Hauptteils ihn mit der Beschwörung der *ktrt* im zweiten Hauptteil (D 1), der durch einen analog konstruierten Prolog unter Verwendung derselben Volitivform *ašr*, gefolgt vom Namen der Gottheiten und erläuternden Attributen, eröffnet wird<sup>362</sup>. Dieser Beginn des Textes besitzt deutliche Parallelen in der literarischen Tradition Mesopotamiens, da dort zahlreiche Hymnen ebenfalls mit einer Selbstaufforderung zum Preis einer Gottheit beginnen und (wie hier) der Übergang zum erzählenden Hauptteil häufig durch einen Wechsel der grammatischen Person bezeichnet wird<sup>363</sup>.

##### Einleitung der Erzählung (Z. 3b–5)

Im zweiten Teil der Exposition tritt die Hauptperson der Erzählung, der Mondgott *yrh*, in Erscheinung, der allerdings weder durch ein Epitheton noch durch

<sup>360</sup>Vgl. die Veranschaulichung der Struktur, Kap. I.5.4.2.

<sup>361</sup>Diese hymnische Eröffnung deutet auf den kultischen Gebrauch des Textes; siehe Kap. I.5.5.1.1.

<sup>362</sup>Vgl. Z. 40: *ašr ilht ktrt* ...; siehe Kap. I.5.4.1.6.

<sup>363</sup>Dadurch gewinnen die einleitenden Zeilen den Charakter eines Prologs, der sich an nicht näher genannte Hörer richtet. Gelegentlich rückt durch den Ausbau der episodenhaft eingefügten Erzählung das narrative Element so in den Vordergrund, daß man von einem erzählenden Hymnus sprechen kann; vgl. Wilcke (1975) 539; Edzard (1987) 41f.; Römer (1989) 645. Die Entsprechungen der Struktur deuten darauf, daß die Komposition dieses Textes von mesopotamischen Vorbildern und literarischen Traditionen geprägt ist; siehe Kap. I.5.5.1.1 u. I.5.5.2.3.

eine Filiationsangabe näher erläutert wird; dagegen ist sein Auftreten an den „Untergang der der Sonnengöttin *šps*“ gebunden<sup>364</sup>. Unmittelbar mit *yrĥ* verbunden ist das Motiv der Geburt eines Sohnes, das den Leitgedanken dieser Dichtung bildet: „*yrĥ* ... umarmte, die gebären wird mit Hilfe der *ktrt*“<sup>365</sup>. Die Nennung der Geburtsgöttinnen *ktrt* leitet über zum folgenden Abschnitt, der eine mehrfache Anrufung dieser Göttinnen enthält.

Durch seinen unterschiedlichen, typisch epischen Stil<sup>366</sup> ist dieser Abschnitt, der die Begegnung und sexuelle Vereinigung des Mondgottes mit der Mondgöttin erzählt, welche die Geburt eines Kindes zur Folge hat, deutlich vom vorhergehenden Prolog sowie von der folgenden Passage abgesetzt<sup>367</sup>. So bewirkt der durch die Aneinanderreihung der Verbformen erzielte gedrängte Stil eine Dramatisierung der Handlung, die in starkem Kontrast zum feierlichen Charakter der Eröffnung der Dichtung steht.

#### 5.4.1.2 Anrufung der *ktrt* (Z. 5b–15)

Deutlich abgesetzt von der Erzählung des ersten Teils ist die folgende Passage (ZZ. 5b–15: B 1), die durch eine identische Anrufung der Geburtsgöttinnen *ktrt* am Anfang und am Ende gerahmt ist, in der diese – analog zur Einführung der Mondgöttin – ebenfalls mit Epitheton und Filiationsangabe vorgestellt werden<sup>368</sup>, was den Abschnitt als geschlossene literarische Einheit herausstellt. Auch die deutliche Strukturierung und der symmetrische Aufbau der Passage kennzeichnen diese als Einschub und lassen auf ihren rituellen Charakter als Beschwörung der Geburtsgöttinnen schließen. In diesem Abschnitt begegnen alle Epitheta dieser Göttinnen, die auch in ihrer hymnischen Anrufung zu Beginn des zweiten Hauptteils genannt sind<sup>369</sup>, was die zentrale Bedeutung der *ktrt* und zugleich den Zusammenhang der beiden Teile der Tafel zum Ausdruck bringt.

Im Zentrum der Passage steht eine weitere ausdrückliche Anrufung der Göttinnen, den Beter zu erhören, in der diese explizit als „Göttinnen *ktrt*“ be-

<sup>364</sup> Diese Zeitangabe läßt zugleich auf eine enge, komplementäre Beziehung der beiden Astralgottheiten schließen; siehe Kap. I.5.5.1.1.

<sup>365</sup> Z. 4f.: *yrĥ* ... *yh[b]q d tld bktrt*; siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>366</sup> Nach der einführenden Zeitangabe folgen zwei asyndetisch nebeneinandergestellte Imperfektformen; siehe Kap. I.5.4.3.1.

<sup>367</sup> Der Stil dieses Abschnitts bringt ihn in Verbindung zum Teil C, der in epischer Form die Hochzeitsverhandlungen des *yrĥ* und die Eheschließung des Mondgottpaars erzählt; siehe Kap. I.5.4.2.

<sup>368</sup> Ihre Vorstellung als *bnt hll*: „Töchter des Neumonds“ und als *snnt*: „Schwalben“ (wie im *aqht*-Epos) macht ihre enge Beziehung zum Mondgott deutlich; siehe Kap. I.5.5.1.2.

<sup>369</sup> Vgl. Z. 40f.: *ašr ilht ktrt bnt hll snnt*.

zeichnet werden<sup>370</sup>, was darauf schließen läßt, daß hier ein Anliegen von besonderer Relevanz vorgebracht wird. In den beiden um die zentrale Anrufung angeordneten Zwischenstücken werden die *krt* in einer z.T. identischen Wortfolge zu bestimmten Tätigkeiten aufgefordert<sup>371</sup>. Daß im ersten Teil unmittelbar nach der einleitenden Anrufung der *krt* eine Geburtsankündigung eingefügt ist: „Diese / Siehe, die junge Frau (*glmt*) wird einen Sohn gebären!“ zeigt als Thematik dieser Passage die Geburt eines Kindes, wobei die *krt* aufgefordert werden, Beistand zu leisten, damit die Entbindung glücklich verläuft<sup>372</sup>. Diese Vorankündigung weist zudem voraus auf den zweiten Hauptteil, der sich ebenfalls auf die Geburt bezieht und die dabei zu rezitierende Beschwörung der *krt* enthält, und deutet zugleich auf die eigentliche Intention des Textes, eine gelingende Geburt zu gewährleisten. Im zweiten Teil dieser Passage wird zudem der Gott „Dagan von Tuttul“ eingeführt; allerdings gibt der nur sehr fragmentarisch erhaltene Kontext keinen weiteren Aufschluß über seine Funktion innerhalb der Dichtung.

#### 5.4.1.3 Erzählung der Hochzeitsverhandlungen (Z. 16–32)

Nach der Anrufung der *krt* wird die Erzählung fortgesetzt; die im zweiten Teil der Exposition angelegte Handlung wird, verbunden mit einem Szenenwechsel, weitergeführt. Dieser Abschnitt ist in zwei Teile untergliedert; der erste Teil, der – abgesehen von den Redeeinleitungen – ausschließlich direkte Rede enthält, schildert in drei Blöcken das Gespräch zwischen *yrh* und *hrhb* (C 1).

„Heiratsantrag“ des *yrh*: Angebot des *mhr* (Z. 16–23a)

Der Mondgott, der durch Boten Kontakt zum Vater der Mondgöttin aufnimmt, um ihn um die Hand seiner Tochter zu bitten, beginnt seine Rede mit der kurzen, unvermittelten Äußerung seiner Heiratsabsicht in imperativer Form: *tn*

<sup>370</sup> Vgl. Z. 5 / 6. 11: *lkrt*: Z. 11: *šm<sup>c</sup> ilht krt*.

<sup>371</sup> Diese Aufforderung steht zu Beginn der jeweils drei Zeilen umfassenden beiden „Zwischenstücke“ (ZZ. 8–10; 12–14). Vor dem ersten „Zwischenstück“ ist die Vorstellung der Frau und der Geburtssituation eingeschoben; siehe Kap. 1.5.4.2. Rendtdorff / Stolz (1979, 713.715f.) gehen ebenfalls davon aus, daß diese Passage rituellen Charakter besitzt und in den beiden „Zwischenstücken“ die Inhalte der Anrufungen zu erwarten sind, vermuten aber einen Ritus aus dem Bereich geschlechtlicher Fruchtbarkeit. Gegen ihre Deutung, daß zunächst die konkrete Situation, d.h. die Supplikantin in ihrer Hilfsbedürftigkeit geschildert wird und erst in der zweiten Strophe deren eigentliches Anliegen formuliert wird, spricht aber die genaue Identität von Z. 8 und Z. 12.

<sup>372</sup> Vgl. Z. 7: *hl glmt tld bn*. Del Olmo Lete (1981, 451) deutet diese Passage als Orakel bzw. Auftrag an die *krt*, der als mythisches Präludium das Resultat der folgenden Verhandlungen vorwegnimmt. Eine vergleichbare Struktur findet sich in der 1. Tafel des *krt*-Epos (KTU 1.14 II 28; 1.14 III 49).

*nkl*<sup>373</sup>. Danach beschreibt er die Absicht der Heirat in zwei parallelen Gliedsätzen, einmal aus seiner Sicht und einmal aus der Perspektive der Braut<sup>374</sup>. Den Schwerpunkt der Passage bildet das ausführliche dreigliedrige Angebot des *mhr*, wo *yrh* in drei parallel strukturierten Beteuerungssätzen auflistet, was er alles für seine Braut *nkl* geben will<sup>375</sup>.

#### Antwort des *hrhb* – Alternativen (Z. 23b–30a)

Auf den Antrag des *yrh* reagiert der Gott *hrhb* mit einer diplomatischen Ablehnung, eingeleitet durch eine zweimalige direkte Anrede des *yrh*, die in höflicher, schmeichelnder Form die Ablehnung bereits andeutet<sup>376</sup>; er verweist den Mondgott auf andere Göttinnen, die für ihn als Braut in Frage kommen, um ihn dadurch von der Wahl seiner Tochter abzubringen, nennt aber keine Gründe für seine Ablehnung des *yrh* als Schwiegersohn<sup>377</sup>. Dieser Abschnitt führt als neue Gottheiten die „Alternativbraut“ *pdry* bzw. *ybrdmy* sowie deren Vater *b<sup>c</sup>l* und den irgendwie mit diesen verbundenen kriegerischen Venusgott *c<sup>t</sup>tr* ein; allerdings werden diese Personen nicht weiter charakterisiert. Im Gesamtaufbau des Textes besitzt dieser Abschnitt eine retardierende Funktion, da er keinen Einfluß auf die geschilderte Handlung der Eheschließung besitzt. Der Fortgang der Erzählung knüpft an die vorher durch *yrh* angebotene Zahlung des *mhr* an.

#### Schlußwort des *yrh*

Auf die Vorschläge des *hrhb* geht *yrh* in keiner Weise ein, sondern er besteht kategorisch auf seiner Heirat mit *nkl*: „Mit *nkl* ist mein Heiraten!“ Dieses Schlußwort des *yrh* erhält durch seine doppelte Redeeinleitung besonderen Nachdruck; zudem stellt es durch die ungebräuchliche Stellung am Satzanfang die Göttin *nkl* heraus, und macht damit deutlich, wie wichtig gerade die Mondgöttin dem Mondgott *yrh* als Braut ist. Die inverse Satzstellung und die abwei-

<sup>373</sup>Z. 16–19a. Im Gegensatz zu *hrhb* verzichtet *yrh* auf die Anrede seines Gesprächspartners und äußert unvermittelt sein zudem als Forderung formuliertes Anliegen.

<sup>374</sup>Z. 17f.; siehe Kap. I.5.4.3.1.

<sup>375</sup>Z. 19b–23. Das erste und dritte Glied bestehen aus einem – durch dieselbe Verbform *atn* eingeleiteten – Bicolon, das zweite Glied aus einem durch die Wurzel *išlh* eingeleiteten Monocolon. Durch die, allerdings komplementäre, Verwendung derselben Wurzel *ym* wie in der einleitenden Forderung ist das Angebot des *mhr* unmittelbar mit der Eröffnung der Rede verbunden (*tn* – *atn*).

<sup>376</sup>In seiner Anrede, eingeleitet durch die Vokativpartikel *l*, tituliert *hrhb* den Mondgott u.a. als „Schwiegersohn des *b<sup>c</sup>l*“.

<sup>377</sup>Seine Rede ist strukturiert durch die zweimalige imperativische Aufforderung *trh*: „heirate“, gefolgt vom Namen der als Ersatzbraut vorgeschlagenen Göttin, worauf der folgende jussivische Satz eine als Konsequenz folgende Handlung formuliert; siehe Kap. I.5.4.3.1.

chende Formulierung als Nominalsatz zeigen zudem das Ende dieser Sequenz an.

#### 5.4.1.4 Kontrolle des *mhr* (Z. 32b–37a)

Die abschließende Passage der Erzählung, die mit einen erneuten Szenenwechsel einsetzt, berichtet die Formalitäten der Eheschließung; eingeleitet wird sie durch die knappe Feststellung der Heirat: „Danach heiratete die *nkl* der *yrh*“. In dieser wiederum deutlich parallel strukturierten Szene, die im Elternhaus der Braut *nkl* spielt, werden als neue Personen die Mutter sowie die Brüder und Schwestern der Mondgöttin eingeführt, die Vorbereitungen zur Kontrolle des *mhr* treffen, sie werden aber ebenfalls nicht weiter charakterisiert. Durch ihre Thematik, die Überprüfung des zu zahlenden *mhrs*, nimmt diese Passage direkt auf die Ausführungen des *yrh* bei seiner Brautwerbung Bezug. Die weiteren Formalitäten der Hochzeit werden nicht mehr geschildert; mit der Akzeptierung des gezahlten *mhr* gilt die Ehe als geschlossen.

#### 5.4.1.5 Epilog: hymnische Anrufung des Brautpaares (Z. 37b–39)

Die eigentliche Erzählung schließt mit einer erneuten hymnischen Anrufung des Brautpaares, in der die beiden Mondgottheiten aufgefordert werden, sich gegenseitig zu beleuchten. Diese Schlußdoxologie auf die beiden Mondgottheiten steht in enger Verbindung zur Eröffnung der Tafel, da sie deren ersten Worte wörtlich aufgreift<sup>378</sup>, und macht damit die Erzählung als in sich abgeschlossene Einheit deutlich. Zudem zeigt sie wiederum die deutliche Entsprechung dieser Komposition zur literarischen Tradition Mesopotamiens<sup>379</sup>.

#### 5.4.1.6 Beschwörung der *ktrt* (Z. 40–50)

##### Hymnische Einleitung (Z. 40–42a)

Analog zum ersten Hauptteil beginnt dieser – durch eine vertikale Trennungslinie deutlich abgesetzte – Abschnitt wiederum mit einer hymnischen Einleitung, die genau parallel zur Eröffnung des Textes formuliert ist und den Bezug beider Teile zueinander zeigt. Nach der identischen Selbstaufforderung *ašr*: „ich will besingen“ folgen der Name der Geburtsgöttinnen *ktrt*, wiederum verbunden mit ihrer Filiationsangabe und ihrem Epitheton; auch der als Vater der

<sup>378</sup> Vgl. Z. 1: *ašr nkl wib*; Z. 37f.: *nkl wib d ašr*; siehe Kap. I.5.4.2.

<sup>379</sup> In der akkadischen Literatur bildet ein Segen als Abschluß eines Hymnus eine gebräuchliche literarische Struktur; auch sumerische Kompositionen schließen häufig mit einer Doxologie ab; vgl. Falkenstein / v. Soden (1953) pas.; Krecher (1978) 116; vgl. Goetze (1941) 359.



Göttinnen vorgestellte Gott *hll* wird (analog zu *hrḫb* im ersten Hauptteil) durch nachfolgende Epitheta näher erläutert<sup>380</sup>.

### Tätigkeiten der *ktrt* (Z. 42b–45a)

Nach dieser hymnischen Einleitung werden in Partizipial- bzw. Nominalsätzen Tätigkeiten der Geburtsgöttinnen geschildert, die mit bestimmten Heilpflanzen zur gebärenden Frau herabsteigen, um die angekündigte Geburt des Kindes zu erleichtern<sup>381</sup>. Damit bezieht dieser Teil sich inhaltlich eng auf die im ersten Teil genannte Ankündigung der Geburt eines Sohnes sowie auf die deutlich von der Hochzeitserzählung abgesetzte Anrufung der *ktrt*, da diese dort ebenfalls aufgefordert wurden, durch die Ausführung bestimmter Tätigkeiten der gebärenden Frau beizustehen. In dieser Passage wird zudem der Gott *il* genannt, der in den preisenden Anruf der Geburtsgöttinnen miteinbezogen wird; er wird ebenfalls durch Epitheta charakterisiert, allerdings wird seine genaue Funktion im gegebenen Geburtskontext nicht deutlich<sup>382</sup>.

### Anrufung der Eigennamen der *ktrt*-Göttinnen (Z. 45b–50)

Der Text endet mit einer – vom Sprecher ausdrücklich als solche gekennzeichneten – Beschwörungsformel der *ktrt*, in der die sieben Göttinnen mit ihren Eigennamen angerufen werden<sup>383</sup>. Durch die paarweise Anordnung der Göttinnen, deren Namen zudem deutlich ähnlich klingen, ist diese abschließende Anrufung gleichmäßig rhythmisch gestaltet und bekommt dadurch einen beschwörenden, suggestiven Charakter. Am Schluß der Dichtung steht nochmals pointiert die Nennung der Göttinnengruppe *ktrt*.

<sup>380</sup>Diese deutlichen Entsprechungen zwischen den beiden Teilen des Textes sprechen gegen die Deutung del Olmo Letes (1981, 454) von diesem Teil als unabhängigem Text, der nur deshalb auf die gleiche Tafel geschrieben wurde, weil hier ebenfalls die *ktrt*-Göttinnen genannt sind.

<sup>381</sup>Diese Tätigkeiten sind vermutlich – ebenso wie die Handlungen, zu denen die *ktrt* in der Passage des ersten Hauptteils aufgefordert werden – als Ritualanweisungen zu verstehen, die während der Geburt tatsächlich ausgeführt wurden, so wie in den bekannten mesopotamischen Geburtsbeschwörungen; siehe Kap. I.5.5.1.6 u. I.5.5.2.4.

<sup>382</sup>Vgl. Z. 40. 44f.: *ašr ilht ktrt ... ʿm lẓpn il dpid*: „Ich will besingen die Göttinnen *ktrt* ... mit dem Gütigen, *il* dem Barmherzigen“; siehe Kap. I.5.5.1.6.

<sup>383</sup>Vgl. Z. 45b–47a: *hn bpy sprhn / bšpty muthn*: „Siehe, in meinem Mund ist ihre Rezitation, auf meinen Lippen ihre Beschwörungsformel“.

## 5.4.2 Veranschaulichung der Struktur

A 1 (1) ašr nkl wib  
b[t] (2) hrhb mlk qz  
hrhb m (3) lk aǵzt

2 bsr[r] špš  
(4) yrh ytkh yhbq  
d (5) tld b[k]trt

B 1 [lk] (6) trt lbnt hll . [snnt]

\* (7) hl ǵlmt tld bn [ ]

2 (8) e nha lydh tzd[n]  
[ j (9) pt lbšrh dm  
al t]h (10) wyn  
kmtrht [bb]th

3 (11) šm<sup>c</sup> ilht ktrt [ jmm

2' (12) [e]nh lydh tzdn [ ]  
(13) ladh [ j]l [ ]  
(14) dgn ttl [ j (15) e

1' lktrt (bnt) hll [sn]nt

C 1.a (16) ylak yrh nyr šmm  
c<sup>m</sup> (17) hrhb mlk qz

tn nkl  
y (18) rh ytrh  
ib t<sup>c</sup>rbm bbh (19) th

watn mhrh l a (20) bh  
alp ksp wrbt h (21) rs  
išlh žhrm iq (22) nim  
atn šdh krmm  
(23) šd ddh ħrnqm

1.b w (24) y<sup>c</sup>n hrhb mlk qz

l (25) n<sup>c</sup>mn ilm  
lhtn (26) m b<sup>c</sup>l

trh pdry bt[h]  
(27) aqrbk abh b<sup>c</sup>l

(28) yǵtr c<sup>t</sup>tr  
t (29) rh lk ybrdmy  
bt [a] (30) bh lbu y<sup>c</sup>rr

1.c wy<sup>c</sup>n (31) yrh nyr šmm

wn<sup>c</sup>n  
(32) c<sup>m</sup>mn nkl ħtny

2 a aħr (33) nkl yrh ytrh

2 b adnh (34) yšt mšb mznm  
umh (35) kp mznm  
iħh y<sup>t</sup>c<sup>r</sup> (36) mšrrm  
aħt(t)th la (37) bn mznm

A 1' nkl wib (38) d ašr  
ar yrh  
w y (39) rh yark

D 1 (40) ašr ilht ktrt  
bn (41) t hll snnt  
bnnt h (42) ll b<sup>c</sup>l gml

2 yrdt (43) b<sup>c</sup>rgzm  
bgbz  
dt (44) llay  
c<sup>m</sup> lzpn i (45) l dpid

3.a hn bpy sp (46) rhn  
bšpty mn (47) thn

3.b tlħh w mlgh  
y (48) ttqt c<sup>m</sup>mh bq<sup>c</sup>t  
(49) tq<sup>c</sup>t c<sup>m</sup> prbh<sup>t</sup>  
(50) dmqt šǵrt ktrt

### 5.4.3 Syntax und Stil

#### 5.4.3.1 Syntaktische Untersuchung der einzelnen Abschnitte

##### Exposition

Die Erzählung beginnt mit einem hymnischen Prolog, eingeleitet durch eine Jussivform der 1. Sing. (*ašr*), der ausschließlich Nominalformen folgen: zunächst als direktes Objekt die Mondgöttin *nkl wib*, die durch eine als Apposition angefügte Constr.-Verbindung (*bt hrhb*) näher erläutert wird; deren Nomen regens, der Gott *hrhb*, wird wiederum in zwei parallel gebauten Cola durch eine zweimalige, jeweils als Apposition auf seinen Namen folgende, analog formulierte Constr.-Verbindung näher charakterisiert<sup>384</sup>. Die ausführliche, parallel angeordnete Anführung der Epitheta der Gottheiten, verbunden mit der Wiederholung einiger Komponenten, verleiht durch den dadurch erzeugten Gleichklang und die Rhythmisierung der Passage dieser einen hymnisch-feierlichen Charakter.

Im Kontrast dazu zeichnen sich die folgenden Zeilen (3b–5a), die die Erzählung einleiten, durch eine Häufung indikativischer Verbformen aus. Nach einem einleitenden präpositionalen Ausdruck<sup>385</sup> folgen das Subjekt der Handlung, der Mondgott *yrĥ*, und zwei asyndetisch nebeneinandergestellte indikativische Imperfektformen, d.h. zwei kurze Verbalsätze, wobei vom zweiten ein als Relativsatz konstruiertes direktes Objekt abhängig ist<sup>386</sup>. Durch die Betonung der Verbformen zeigt diese Passage typisch epischen Stil und ist so deutlich abgesetzt vom vorhergehenden Prolog sowie vom folgenden Abschnitt; der gedrängte Stil bewirkt eine Rhythmisierung und Dramatisierung der Handlung, die durch die lautliche Entsprechungen (Alliteration) noch verstärkt wird<sup>387</sup>.

##### Anrufung der *ktrt*

In diesem Abschnitt begegnen nahezu ausschließlich Volitivformen (Imperativ und Jussiv). Gerahmt wird die Passage durch einen identischen Nominalsatz, der durch die einleitende Vokativpartikel *l* als Anrufung der *ktrt* gekennzeichnet ist und den Namen der Geburtsgöttinnen durch zwei asyndetisch verbun-

<sup>384</sup>Das Bicolon ist gekennzeichnet durch die Wiederholung der ersten beiden Worte *hrhb mlk qz* // *ağzt*: „König des Sommers / der Erntezeit“ // „König der Hochzeit“ (Z. 2f.).

<sup>385</sup>Eine mit der Präpositon *b* verbundene substantivierte Infinitivform als Nomen regens einer Constr.-Verbindung zur Zeitangabe (*bsrr špš*).

<sup>386</sup>Nach der Relativpartikel *d* folgt die Verbform *ild*, in der das Subjekt (3. Sing. f.) implizit enthalten ist, verbunden mit einer ergänzenden präpositionalen Wendung (*b ktrt*).

<sup>387</sup>Vgl.: *yrĥ ytkĥ yhbq ... bktrt*.

dene Appositionen ergänzt<sup>388</sup>; diese Inklusion grenzt die Anrufung bzw. Beschwörung der Geburtsgöttinnen *ktrt* von dem vorhergehenden sowie folgenden erzählenden Teil ab. Im Zentrum der Passage steht nochmals eine imperativisch formulierte Anrufung der *ktrt*-Göttinnen, die hier durch das Attribut *il-ht* hervorgehoben sind<sup>389</sup>. Darum herum stehen weitere, durch die identischen Worte eingeleitete Aufforderungen an diese Göttinnen<sup>390</sup>. Direkt nach der ersten, rahmenden Anrufung der *ktrt* und vor den parallel angelegten Aufforderungen folgt ein indikativisch formulierter, durch die Partikel *hl* eingeleiteter verbaler Aussagesatz, der deutlich aus der Struktur des Abschnittes herausfällt und dadurch als Einschub gekennzeichnet ist<sup>391</sup>.

### Erzählung der Hochzeitsverhandlungen

Im Unterschied dazu begegnet im folgenden Teil epischer Stil, der durch die – meist parallele – Aneinanderreihung von Verbalsätzen gekennzeichnet ist. Dieser Abschnitt ist in zwei Teile untergliedert; der erste Teil, das Gespräch zwischen *yrh* und *hrhb*, besteht aus drei Blöcken mit wörtlicher Rede, zu denen jeweils eine Redeeinleitung mit indikativischer Imperfektform hinführt<sup>392</sup>. Die erste Redeeinleitung, der Beginn der Erzählung, besteht aus einem indikativischen Verbalsatz mit *yrh* als Subjekt und *hrhb* als Objekt, wobei beide Gott-

<sup>388</sup>Z. 6 // 15. Als Attribute der *ktrt* folgen zunächst die Constr.-Verbindung *bnt hll*, darauf das Nomen *smnt*; da diese Attribute in der Literatur Ugarits regelmäßig in Verbindung mit den *ktrt* begegnen, bilden sie eine feststehende formelhafte Wendung.

<sup>389</sup>Z. 11. Die Verbindung der Aufforderung *šm<sup>c</sup>* mit dem manchmal durch eine Apposition ergänzten Namen einer Gottheit bildet wiederum eine gebräuchliche formelhafte Wendung als nachdrückliche Anrufung der jew. Gottheit.

<sup>390</sup>Nach der einleitenden imperativischen Aufforderung der *ktrt* (Z. 8 // 12: *°nha*) folgt ein jussiver Verbalsatz, der neben einem direkten Objekt (*l jpt*) zwei parallel konstruierte dativische Objekte enthält, die chiasmisch vor und nach der Verbindung V – O angeordnet sind (*l-ydh // l-bšrh dm*); danach ein weiterer, durch die Verstärkungspartikel *al* eingeleiteter, jussivischer Verbalsatz mit vorangestelltem Verb (Z. 9f.: *thwy(n)*), gefolgt von dem als suffig. Pers.pronomen konstruierten direkten Objekt und der adverbialen Ergänzung *kmtrht bbbth*. Nach der nachdrücklichen imperativischen Anrufung der *ktrt* im Zentrum (Z. 11: *šm<sup>c</sup>*) folgen analog konstruierte Verbalsätze; dabei entspricht Z. 12 genau der Z. 8, die die Anrufung der *ktrt* einleitet; die beiden jeweils folgenden Zeilen (9f., 13f.) sind aufgrund ihres fragmentarischen Charakters nicht eindeutig zu bestimmen.

<sup>391</sup>Hier begegnet die gebräuchliche Folge S – V – O. Die Verbindung der Wurzel *yld* mit dem direkten Objekt *bn* bzw. *bnm* bildet eine feste Formel, die häufig in der Literatur Ugarits begegnet; vgl. KTU 1.15 II 23; 1.15 II 20–21; 1.17 II 14f.; 1.23,65. Zudem bildet der Vers eine deutliche Parallele zur Ankündigungsformel der Geburt eines Sohnes in Jes 7, 14: *hinneh hā-°almāh hārāh w °yōlædet ben*, da sich – bis auf die Erweiterung *hārāh w<sup>e</sup>* – Worte wie Satzstruktur genau entsprechen.

<sup>392</sup>Der 3. Block ist durch eine doppelte Redeeinleitung derselben Wurzel erweitert: *ylak yrh* (Z. 16); *wy<sup>c</sup>n hrhb* (Z. 24); *wy<sup>c</sup>n yrh ... wn<sup>c</sup>n* (Z. 30f.).

heiten durch eine Apposition erweitert sind<sup>393</sup>; dies wirkt als retardierendes Moment und legt dadurch Nachdruck auf den folgenden Beginn der direkten Rede.

Sowohl die Rede des *yrh* wie auch die des *hrhb* bestehen aus asyndetisch aneinandergereihten Verbalsätzen, meist mit vorangestelltem Verb; dabei begegnen ausschließlich Volitivformen (Jussiv und Imperativ). Der „Heiratsantrag“ des *yrh* besteht aus einem imperativischen Hauptsatz *tn nkl*, dem die beiden folgenden Teilsätze als parallel formulierte abhängige Finalsätze zugeordnet sind<sup>394</sup>, die den gleichen Sachverhalt aus unterschiedlicher Perspektive schildern, wobei der zweite Teilsatz: *ib tʿrbm bbth* (aus der Sicht der *nkl*) die logische Konsequenz des ersten Teilsatzes: *yrh ytrh* (aus der Perspektive des *yrh*) darstellt<sup>395</sup>. Der Name der Mondgöttin *nkl* ist dabei durch den Parallelismus von ihrem Epitheton *ib* getrennt (Stilmittel der Aufspaltung von Götternamen).

Daneben werden noch weitere Deutungen der Konstruktion vorgeschlagen; so z.B. als drei syntaktisch gleichgeordnete volitive Verbalsätze: die imperativische Aufforderung „gib *nkl*!“ (*tn nkl*), gefolgt von zwei Hauptsätzen im Jussiv: „*yrh* will heiraten!“ (*yrh ytrh*) und „*ib* soll in sein Haus eintreten!“ (*ib tʿrbm bbth*)<sup>396</sup>; weiter wird z.T. der erste Gliedsatz nach dem Imperativ *tn nkl* als selbständiger Hauptsatz im Jussiv mit *ib* als direktem Objekt und der folgende

<sup>393</sup> Imperfektform *ylk*, durch die Partikel *ʿm* eingeleitetes Objekt *hrhb*, beiden Gottheiten ist eine Constr.-Verbindung als Apposition zugeordnet (*nyr šmm / mlk qz*); somit paralleles Bicolon im „relaxed parallelism“; das zweite, ohne Verbform unvollständige Colon führt die Handlung des ersten Colons fort und ist daher von diesem abhängig; vgl. Segert (1983) 299.

<sup>394</sup> Im Ugaritischen werden untergeordnete Finalsätze häufig durch asyndetische Konstruktionen ausgedrückt, v.a. nach Verben der Wahrnehmung, des Sprechens, des Befehlens und des Gestattens, wobei für das Verb des Finalsatzes meist (wie hier) eine *yqtl*-Formen verwendet wird (im Gegensatz zum notwendigen *w* konsekutivum im Hebräischen); vgl. z.B. KTU 1.16 VI 37: *rd lmlk amlk*; vgl. Verreet (1988) 154–163; Gordon (1965) 124f.; Tropper (1991) 348f.351; dieser sieht die *yqtl*-Form als typisch für Finalsätze, die von einer Imperativform abhängig sind, wobei nach Volitiv im Leitsatz auch im finalen Nachsatz ein Volitiv steht und in den abhängigen finalen Sätzen grundsätzlich der Jussiv verwendet wird (Moduskongruenz); er übersetzt daher: „Gib (mir) Nikkalu, damit Yarihu (sie) heiraten kann!“; ebd. 349. Gibson (1978, 128) geht ebenfalls von zwei finalen Nebensätzen aus, ergänzt vor dem zweiten Nebensatz aber nochmals *tn* und erhält so zwei parallel formulierte Aufforderungen: „Give Nikkal (that) Yarikh may marry (her), (give) Ib (that) she may enter into his mansion“

<sup>395</sup> Da das Eintreten der Braut in das Haus des Bräutigams – nach der Bezahlung des mohar – die zweite Stufe der Eheschließung bildete, kann dies als synonyme Ausdruck zu „heiraten“ gebraucht werden. Beide Teilsätze sind syntaktisch gleichgeordnet.

<sup>396</sup> Ähnlich Caquot (1974) 393: „Donne (-moi) Nikkal, Yarikh l’épousera. Qu’Ibbou entre...“; allerdings muß hier das direkte Objekt zum Verb *ytrh* sinngemäß ergänzt werden, da das Pronominalsuffix *ytrh-h* fehlt.

Teilsatz als abhängiger Finalsatz im Subjunktiv gesehen: „Gib *nkl!* *yrh* will *ib* heiraten, damit sie in sein Haus eintrete!“<sup>397</sup>.

Das Angebot des *mhr* besteht aus drei parallel gebauten, jeweils durch eine Jussivform der 1. Sing. eingeleiteten Cola; das erste und dritte Glied bilden ein Bicolon, das durch die identische Jussivform *atn* eingeleitet ist und so einen Rahmen um die Passage bildet; dabei besteht das dritte Glied aus zwei parallel gebauten Teilsetzen im synonymen Parallelismus membrorum<sup>398</sup>. Das zweite Glied, ein Monocolon, beginnt mit einer variierten Jussivform (*išlh*)<sup>399</sup>.

Die Antwort des *hrhb* wird eingeleitet durch einen narrativen Verbalsatz mit vorangestellter indikativischer Verbform, gefolgt vom Subjekt mit Apposition (Constr.-Verbindung); er ist durch die Konjunktionspartikel *w* (*w* consecutivum), die den Fortgang der Erzählung anzeigt, mit der vorhergehenden Erzählung verknüpft<sup>400</sup>. Seine Anrede an *yrh* besteht aus zwei genau parallel gebauten Nominalsätzen, jeweils eingeleitet durch die Vokativpartikel *l*, gefolgt von einer Constr.-Verbindung eines Nomens mit einem Gottesnamen. Diese Doppelung verleiht dem Beginn der Rede besonderen Nachdruck, der zudem durch die Häufung der suffigierten Verstärkungspartikel noch verstärkt wird<sup>401</sup>.

Die folgende Rede besteht aus einem Tricolon und einem Bicolon, die parallel durch die imperativische Aufforderung *trh* eingeleitet werden, gefolgt

<sup>397</sup>Vgl. z.B. Driver (1962) 125; Aistleitner (1964) 64: „Gib Nik her! Irh will sich erkaufen die Ib, auf daß sie eingehe in sein Haus“.

Weitere Vorschläge der Konstruktion sind problematisch oder nicht haltbar; so z.B. Herdner (1942) 282: „Donne Nikkal à Yarih, afin qu'il l'épouse, 'ib, afin qu'elle entre dans sa maison“, da hier vor dem Nomen *yrh* die Präposition *l-* zu erwarten wäre; vgl. Aartun (1978) 43f.; vgl. Dijkstra / de Moor / Spronk (1981) 378: *tn nkl[l]y [y]rh* (doppelte Haplographie); vgl. del Olmo Lete (1981) 458: *tn* als „erlaube, lasse zu!“, als übergeordneten Hauptsatz, gefolgt von zwei parallel formulierten Objektsätzen: „Concede que a Nikkal la despose Yarhu, que entre Ibbu en su casa“; dagegen spricht aber, daß die Verbindung von *tn* mit dem direkten Objekt auch im *krt*-Epos als Forderung *krt*s begegnet: „Gib mir das Mädchen *hry*“ (KTU 1.14 II 39 par: *tn ly mtt hry*), sowie daß in der folgenden Anführung des *mhr* die gleiche Wurzel *yt*n aufgegriffen wird (*atn mhrh*), die dort mit „geben“ zu übersetzen ist.

<sup>398</sup>Das erste Lexem (*šdh*) wird durch eine semantisch analoge Constr.-Verbindung (*šd ddh*) aufgegriffen. Die einleitende Jussivform *atn* greift die imperativische Forderung des *yrh* auf, mit der seine Rede einsetzt; s.o. Die parallele Konstruktion zeigt, daß die identische Wurzel *tn* beide Male identisch mit „geben“ zu übersetzen ist, und widerlegt so die metaphorische Deutung von *šd*; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>399</sup>Aufgrund des Wechsels der Verbwurzel kann man hier von einem „relaxed parallelism“ sprechen; vgl. Segert (1983) 298f.

<sup>400</sup>Dieses Muster bildet die gebräuchliche Form der Redeeinleitung in der epischen Literatur Ugarits; vgl. Verreest (1988) 72; Aartun (1978) 83.

<sup>401</sup>Z. 25–26a: *l-n<sup>c</sup>m-n il-m // l-htn-m b<sup>c</sup>l*. Allerdings wird durch die Variation der Suffixe der direkte Parallelismus der beiden Cola etwas aufgelockert, so daß man von einem symmetrischen, aber leicht „relaxed“ Parallelismus sprechen kann.

vom Namen einer Göttin als direktem Objekt und einem weiteren, beide Male jussivischen Verbalsatz<sup>402</sup>. Die analoge Struktur der beiden Aufforderungen (ZZ. 26b–28a // 28b–30a) stellt diese als zusammengehörige Einheit heraus, was auch durch lautliche Entsprechungen betont wird<sup>403</sup>. Das letzte Colon der Passage zeigt eine inverse Wortstellung (Objekt (= Constr.–Verb.) – Subjekt – Verb), die das Ende der Ausführungen *hrhbs* anzeigt<sup>404</sup>.

Die Antwort des *yrh*, der wiederum durch sein Attribut *nyr šmm* charakterisiert wird, wird eingeleitet durch eine doppelte Redeeinleitung (Bicolon)<sup>405</sup>, wobei die Verwendung der identischen Verbwurzel in beiden Cola (*w-y<sup>c</sup>n / w-<sup>c</sup>n*) eine besondere Betonung der folgenden direkten Rede bewirkt. Diese besteht aus einem eingliedrigem Nominalsatz, der durch die Voranstellung des Objekts (*nkl*) dieses besonders herausstellt, wobei die inverse Satzstellung zugleich das Ende der Sequenz anzeigt. Als Subjekt begegnet eine Infinitivform mit suffigiertem Personalpronomen (*htny*), die (anstelle der üblichen finiten Verbform) den kategorischen Charakter der Äußerung verstärkt<sup>406</sup>.

### Kontrolle des *mhr*

Die Feststellung der Heirat erfolgt in einem narrativen Aussagesatz, einem eingliedrigem Verbalsatz, der durch das vorangestellte Adverb *ahr*, das den Beginn einer neuen Sequenz anzeigt, mit der vorherigen Erzählung verbunden ist; die inverse Wortstellung (Objekt – Subjekt – verbales Prädikat) betont wieder die vorangestellte Göttin *nkl*.

<sup>402</sup>Das erste Tricolon besteht aus drei asyndetischen volitiven Verbalsätzen: zunächst die imperativische Aufforderung: *trh*, gefolgt von der Göttin *pdry* als direktem Objekt, verbunden mit der erläuternden Apposition *bth*. Der folgende Verbalsatz beginnt mit einer Jussivform (*aqrb*), gefolgt von zwei direkten Objekten, dem suffigierten Personalpronomen der 2. Sing. m. und dem durch die komplementäre Apposition *abh* erweiterten Gottesnamen *b<sup>c</sup>l*. Davon abhängig ist ein asyndetisch angefügter finaler Verbalsatz, bestehend aus einer Subjunktivform, dessen implizit enthaltenes Subjekt das Objekt des vorangehenden Satzes (*b<sup>c</sup>l*) aufgreift, und dem Gottesnamen *<sup>c</sup>tr* als direktem Objekt. Im zweiten Glied, folgt auf die identische Aufforderung *trh* (*ybrdmy*) ein in der 3. Pers. formulierter jussivischer Verbalsatz (*ibu y<sup>c</sup>rr*). Die Imperativform *trh* fungiert so als Schlüsselwort zur Strukturierung des Abschnitts.

<sup>403</sup>So findet sich z.B. in den Z. 27–28 eine deutliche Dominanz des Vokals *a*.

<sup>404</sup>Vgl. die abschließende Äußerung des *yrh* (Z. 32) sowie die Feststellung der Heirat (Z. 33), die die Schilderung der Kontrolle des *mhr* einleitet und den Beginn einer neuen Szene markiert. In der epischen Literatur Ugarits dienen inverse Wortstellungen i.d.R. dazu, Beginn und Abschluß einer Sequenz anzuzeigen; vgl. Segert (1983) 298; de Moor (1983) 197.

<sup>405</sup>Das satzeinleitende *w* kennzeichnet die damit verbundene Verbform als narratives Imperfekt. Diese vorangestellte Verbform mit anschließendem Subjekt, gefolgt von einer aus einer Constr.-Verbindung bestehenden Apposition, bildet eine gebräuchliche Form der Redeeinleitung; vgl. z.B. KTU 1.14 I 21f.; 1.15 II 12; 1.16 IV 9.23; 1.17 V 11; 1.17 VI 20.33; 1.18 I 15; 1.18 IV 11; 1.19 I 12, 1.19 IV 18.35.52.56.

<sup>406</sup>Diese erhält zudem durch die inverse Satzstellung und das an *<sup>c</sup>m* angefügte enklitische *-n* besonderen Nachdruck.

Die Kontrolle des *mhr* wird in zwei parallel gebauten, asyndetisch aneinandergefügt Bicola geschildert, wobei im zweiten Colon jeweils das verbale Prädikat fehlt<sup>407</sup>. In beiden Bicola begegnet als Subjekt der beiden Teilsätze ein komplementäres Wortpaar: *adnh / umh*; *aḥtth / iḥh*. Das direkte Objekt besteht im ersten Colon des ersten Verses sowie in beiden Cola des zweiten Bicolon aus einer analog gebauten Constr.–Verbindung, die jeweils das gleiche Lexem als Nomen rectum enthält (Epipher), was die parallele Struktur der Passage noch verstärkt, die auch durch die Reimung der Cola betont wird<sup>408</sup>. Die asyndetische Aneinanderreihung der analog strukturierten Verbalsätze mit Auslassung der parallelen Verbform im 2. Colon bewirkt einen gedrängten Stil und damit eine Rhythmisierung und Dramatisierung der Handlung.

Das Gespräch zwischen *yrḥ* und *hrḥb* sowie die Schilderung der Kontrolle des *mhr* zeigen durch die meist asyndetisch aneinandergereihten, indikativisch formulierten Verbalsätze sowie die Abwechslung von Erzählung und – durch formelhafte Redeeinleitungen eröffneter – direkter Rede typisch epischen Stil und sind so durch den Kontrast zu dem vorhergehenden sowie dem folgenden Abschnitt mit hymnischem Stil als eigene (ursprünglich abgeschlossene) literarische Einheit herausgestellt.

### Hymnischer Epilog

Die Schlußpassage des ersten Hauptteils (Z. 37–39) besteht aus zwei volitiven Verbalsätzen, die jeweils eine Anrufung an die beiden Mondgottheiten enthalten. Eingeleitet wird sie durch den vorangestellten und dadurch besonders betonten Vokativ (*nkl wib*), gefolgt von einem Relativsatz, der durch das Aufgreifen der Verbwurzel des hymnischen Prologs (*ašr*) den direkten Bezug auf die Eröffnung der Dichtung herstellt. Darauf folgt zunächst eine imperativische Aufforderung, bestehend aus Verb mit direktem Objekt (*ar yrḥ*), danach durch die Konjunktion *w* syndetisch verbunden eine zweite Aufforderung mit vorangestelltem Subjekt und einer Jussivform (*yark*)<sup>409</sup>. Dieser Epilog zeigt deutlich hymnischen Charakter und gehobenen Stil; er ist gekennzeichnet durch ein Wortspiel (Wiederholung identischer Wurzeln) und die Unterbrechung des

<sup>407</sup> Das erste Colon des Verses besteht jeweils aus einem verbalen Aussagesatz der Folge: Subjekt – Verb (Imperfektform) – dir. Objekt; im zweiten Colon folgt das direkte Objekt unmittelbar auf das Subjekt; die syntaktischen Beziehungen folgen dem Muster: A B A B, das in der Literatur Ugarits recht häufig begegnet; vgl. Segert (1983) 301f.

<sup>408</sup> Im 1., 2. und 4. Colon steht eine identische Constr.–Verbindung, die lediglich im 3. Colon zur Unterbrechung der Stereotypie durch ein anderes Nomen ersetzt ist: *mšb mznm / kp mznm / mšrm / labn mznm*; zudem wird im letzten Colon das Objekt durch die Präposition *l* eingeleitet; d.h. „relaxed parallelism“ vgl. Segert (1983) 298f. Auch die Lexeme zeigen deutliche lautliche Entsprechungen.

<sup>409</sup> Z. 38f.: *ar yrḥ / w yrḥ yark*; dabei ist im suffigiertem Personalpronomen (*-k*) das direkte Objekt (*nkl*) enthalten.



ersten Gliedsatzes, die eine Aufteilung in vier kleine Einheiten und damit eine ausgeprägte Rhythmisierung der Passage bewirkt.

### Anrufung der *ktrt*

Der Beginn des zweiten Hauptteils besteht aus einem volitiven Verbalsatz (parallel strukturiertes Tricolon), der – wie die Eröffnung des ersten Hauptteils – durch die Jussivform *ašr* eingeleitet wird, gefolgt von dem durch das Attribut *ilht* erweiterten direkten Objekt *ktrt*, das ergänzt wird durch zwei weitere parallel formulierte Appositionen, die beide mit der identischen Constr.-Verbindung *bnt hll* beginnen (Anapher)<sup>410</sup>. Die mehrfache asyndetische Reihung der Attribute der Göttinnen und die Wiederholung der identischen Wortverbindung wirken als retardierendes Moment und verleihen zugleich der Anrufung der Göttinnen größeren Nachdruck; zudem bewirken sie eine klare Strukturierung sowie deutliche Rhythmisierung und leichte Einprägsamkeit der Passage, die durch den dadurch erzielten hymnisch-feierlichen Charakter und gehobenen Stil als „liturgische“ Anrufung gekennzeichnet wird.

Als weitere Apposition folgt ein durch eine aktive Partizipform (*yrdt*) eingeleiteter Nominalsatz mit zwei asyndetisch angefügten präpositionalen Ausdrücken (interner Parallelismus); davon abhängig ist ein weiterer durch die Relativpartikel *dt* eingeleiteter Nominalsatz, der wiederum aus einem präpositionalen Ausdruck besteht<sup>411</sup>. Darauf folgt die durch die Konjunktion *°m* syndetisch mit den *ktrt* verbundene Nennung des Gottes *il*, der durch ein vorangestelltes Attribut sowie eine als Genetivattribut folgende relativische Verbindung (*dpid*) näher erläutert wird, die ein geprägtes Element in der Literatur Ugarits bildet.

Abgesehen von der einleitenden Jussivform enthält die gesamte Passage (Z. 40–45a), deren Cola asyndetisch aneinandergereiht sind, ausschließlich Nominalformen. Die Reihung der nominalen Ausdrücke und die durchgehende parallele Strukturierung bewirken eine starke Rhythmisierung und dadurch eine besondere Betonung der Passage, deren gehobener Stil in deutlichem Kontrast

<sup>410</sup>Im zweiten Colon folgt eine pluralische Nominalform (*bnt hll – snnt*), im dritten Colon nochmals eine Constr.-Verbindung, die sich als Attribut auf das Nomen rectum der vorangehenden Constr.-Verbindung bezieht: *bnt hll – b°l gml* (Z. 40–42). Durch den synonymen Parallelismus membrorum, der durch die Wiederholung der Constr.-Verbindung noch verstärkt wird, sind beide Cola eng aufeinander bezogen.

<sup>411</sup>Durch die Präpositon *l* eingeleiteter substantivierter Infinitiv. Die Passage (Z. 40–44a) zeigt folgenden Aufbau: *ašr ilht ktrt ...* (HS) *yrdt b-°rgzm / b-gbzt* (1. NS), *dt l lay* (2. NS). Allerdings sind über die syntaktische Struktur dieser Passage nur hypothetische Aussagen möglich, da mehrere Lexeme nicht sicher zu interpretieren sind. Grammatikalisch möglich, aber weniger plausibel, ist auch der Bezug der Relativpartikel *dt* nicht auf die Geburtsgöttinnen *ktrt*, sondern auf die unmittelbar davor genannten *gb-zt*-Pflanzen: *yrdt b°rgzm / b gbzt dt llay*.

zum epischen Stil der Erzählung steht, der durch die Häufung von Verbformen bestimmt ist.

Die abschließende Anrufung der *ktrt* wird eingeleitet durch zwei parallele Nominalsätze (Bicolon), die durch die Interjektionspartikel *hn* eingeleitet werden und in einem synonymen Parallelismus membrorum zwei identisch konstruierte synonyme Ausdrücke anführen, bei denen das Subjekt jeweils betont am Ende steht<sup>412</sup>; dies wirkt als retardierendes Moment, unterstreicht den beschwörenden Charakter und verleiht dadurch der folgenden Anrufung besonderen Nachdruck. Diese besteht aus asyndetisch aneinandergereihten, parallel gebauten Cola, die paarweise angeordnet die jeweils durch eine Konjunktionspartikel miteinander verbundenen Eigennamen der Göttinnen anführen. Diese parallel gestaltete Aufzählung, verbunden mit lautlichen Entsprechungen der Namen, bewirkt eine Rhythmisierung der Passage, die durch die Reimung noch verstärkt wird<sup>413</sup>. Das letzte Colon der Dichtung zeigt durch seine variierte syntaktische Struktur (Name und Constr.-Verbindung als Attribut) den Abschluß an. Als Nomen rectum und zugleich letztes Wort des Textes begegnet exponiert die Bezeichnung der Göttinnen *ktrt*, die als Inklusion auf den Beginn des zweiten Hauptteils zurückweist.

### Fazit

Die Untersuchung des Stils der einzelnen Passagen legt die Gliederung des Textes in verschiedene literarische Einheiten nahe. So begegnen im hymnischen Prolog (A 1) sowie in den Passagen, die die *ktrt* anrufen bzw. besingen – die in die Erzählung eingeschobene Beschwörung der *ktrt* (Z. 5b–15: B) sowie der durch eine vertikale Linie abgesetzte zweite Hauptteil (Z. 40–50: D) – bis auf eine Ausnahme lediglich Volitivformen (Jussiv und Subjunktiv); zudem zeigen diese Abschnitte ein starkes Übergewicht von Nominalformen gegenüber finiten Verbformen<sup>414</sup>.

#### 5.4.3.2 Überblick über die verwendeten Stilmittel

Die genau durchkomponierte literarische Struktur des Textes wird durch den Einsatz gebräuchlicher literarischer Stilmittel unterstrichen. Ein durchgehen-

<sup>412</sup>Davor steht ein nominales Prädikat: ein durch die Präposition (*b*) eingeleitetes und mit einem suffigierten Personalpronomen verbundenes Nomen: *b-py sprhn // b-špty mnthn*.

<sup>413</sup>Durch die Variation der Konjunktionspartikel (*w*; <sup>e</sup>*mh*; <sup>e</sup>*m*) wird aber die Stereotypie der Anordnung etwas aufgelockert.

<sup>414</sup>A 1: 1 VF, 6 NF; B: 7 VF, 18 NF; D: 1 VF, 24 NF (als Constr.-Verbindung gebildete Epitheta der Gottheiten zählen als eine Einheit); allerdings sind aufgrund der Zerstörung des Endes der Zeilen einige Lexeme ganz oder teilweise zerstört, so daß ihre Bestimmung z.T. nicht möglich ist.

des Merkmal sind die Verbindung zweier oder mehrerer Cola durch das Stilmittel des Parallelismus membrorum und die regelmäßige Verwendung der Alliteration. Allerdings finden sich zwischen den zusammengehörenden Cola selten genaue Entsprechungen der Worte in ihrer Bedeutung, ihrer syntaktischen Funktion und ihrer Reihenfolge; vielmehr ist neben einem gewisser Grad an Parallelismus eine ständig wechselnde Vielfalt in den semantischen oder syntaktischen Beziehungen zwischen parallelen Cola zu beobachten, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erhalten<sup>415</sup>.

Weiter finden sich verschiedene konventionelle Formen, die immer wieder in den mythischen und epischen Erzählungen Ugarits begegnen, so formelhafte Epitheta, geprägte Motiven und standardisierte Redeeinleitungen<sup>416</sup>. Großes Gewicht besitzen hier besonders die wiederholten formelhaften Anrufungen der Geburtsgöttinnen *ktrt*, die regelmäßig mit Epitheton und Filiationsangabe genannt werden.

Zudem ist der Text durch mehrmalige Inklusionen deutlich gegliedert. Die Eröffnung der Erzählung wird im hymnischen Epilog wörtlich aufgegriffen und zeigt den ersten Hauptteil als in sich geschlossene Erzähleinheit. Auch die nach dem Prolog vor der Hochzeitserzählung eingeschobene Anrufung der Geburtsgöttinnen ist durch eine identische Anrufung der *ktrt* gerahmt und um ein Zentrum herum symmetrisch aufgebaut und dadurch als geschlossene Einheit kenntlich gemacht. Diese Passage ist besonders kunstvoll gegliedert durch den parallelen Aufbau der Cola, die Wiederholungen zentraler Wortfolgen und die Inklusion. Innerhalb des erzählenden Teils findet sich eine Unterteilung in mehrere Szenen, die v.a. durch die Wiederholung von Schlüsselwörtern oder festen Wortfolgen deutlich wird<sup>417</sup>. Die abschließende Beschwörung der *ktrt* zeichnet sich ebenfalls durch eine sorgfältige Strukturierung aus, die durch parallele Formulierung der Cola sowie durch rhythmisierende klangliche Entsprechungen erreicht wird. Diese Komposition zeigt den magisch-rituellen Gebrauch des Textes, da durch die kunstvolle Gestaltung die Effektivität der Anrufung gesteigert werden sollte.

<sup>415</sup> So begegnen auch Cola mit starkem semantischem Parallelismus, aber sehr verschiedener syntaktischer Struktur, wie auch Cola vollständigem syntaktischem Parallelismus, aber geringer semantischer Gemeinsamkeit, so daß man von einem „relaxed parallelism“ sprechen kann; vgl. Segert (1983) 298f.; Parker (1989) 13.

<sup>416</sup> Dies zeigt, daß die Erzähler der ugaritischen Mythen solche Grundzüge aufgriffen und mehrere davon zusammenstellten, um die jew. Erzählung zu gestalten; vgl. Parker (1989) 52f.

<sup>417</sup> So begegnet z.B. die identische Wortfolge (*nkl yrh yrh*) zur Einleitung der Schilderung der Hochzeitsverhandlungen wie auch direkt nach dieser Szene als Überleitung zur Schilderung der Kontrolle des *mhr*.

## 5.4.4 Weitere Beobachtungen zur Komposition der Dichtung

### 5.4.4.1 Verteilung der auftretenden Personen

Die Verteilung der auftretenden Personen bestärkt die Gliederung der Komposition in verschiedene literarische Einheiten, da in den verschiedenen Abschnitten des Textes jeweils unterschiedliche Personen eine Rolle spielen.

In der Exposition des Textes (A) werden alle vier Gottheiten eingeführt, denen im Gesamttext eine größere Bedeutung zukommt: das Mondgottpaar *yrh* (Z. 4) und *nkl* (Z. 1) sowie der Brautvater *hrhb* (Z. 2) und die Geburtsgöttinnen *ktrt* (Z. 5). Als handelnde Person wird jedoch allein der Mondgott *yrh* geschildert; die Mondgöttin begegnet lediglich als Objekt der hymnischen Preisung, der Gott *hrhb* ist nur in ihrer Filiationsangabe genannt. Weiter wird die Sonnengöttin *špš* genannt, allerdings nur zur Zeitangabe. Die Nennung der *ktrt* leitet über zu ihrer Anrufung in der unmittelbar folgenden Passage (ZZ. 5b–15).

In der in die Erzählung eingefügten Anrufung der *ktrt* (B) spielen allein diese Geburtsgöttinnen eine Rolle, sie werden hier feierlich angerufen und zu bestimmten Tätigkeiten im Geburtskontext aufgefordert; in ihrer Filiationsangabe ist zudem der Gott *hll* genannt. Daneben wird noch unter der anonymen Bezeichnung *glmt* eine gebärende Frau (mit dem zu gebärenden Sohn *bn*) vorgestellt. Weiter wird der Gott *dgn* von Tuttul genannt, dessen Funktion aus dem fragmentarisch erhaltenen Kontext jedoch nicht hervorgeht.

In der nun folgenden Erzählung (C) begegnen als handelnde Personen ausschließlich die beiden männlichen Gottheiten *yrh* und *hrhb*. Die Mondgöttin *nkl* wird zwar genannt, allerdings nur als Objekt der Verhandlung. In diesem Abschnitt werden zudem weitere Gottheiten eingeführt, die jedoch nicht als Akteure auftreten: der Kriegsgott *c̣tr*, der Wettergott *bcl* und seine Tochter *pdry*<sup>418</sup>. Nach dem Abschluß der Erzählung wird im hymnischen Epilog (A 1') die Mondgöttin *nkl* gemeinsam mit dem Mondgott *yrh* angerufen.

Im letzten Abschnitt (D) treten als zentrale Personen wiederum die Geburtsgöttinnen *ktrt* auf, die zudem am Ende der Dichtung mit ihren jeweiligen Eigennamen angerufen werden. Daneben wird der Gott *il* genannt<sup>419</sup>.

<sup>418</sup>Die Bezeichnung *ybrdmy* ist wahrscheinlich als Epitheton der *pdry* zu deuten, entsprechend zu *ibu* als Epitheton des *c̣tr*; siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>419</sup>Dieser Gott wird mit seinem gebräuchlichen Epitheton *lzp̣n il dp̣id* vorgestellt, seine Funktion im geg. Kontext wird jedoch nicht angegeben.

## Übersicht

Die Zuordnung der verschiedenen Gottheiten zu den in der Strukturveranschaulichung genannten Abschnitten soll ihre Verteilung in der Dichtung verdeutlichen<sup>420</sup>.

A: *nkl, hrĥb, yrĥ, ktrt* — (*špš*)

B: *ktrt, [ġlmt]*<sup>421</sup> — (*dgn ttl*) — ((*hll*))

C: *yrĥ, hrĥb* — (*b<sup>cl</sup>; pdry; ċtr; ybrdmy — adnh; umh; iĥh; aĥth*)

D: *ktrt (tlĥh, mlgh, ytqt, bq<sup>c</sup>t, tq<sup>c</sup>t, prbĥt, dmq̣t)* — (*il*) — ((*hll*)).

Dieser Überblick zeigt, daß allein in der vorangestellten Exposition des Textes alle vier Gottheiten, die in der Komposition eine bedeutende Rolle spielen, genannt werden. In den beiden Teilen mit beschwörendem Charakter (B) und (D) treten allein die Geburtsgöttinnen als Akteure auf. Der Mondgott *yrĥ* begegnet, gemeinsam mit dem Brautvater *hrĥb*, neben seiner Einführung nur im (ausführlichen) erzählenden Teil, der seine Hochzeitsverhandlungen und Eheschließung berichtet (C), spielt dort aber eine zentrale Rolle, da er die Initiative ergreift und damit die folgende Eheschließung in die Wege leitet<sup>422</sup>.

Dies deutet darauf, daß die Erzählung der Hochzeitsverhandlungen und der Eheschließung des Mondgottpaars ursprünglich eine eigenständige Komposition bildete, die vom Verfasser des Textes mit einer ebenfalls selbständig überlieferten Beschwörung der Geburtsgöttinnen zusammengefügt und mittels der Inklusion durch den hymnischen Prolog und Epilog in die Komposition eingebunden wurde. Diese Annahme wird bestärkt durch die Betrachtung der Schlüsselwörter und ihrer Anordnung innerhalb des Gesamttextes sowie durch die Gesamtinterpretation der Dichtung<sup>423</sup>.

<sup>420</sup>In Klammern werden die Gottheiten angeführt, die lediglich genannt werden, aber nicht als handelnde Personen auftreten bzw. keine (erkennbare) Rolle im Erzählablauf spielen; in doppelten Klammern die Gottheiten, die nur in der Filiationsangabe begegnen. Da die einleitende hymnische Eröffnung direkt auf die Göttin *nkl* bezogen ist, wird sie im Prolog unter den handelnden Personen aufgeführt, ebenso der Gott *hrĥb*, da er durch seine Epitheta näher charakterisiert wird.

<sup>421</sup>Die gebärende Frau begegnet zwar als Akteurin, ist aber keine Gottheit.

<sup>422</sup>So tritt er pointiert gleich in der ersten Zeile dieses Abschnitts (Z. 16) als Akteur auf. In der Exposition ist ebenfalls *yrĥ* die Gottheit, die die Initiative ergreift und aktiv tätig wird (Z. 4).

<sup>423</sup>Siehe Kap. I.5.4.4.2 u. I.5.5.2.

#### 5.4.4.2 Zusammenstellung wichtiger Lexeme des Textes

Weiteren Aufschluß über den Charakter und die Komposition der Dichtung gibt die Verteilung der zentralen Lexeme und ihre Zuordnung zu den Hauptmotivkomplexen<sup>424</sup>.

##### Eheschließung

Ein Schlüsselwort im Themenkomplex der Heirat bildet die Verbwurzel *trḥ*, die innerhalb der Erzählung der Eheschließung viermal begegnet und zudem im Kontext der Geburt im Partizip *mtrḥt* aufgenommen wird<sup>425</sup>. Weiter begegnet die Wurzel *ḥtn*: als substantivierter Infinitiv *ḥtny* (Z. 32) sowie als davon abgeleitetes Nomen *ḥtn*: „Schwiegersohn“ (Z. 25). Eine Anspielung auf die Eheschließung bildet auch die Vorstellung des Brautvaters *ḥrḥb* als *mlk aḡzt*: „König der Hochzeit“ (Z. 3). Breiten Raum nimmt die Übergabe des *mhr* als erster Stufe der Eheschließung ein: als Ankündigung: *atn mhrh* (Z. 19), *atn šdh* (Z. 22) bzw. *išlh ḡhrm iqnim* (Senden der Edelsteine als Hochzeitsgeschenk: Z. 21f.) wie auch seine Kontrolle: *yšt mšb mzn̄m / kp mzn̄m; yṯ<sup>c</sup>r mšrrm / labn mzn̄m* (Z. 34–37). Genannt wird weiter das Eintreten der Frau in das Haus ihres Mannes, das die zweite Phase der Eheschließung bildete: *ib ṯ<sup>c</sup>rbm bbth* (Z. 18f.).

##### Einbettung in die Textstruktur

A: *mlk aḡzt* (A 1)

B: *mtrḥt* (B 2)

C: *ytrḥ* (C 1.a; 2.a); *trḥ* (2 x C 1.b)

*ṯ<sup>c</sup>rbm bbth* (C 1.a)

*atn mhrh; atn šdh; išlh ...* (C 1.a)

*ḥtnm* (C 1.b); *ḥtny* (C 1.c)

*yšt mšb mzn̄m / kp mzn̄m; yṯ<sup>c</sup>r mšrrm / labn mzn̄m* (C 2.b).

##### Geburt

Viele Lexeme der Dichtung beziehen sich auf das Motiv der sexuellen Vereinigung und Geburt, so v.a. die Verbform *tld* (Z. 5, 7), aber auch die Formen *yṯkh* und *yḥbq* (Z. 4), da diese in unmittelbarer Beziehung zur Empfängnis und

<sup>424</sup>Zunächst werden wichtige Verb- und Nominalformen den verschiedenen zentralen Bedeutungsbereichen der Dichtung zugeordnet, darauf wird ihre Zuordnung zu den verschiedenen strukturellen Abschnitten des Textes skizziert.

<sup>425</sup>Die Wurzel begegnet zweimal als Präfixform: *ytrḥ* (Z. 18, 33); zweimal als Imperativ: *trḥ* (Z. 26, 28f.); vgl. Z. 10: *mtrḥt*.

Geburt angeführt sind. Eine große Rolle spielen die Geburtsgöttinnen *k̄rt* (Z. 5, 5b–6, 11, 15, 40, 50) mit ihrem Epitheton *bnt hll* (Z. 6, 15, 40f.). Eine deutliche Anspielung auf Fruchtbarkeit und Geburt bildet auch der Beiname der Mondgöttin *ib* (Z. 1, 37). Da das Fließen von Blut ein konstitutives Element des Geburtsvorgangs bildet, ist auch *dm* zu nennen (Z. 9). Auch die Verbform *thwyn* könnte man diesem Bereich zuordnen, da sie unmittelbar im Geburtskontext auftritt (Z. 9f.)<sup>426</sup>.

### Einbettung in die Textstruktur

- A: *ib* (A 1; A 1')  
*yt̄kh, yhbq, tld; k̄rt* (A 2)
- B: *k̄rt, bnt hll* (B 1; B 1'; B 3)  
*tld bn* (B a)  
*dm; thwyn* (B 2)
- C: *ib* (C 1.a)
- D: *k̄rt, bnt hll* (D 1).

### Familie

Mehrere Lexeme der Dichtung sind allgemein auf die Familie bezogen, so die Filiationsangaben der Mondgöttin und der *k̄rt*: *bt hr̄hb* (Z. 1f.); *bnt hll* (Z. 6, 15, 40–42); daneben *bth* (Z. 26) und *abh* (Z. 27, 29f.). Weiter werden die verschiedenen Glieder der Familie genannt; zunächst der Vater als Oberhaupt der Familie: *adn* (Z. 13, 33), danach Mutter, Brüder und Schwestern: *umh, iħh, aħ(t)th* (Z. 34–36).

### Einbettung in die Textstruktur

- A: *bt* (A 1)
- B: *bnt* (B 1; B 1')  
*adnh* (B 2')
- C: *bth; abh* (2 x: C 1.b)  
*adnh, umh, iħh, aħth* (C 2.b)
- D: *bnt* (D 1).

<sup>426</sup>Siehe Kap. I.5.3.2. Zudem könnte man hier noch die Verbform *tzdn* (Z. 8; 12) anführen, da sie ebenfalls im direkten Geburtskontext auftritt, sowie die beiden Nomina <sup>c</sup>*rgzm* und *gbzt* (Z. 43), da diese Heilpflanzen bezeichnen, die zur Erleichterung der Geburt eingesetzt wurden.

### Hymnische Anrufung bzw. Beschwörung

Aufschlußreich ist weiter eine Betrachtung der Schlüsselwörter bzw. Partikel, die die betreffende Passage als Anrufung bzw. Beschwörung charakterisieren. Hier ist zunächst die Selbstaufforderung zum Preis der Gottheit zu nennen, die beide Hauptteile des Textes eröffnet und im hymnischen Epilog des ersten Hauptteils aufgegriffen wird: *ašr* (Z. 1, 38, 40: A 1; A 1'; D 1). Die Mondgöttin wird zudem in der imperativischen Aufforderung des Epilogs angerufen: *ar yrḥ* (Z. 38). Mit der Formel *šm<sup>c</sup> ilht ktrt* (Z. 11) werden diese Götinnen nachdrücklich angerufen, den Beter zu erhören. Der zweite Hauptteil wird durch die beiden Termini technici *spr* und *mnt* (Z. 45-47: D 3.a) explizit als Beschwörung gekennzeichnet, die aus der Rezitation der im folgenden angeführten Eigennamen der Göttinnen besteht.

### Einbettung in die Textstruktur

A: *ašr* (A 1; A 1')

B: *šm<sup>c</sup>*... (B 3)

D: *ašr* (D 1)

*sprhn; mnthn* (D 3.a).

Lediglich die Teile A, B und D, die als zwei Blöcke am Anfang und am Ende der Tafel stehen, enthalten hymnische bzw. beschwörende Elemente. Der dazwischen eingeschobene Teil ist dagegen deutlich als epische Erzählung zu charakterisieren<sup>427</sup>. Analog dazu begegnen in diesen äußeren Teilen gehäuft Lexeme, die in unmittelbarer Beziehung zur Geburt stehen, aber kaum Termini aus dem Bereich der Eheschließung<sup>428</sup>. Dagegen findet sich im mittleren erzählenden Teil kein Bezug auf die Thematik der Geburt; dieser Abschnitt ist vielmehr geprägt und strukturiert durch Schlüsselwörter, die direkt die Eheschließung selbst betreffen (*trḥ*, *htn*). In diesem Teil sind auch die meisten Lexeme zu finden, die dem Bereich der Familie zuzuordnen sind. Damit behandeln die Abschnitte A, B und D spezifisch die Thematik der Geburt, der mittlere Teil C ist dem Bereich Eheschließung und Familie zuzuordnen. Diese Verteilung der Lexeme aus den Bereichen Geburt und Hochzeit deutet wiederum darauf, daß der Gesamttext aus verschiedenen literarischen Einheiten

<sup>427</sup>Darauf deuten Syntax und Stil: Verbalsätze (v.a. Formen der Präfixkonjugation); Schilderung einer abgeschlossenen Erzähleinheit; Strukturierung durch wörtliche Rede mit festgeprägter Redeeinleitung; siehe Kap. I.5.4.3.1.

<sup>428</sup>In der Passage (B 2) begegnet nur der Terminus *mrḥt* mit Bezug auf die gebärende Frau; auf die Hochzeitsthematik deutet lediglich noch das Epitheton des Gottes *hrḥb* als *mlk aḡt*. Im 2. Hauptteil (D) ist kein Bezug auf die Hochzeit erkennbar.



zusammengefügt wurde, die durch hymnische Elemente nachträglich miteinander verbunden wurden<sup>429</sup>.

### 5.4.5 Fazit

Die Dichtung zeichnet sich durch eine sorgfältig komponierte Struktur aus, die keine Analogien in der weiteren Literatur Ugarits besitzt<sup>430</sup>. Sie zeigt einen chiastischen Aufbau, in dem die beiden zentralen Motive, Geburt und Eheschließung, sich gegenseitig durchdringen. Zwei hymnische Anrufungen, eingeleitet durch die Selbstaufforderung *ašr*: „ich will besingen“, rahmen eine mythische Erzählung, die die Eheschließung zwischen dem westsemitischen Mondgott *yrḥ* und der Mondgöttin *nkl* schildert. Der Schwerpunkt des Textes liegt jedoch auf den beiden Abschnitten, in denen die Geburtsgöttinnen *ktrt* angerufen werden, bei einer Geburt Beistand zu leisten.

Nach einer hymnischen Anrufung folgt eine kurze erzählende Exposition, in der die Begegnung der beiden Mondgottheiten geschildert und dabei das Motiv der (erwarteten) Geburt vorweggenommen wird. Nach einer eingefügten Passage, die durch wiederholte Anrufungen der Geburtsgöttinnen *ktrt* strukturiert und geprägt ist, wird die Erzählung fortgesetzt; zunächst folgt eine ausführliche Schilderung der Hochzeitsverhandlungen, darauf der Vorbereitungen zur Kontrolle des *mhr*, dessen Bezahlung die Eheschließung konstituierte. Der erzählende Teil schließt mit einem hymnischen Prolog, der die Eröffnung des Textes aufgreift. Der zweite Hauptteil, der durch seine analoge hymnische Einleitung eng mit dem ersten Teil verbunden ist, besteht – wie die in den ersten Teil eingefügten Passage – aus einer beschwörenden Anrufung der Geburtsgöttinnen und ist so wiederum dem Motivkomplex Geburt zugeordnet.

Die Struktur der Dichtung KTU 1.24 zeigt deutliche Analogien zu mesopotamischen Geburtsbeschwörungen. Diesen wird i.d.R. ebenfalls eine mythisch-erzählende Einleitung vorangestellt, die zur Geburt des Kindes hinleitet; wie in dieser Dichtung wird häufig die Tatsache der sexuellen Vereinigung geschildert, die unmittelbar vom Geburtsvorgang selbst gefolgt ist<sup>431</sup>. Da in den mesopotamischen Kompositionen die hier breit ausgeführte Schilderung der Hochzeitsverhandlungen und der Eheschließung der Gottheiten sowie die

<sup>429</sup> Inkusion des ersten Hauptteils; analoge Eröffnung der beiden Hauptteile: A 1, A 1', D 1 (Z. 1–2b; 37–39; 40–42a); siehe Kap. I.5.4.1.

<sup>430</sup> Vgl. Caquot (1979) 1389.

<sup>431</sup> So v.a. die in Ugarit bekannte populäre Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes; siehe Kap. I.4.1.1.

hymnische Eröffnung fehlen, legt dies nahe, daß hier verschiedene literarische Traditionen miteinander kombiniert wurden.

Die Beschwörung des 2. Hauptteils (D) ist wiederum untergliedert. Nach der hymnischen Einleitung werden Tätigkeiten der Geburtsgöttinnen genannt, die vermutlich wie die Handlungen, zu denen die *ktṛt* in der Passage des ersten Hauptteils aufgefordert werden, als Ritualanweisungen zu verstehen sind, die während des Geburtsvorgangs tatsächlich ausgeführt wurden. Daneben finden sich in beiden Abschnitten noch direkte Anrufungen der Göttinnen, als Beschwörung im engeren Sinn<sup>432</sup>.

Die Dichtung kombiniert so einen ausführlichen mythisch--erzählenden Teil<sup>433</sup> mit hymnischer Einleitung bzw. Epilog sowie Passagen mit beschwörendem Charakter, die eine Anrufung der Geburtsgöttinnen enthalten<sup>434</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß der Verfasser der Dichtung zwei eigenständige literarische Einheiten für einen aktuellen Anlaß umformte und zusammenfügte, wobei er durch den abschließenden hymnischen Epilog, der die Eröffnung der Dichtung aufgreift, die Erzählung in die Komposition einband. Dies legt die Deutung von KTU 1.24 als durch hymnische Elemente eingeleitetes und mit einer (ursprünglich selbständigen) mythischen Erzählung kombiniertes Beschwörungsritual nahe<sup>435</sup>.

Die kunstvolle Komposition des Textes zeigt zugleich, daß dieser nicht schnell „aus dem Stegreif“, „ad hoc“ aufgeschrieben wurde, wie die flüchtige Schreibweise vermuten lassen könnte. Sie läßt vielmehr darauf schließen, daß die aktuelle Tafel, evtl. unter Zeitdruck, von einer sorgfältig komponierten und bewußt gestalteten Vorlage abgeschrieben wurde, die ihrerseits verschiedene Vorlagen oder Traditionen aufgriff und kombinierte<sup>436</sup>.

<sup>432</sup>Vgl. Z. 6.15: *l ktṛt lbnt hll snnt*; Z. 11: *šm<sup>c</sup> ilht ktṛt*; vgl. Z. 45–50 (Beschwörungsformel mit Anrufung der Eigennamen der einzelnen Göttinnen). Die Kombination von Ritualanweisungen und eigentlicher Beschwörung begegnet auch regelmäßig in den mesopotamischen Geburtsbeschwörungen.

<sup>433</sup>Es wird eine in sich abgeschlossene Episode geschildert, die Hochzeitsverhandlungen *yrḥs* mit *hrḥb* sowie die folgende Kontrolle des *mhr*; eine typische epische Formel bildet z.B. die Stilfigur der Redeeinleitungen.

<sup>434</sup>Damit vereinigt die Komposition Elemente von Hymnus, mythischer Erzählung und Anrufung bzw. Beschwörung der Gottheit(en). Analoge Kompositionen im Grenzbereich zwischen Hymnik und Epik als „erzählender Hymnus“ finden sich auch in der Literatur Mesopotamiens; siehe Kap. I.5.5.2.3.

<sup>435</sup>Dieses Phänomen begegnet mehrmals in der Literatur Ugarits; vgl. z.B. KTU 1.23; vgl. Pardee (1988.a) pas.; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>436</sup>Die Verwendung der Stilmittel lassen darauf schließen, daß die verschiedenen Vorlagen der Komposition ursprünglich mündlich tradiert wurden. So gewährleisteten die Strukturierung durch parallel gebaute Cola sowie die Wiederholung von Worten, Silben und Klängen eine leichtere Einprägsamkeit.

## 5.5 Interpretation der Dichtung

Da man von keiner gesicherten Textgrundlage ausgehen kann, ist die Interpretation des Textes erheblich erschwert und in der Forschung umstritten. Deutlich ist aber die Unterscheidung von zwei Themenkomplexen, die in Beziehung zueinander stehen: die Erzählung der Eheschließung des Mondgottpaars *yrḥ* und *nkl* und eine hymnische Anrufung der Geburtsgöttinnen *krt*, die aufgefordert werden, bei einer erwarteten Geburt Beistand zu leisten. Im folgenden werden zunächst die Aussagen der einzelnen Abschnitte gesondert diskutiert, bevor abschließend eine Gesamtinterpretation des Textes vorgeschlagen wird.

### 5.5.1 Abschnittsweise Untersuchung des Textes

#### 5.5.1.1 Prolog (ZZ. 1–5a)

Zu Beginn der Dichtung kündigt eine nicht genannte Einzelperson an, daß sie die Mondgöttin *nkl* *wib* besingen will. Diese hymnische Eröffnung könnte darauf deuten, daß der Text öffentlich rezitiert, evtl. sogar gesungen wurde und somit als Hymne für den kultischen Gebrauch bestimmt war. So läßt der Gebrauch der Wurzel *šyr*: „besingen“ in mehreren Ritualtexten diese als Terminus technicus im kultischen Kontext vermuten<sup>437</sup>. Da an der entsprechenden Position häufig die analoge Jussivform der Wurzel *qra* als Selbstaufforderung: „ich will anrufen“ begegnet, die gewöhnlich eine Beschwörung einleitet, könnte dies darauf deuten, daß die Form *ašr* eine ähnliche Bedeutung besitzen und das kultische Besingen auch im Sinn einer Beschwörung bezeichnen kann<sup>438</sup>. Diese Eröffnung der Dichtung deutet zudem auf eine enge Verbindung zur literarischen Tradition Mesopotamiens, da sowohl sumerische Hymnen wie auch akkadische epische Texte, die für kultischen Gebrauch bestimmt waren, häufig analog mit der formelhaften Selbstaufforderung zum Preis der Gottheit beginnen: „Ich will besingen / preisen“, gefolgt vom Namen bzw. Prädikat und weiteren Attributen der Gottheit<sup>439</sup>.

<sup>437</sup>Vgl. z.B. KTU 1.106,15f.: *wšr yšr šr*: „der Sänger singt ein Lied“; vgl. Tarragon (1980) 9; vgl. Brunert (1993) 1269–1278.

<sup>438</sup>Diese Stelle bildet den einzigen Beleg in der Literatur Ugarits für eine von der Wurzel *šyr* gebildete Selbstaufforderung. Die Form *iqra* ist ausschließlich in Beschwörungen belegt; z.B. im Beschwörungsritual KTU 1.23,1.23: (*iqra(n) ilm n<sup>c</sup>mn*) und in Beschwörungen der *rpum*; vgl. KTU 1.21 II 2.10; 1.22 II 4.9.19. Auf die Beziehung der Wurzel *šyr* zur Rezitation einer Beschwörung deuten z.B. das o.g. Opferritual KTU 1.106,15f. und KTU 1.19 I 11f.: *w in gprm mn gprh šr aqht*, da *mn* hier vermutlich analog zu *mnt* mit „Beschwörung“ zu übersetzen ist; vgl. KTU 1.16 I 43. Dieser Deutung entspricht, daß der Charakter der Dichtung durch mehrmalige Anrufungen der *krt* geprägt ist.

<sup>439</sup>Vgl. z.B. CT 15, 3,1: *šēmi ikribī luna*”id: „Den Erhörer der Gebete will ich preisen“; vgl. VS 10, 214 I 1–3: *lu-na-i-id šu-ur-bu-ta i-ni-li qá-ra-at-ta bu-uk-ra-at* <sup>d</sup>Nin-gal: „Ich will prei-

Mit dieser einleitenden Selbstaufforderung zum Preis der Mondgöttin *nkl* ist eine der beiden Hauptpersonen des Textes eingeführt, die hier unter dem Doppelnamen *nkl wib* begegnet. Da die Mondgöttin durch ihr Epitheton *ib*: „Frucht“ gleich zu Beginn des Textes unter dem Aspekt der Fruchtbarkeit vorgestellt wird, zeigt dies ihre enge Verbindung zum Bereich Fruchtbarkeit und Geburt<sup>440</sup>; es deutet weiter darauf, daß es der Dichtung zentral um die Thematik der Geburt geht. Allerdings läßt der Fortgang der Erzählung als Akteur nur den Mondgott *yrh*, der um die Hand der Mondgöttin anhält, sowie seinen Gesprächspartner *hrhb* auftreten; *nkl* selbst tritt als handelnde Person gar nicht in Erscheinung.

Als Vater der Mondgöttin wird eine Gottheit *hrhb* angegeben<sup>441</sup>, die als „König des Sommers / der Erntezeit“ (*mlk qz*) und „König der Hochzeit“ (*mlk aḡzt*) vorgestellt wird, in der Literatur Ugarits jedoch sonst nicht belegt ist. Der Titel „König“, der die hohe Position dieses in Ugarit unbekannten Gottes herausstellt, gewährleistet, daß seine Tochter *nkl* – nach dem in den altorientalischen Gesellschaften geltenden Prinzip der sozialen Ebenbürtigkeit – eine angemessene Partnerin für den Mondgott *yrh* darstellt, der in der ugaritischen Literatur das Prädikat *zbl*: „Fürst“ trägt<sup>442</sup>.

Da der Gott *hrhb* als „König der Hochzeit“ vorgestellt wird, sind mit der Nennung der ersten beiden Gottheiten bereits die beiden zentralen Themen der Komposition angesprochen: die Eheschließung des Mondgottpaars und die (erwartete) Geburt eines Kindes. Die Charakterisierung des Gottes zugleich als „König der Sommerfrüchte“ wie als „König der Hochzeit“ könnte auf einen Übergang von der Zeit der Dürre zu einer Zeit der Fruchtbarkeit anspielen und damit bereits vorausweisen auf die bevorstehende Geburt des Kindes<sup>443</sup>. Zu-

sen die Übergroße, die Kriegerische unter den Göttern, die Erstgeborene der Ningal“; zit. n. Wilcke (1977) 179.181.

<sup>440</sup>Die Bezeichnung *ib* entspricht dem gebräuchlichen Epitheton des akkadischen Mondgottes *Sîn*: *inbu*: „Frucht, Geschlechtskraft“, das dessen enge Verbindung zur Fruchtbarkeit illustriert.

<sup>441</sup>Die von v. Selms (1954, 22) vorgeschlagene Deutung des Gottes *hrhb* als Heiratsvermittler, der im Auftrag des *yrh nkl*s Vater um die Hand seiner Tochter bitten soll, ist nicht haltbar. Die Lesung *b[t] hrhb* ist zwar wegen des schlechten Zustands der Tafel nur teilweise erhalten, legt sich aber nahe, u.a. aus der Analogie zur Eröffnung des zweiten Hauptteils, der die *krt* ebenfalls mit Filiationsangabe vorstellt: Z. 40: *lkrt bnt hll*; zudem zeigen zahlreiche Parallelen in der altorientalischen Literatur, daß im Prolog der Erzählung die Hauptpersonen i.d.R. mit Filiationsangabe eingeführt werden.

<sup>442</sup>Vgl. KTU 1.15 II 4; 1.18 I 32. IV 8. Zudem trägt der Mondgott in der mesopotamischen Literatur ebenfalls den Titel „König“ und wird bisweilen sogar als „Anu des Himmels“, im Sinn von „höchster Gott“, gepriesen; vgl. Seux (1976) 67.279; Tallquist (1938) 447f.; Hall (1988) 623f.

<sup>443</sup>Die Dokumente lassen darauf schließen, daß das bedeutende, am Neumondstag beginnende Ritual des „neuen Weines (*riš yn*)“ (KTU 1.41; 1.87) jedes Jahr als Neujahrsfest den Beginn der Zeit der Fruchtbarkeit feierte; vgl. de Moor (1971) 57–59. Die Bezeichnung des Gottes *hrhb*

dem könnte das Epitheton „Königs des Sommers“ auf den chthonischen Charakter des Gottes deuten, da diese Jahreszeit in enger Beziehung zum (königlichen) Totenkult belegt ist<sup>444</sup>, und könnte so evtl. darauf anspielen, daß die Geburt des Sohnes für die gebärenden Frau mit Lebensgefahr verbunden war und deshalb den Beistand der Geburtsgöttinnen benötigte<sup>445</sup>.

Nach dem hymnischen Prolog beginnt die eigentliche Handlung mit dem Auftreten des Mondgottes *yrĥ*, der Hauptperson der Erzählung, der „beim Untergang der Sonne / Sonnengöttin *špš*“ in Erscheinung tritt. Diese Wendung macht deutlich, daß die im folgenden geschilderte Handlung, die Begegnung der beiden Mondgottheiten, nachts und damit wohl im Verborgenen abläuft. Da das Auftreten des Mondgottes an den Untergang der Sonnengöttin gebunden ist, zeigt es zugleich seine enge, komplementäre Beziehung zu dieser Astralgottheit. Wie diese beiden Gottheiten sich in der mesopotamischen Literatur je nach Tages- bzw. Nachtzeit bei der Erfüllung ihrer Funktionen abwechseln, so wird auch hier der Mondgott *yrĥ* erst dann aktiv, wenn die Sonnengöttin *špš* in die Unterwelt eingetreten ist<sup>446</sup>.

Die Begegnung der beiden Mondgottheiten wird sehr knapp und dramatisch geschildert; die Erzählung läßt vermuten, daß *yrĥ* von *nkl* so hingerissen ist, daß er sogleich mit ihr verkehrt, ohne abzuwarten, bis seine Verbindung zur Mondgöttin durch eine Eheschließung legitimiert worden ist<sup>447</sup>. Dabei wird bereits das Motiv der Geburt eines Kindes vorweggenommen, das den Leitgedanken dieser Dichtung bildet: „*yrĥ* ... umarmte, die gebären wird“<sup>448</sup>. Auf-

könnte so darauf anspielen, daß die Zeit der Dürre und „Sterilität“ nun vorbei ist und eine neue Epoche der Fruchtbarkeit begonnen hat.

<sup>444</sup>So werden in einer Beschwörung der *rpum*, der divinisierten königlichen Ahnen, diese „am Tag der Sommerfrüchte“ (*bym qz*) zu einem Opfermahl eingeladen: KTU 1.20 I 5. Da zudem im *aqht*-Epos (KTU 1.19 I 18.41) der Tod *dnils* das Vertrocknen der „Sommerfrüchte“ (*qz*) zur Folge hat, könnte dies auf einen Zusammenhang zwischen der Jahreszeit *qz* und dem Ahnenkult in Ugarit deuten.

<sup>445</sup>Entsprechend werden die *ktrt* in Z. 9 ausdrücklich angerufen, die Frau am Leben zu erhalten: *thwyn*.

<sup>446</sup>Die Koppelung der beiden Astralgottheiten entspricht einer im Alten Orient verbreiteten Vorstellung, in der Sonnengott und Mondgott als sich ergänzende Gottheiten mit z.T. äquivalenten Funktionen gesehen wurden, was z.B. in ihrer Bezeichnung als „Zwillinge“ zum Ausdruck kommt; vgl. Falkenstein / v.Soden (1953). Weiter könnte diese Passage auf eine Nachordnung des Mondgottes unter die Sonnengöttin deuten, da er erst nach ihrem Verschwinden in Erscheinung tritt.

<sup>447</sup>Die Erzählung läßt offen, ob die sexuelle Vereinigung der beiden mit dem Einverständnis der Mondgöttin geschah oder ob der Mondgott diese gegen ihren Willen vergewaltigte. Die anschließende Schilderung der Hochzeitsverhandlungen läßt aber darauf schließen, daß die Zeugung und Geburt eines Kindes zumindest nachträglich durch eine Eheschließung legitimiert werden mußte.

<sup>448</sup>*yrĥ* ... *yh[b]q d tld*. Dieser Satz könnte darauf deuten, daß das Ziel der Heirat zwischen *yrĥ* und *nkl* in der Geburt von (männlichen) Nachkommen besteht.

fallend ist die unmittelbare Verknüpfung von Umarmung und der Geburt eines Kindes, die – ohne explizite Schilderung der Schwangerschaft – direkt auf die aktuelle Geburtssituation und die Anrufung der Geburtsgöttinnen überleitet.

### 5.5.1.2 Anrufung der *krt* (ZZ. 5b–15)

Diese Passage wird eröffnet durch eine hymnische Anrufung der Geburtsgöttinnen *krt*, die als „Töchter des Neumondes (*hll*)“ vorgestellt werden, was – wie ihr Attribut *snnt*: „Schwalben“ – ihre enge Beziehung zur Fruchtbarkeit und Geburt herausstellt<sup>449</sup>. Die Charakterisierung der Geburtsgöttinnen als „Töchter des Neumonds“ läßt zudem darauf schließen, daß dem Neumond auch in Ugarit, analog zur Tradition Mesopotamiens, ein großer Einfluß für gelingende Geburten zugeschrieben wurde<sup>450</sup>. Daß dem Neumond in der Vorstellung Ugarits eine besondere Schutzfunktion im Geburtskontext zukam, ist z.B. daraus zu erschließen, daß in einer akkadischen Beschwörung gegen die Kindbettdämonin Lamaštu aus Ugarit in die Anrufung der Gottheiten die divinisierte Neumondsichel eingefügt ist<sup>451</sup>. Analog zeigen mesopotamische Beschwörungen, daß der Mondsichel die Funktion zugeschrieben wurde, böse Kräfte abzuwehren<sup>452</sup>. Dies legt nahe, daß der Neumondsichel nach ugaritischer Vorstellung ein entscheidender Einfluß für eine gelingende Geburt zugeschrieben wurde, analog zu den *krt*, die eine glückliche Empfängnis und Geburt sowie ein positives Schicksal des Neugeborenen gewährleisten sollten.

Direkt nach der einleitenden Anrufung der Geburtsgöttinnen folgt eine Geburtsankündigung: „Diese junge Frau wird einen Sohn gebären“, aus der hervorgeht, daß es in dieser Passage um die Thematik der Geburt geht<sup>453</sup>. Diese wird häufig auf *nkl* bezogen und dabei die Formulierung wegen der Parallele

<sup>449</sup> Siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>450</sup> So wird in mesopotamischen Geburtsbeschwörungen und -ritualen für das Neugeborene häufig das Bild des Bootes (*MÁ*), eine gebräuchliche Bezeichnung der Neumondsichel (*<sup>d</sup>MÁ*) verwendet; vgl. v.a. KAR 196 (= BAM 248); vgl. v.Dijk (1975) 52–79.

<sup>451</sup> Hier begegnet nach der gebräuchlichen Abfolge Anu, Enlil, Ea und Marduk die Neumondsichel unter der Bezeichnung *<sup>d</sup>MÁ*; vgl. RS 25.456A + 25.440 + 25.445 + 25.420 + 25.447, II 29': *<sup>d</sup>MÁ ù <sup>d</sup>ama.za.ka.nu.dá*; siehe Kap. I.6.1.2.1. Die Bezeichnung der Paredra des Mondgottes als „Magd des Šakkan“ (*<sup>d</sup>ama.za.ka.nu.dá*) deutet zudem auf den Einfluß der mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Šin, da die Kuh dort den analogen Namen *géme.Šin*: „Magd des Šin“ trägt.

<sup>452</sup> Vgl. Maqlû III, 123ff. Der dem zunehmenden Mond zugeschriebene positive Einfluß geht auch daraus hervor, daß in der mesopotamischen Tradition das Neulicht, d.h. der erneute Beginn der Zunahme des Mondes, besonders gefeiert wurde; vgl. Falkenstein / v. Soden (1953) 398.

<sup>453</sup> Die Lesung und Interpretation dieser Passage wird aber in der Forschung kontrovers diskutiert, da die Zerstörung des Endes der Zeilen eine gesicherte Übersetzung und Deutung verhindert. Nach del Olmo Lete (1981) 451, der auf die vergleichbare Struktur in der 1. Tafel des *krt*-Epos verweist, hat dieser Abschnitt den Charakter einer Vorankündigung („preanuncio“); er nimmt die Geburt des Sohnes der *nkl* vorweg, die nach den – im folgenden Abschnitt ge-

im Jesajabuch als ein in der Literatur des Alten Orients gebräuchliches Orakel, das die Geburt eines Sohnes verheißt, gedeutet<sup>454</sup>. Dabei bleibt aber offen, welcher Gott das Geburtsorakel erteilte. Die Erwähnung des Gottes *dgn* (Z. 14) könnte auf diese Gottheit hinweisen, allerdings läßt der fragmentarische Kontext keine Rückschlüsse zu. Nicht gesichert ist die Vermutung van Selms', daß das Orakel an *yrh* durch dessen Vater ergehe<sup>455</sup> und daß diese Verheißung eines Sohnes, den die Mondgöttin *nkl* ihm gebären soll, den Grund dafür bilde, daß *yrh* alle anderen Bräute, die *hrhb* ihm vorschlägt, kategorisch ablehnt, woraus er schließt, daß der Wunsch nach einem Sohn für *yrh* das eigentliche Motiv für die Heirat darstellt<sup>456</sup>.

Gegen die Deutung der Geburtsankündigung als Orakel spricht jedoch, daß diese in einen geschlossenen Textzusammenhang eingebettet ist, der durch die rahmenden Anrufungen der *ktrt* als literarische Einheit, nämlich als beschwörende Anrufung der Geburtsgöttinnen, in der diese zu bestimmten Tätigkeiten aufgefordert werden, herausgestellt ist<sup>457</sup>. Als ihr Sprecher ist daher dieselbe Person anzunehmen, die sich in den vorausgehenden und den folgenden Zeilen an die *ktrt* wendet und diese um ihren Beistand bittet. Die gleich zu Beginn eingefügte Ankündigung: „Diese junge Frau (*glmt*) wird einen Sohn gebären!“ wird durch ihre Stellung innerhalb der Anrufung der Geburtsgöttinnen als Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Entbindung herausgestellt; sie ist daher zu deuten als Aufforderung an die *ktrt*, wirksam zu werden, damit die

schilderten – erfolgreich verlaufenden Hochzeitsverhandlungen stattfinden kann. Aus dem Text nicht zu belegen ist die Deutung von Herrmann (1968, 43f.) als Gebet an die *ktrt*, als Grundlagenformular einer rituell begangenen Eheschließung, das jeder ugaritische Bürger benutzen konnte, wenn er die Ehe schloß und um Kinder und deren Schutz bitten wollte.

<sup>454</sup>Vgl. Jes 7,14: „Siehe die junge Frau wird schwanger werden und einen Sohn gebären“; siehe Kap. I.5.3.2. Nicht haltbar ist die Deutung als übliche Formel zur Ankündigung der Schwangerschaft oder aber als Eheversprechen, so Gray „this may have been the stock formula of the announcement of pregnancy or the promise of marriage“; zit. n. Fisher (1972) 47; allerdings gibt es dafür keine Belege.

<sup>455</sup>Er führt an, daß in der ugaritischen Gesellschaft die Wahl der Braut beim Vater liege, und deutet die Ehe zwischen *yrh* und *nkl* als Idealfall einer Ehe, da sie aufgrund eines göttlichen Orakels und damit durch göttliche Bestimmung zustandekomme; vgl. v. Selms (1954) 15–17. Die Erzählung legt jedoch nahe, daß *yrh* durch seine Begegnung und sexuelle Vereinigung mit der Mondgöttin, bei der die Initiative von ihm allein ausging, dazu veranlaßt wird, bei deren Vater um ihre Hand anzuhalten.

<sup>456</sup>Vgl. v. Selms (1954) 15f. Für diese Annahme könnte zwar sprechen, daß in den Gesellschaften des Alten Orients das Ziel der Ehe v.a. darin gesehen wurde, rechtmäßige Söhne zu erhalten, die den Bestand der Familie gewährleisten und den Ahnenkult gewissenhaft durchführen sollen; allerdings ist seine Deutung aus dem Text selbst nicht zu erschließen.

<sup>457</sup>So ist die Passage durch identisch formulierte Anrufungen der *ktrt* gerahmt und in der Mitte dieses Abschnittes begegnet eine weitere nachdrückliche Anrufung dieser Göttinnen; vgl. Z. 6: *lkt rt lbnt hll snnt*; Z. 15: *lkt rt*; Z. 11: *šm<sup>c</sup> ilht kt rt*; siehe Kap. I.5.4.1.2.

als *glmt* vorgestellte Frau ohne größere Komplikationen einen Sohn zur Welt bringt<sup>458</sup>.

Die Frau selbst wird dabei nicht namentlich genannt, sondern den Göttinnen als „diese junge Frau (*glmt*)“ vorgestellt. Gegen den Bezug auf die Mondgöttin *nkl* spricht, daß diese in dieser Passage nicht namentlich genannt ist; dies legt nahe, daß – analog zur Struktur der mesopotamischen Geburtsbeschwörungen – die Erwähnung der Mondgöttin und die Schilderung der sexuellen Vereinigung des Mondgottpaars als „Aufhänger“ diene, um zu der aktuellen Geburtssituation überzuleiten, in der die *ktrt* um ihren Beistand angerufen werden; sie werden hier aufgefordert, einer gebärenden Frau, deren Entbindung mit größeren Komplikationen verbunden ist, zu Hilfe zu kommen und dafür zu sorgen, daß die Geburt des Kindes doch noch glücklich verläuft<sup>459</sup>. Die Nennung der Frau wurde vermutlich bewußt offengelassen, um die Übertragung auf menschliche Geburten innerhalb der ugaritischen Gesellschaft zu ermöglichen.

Besonderen Nachdruck erhält die Anrufung dadurch, daß im Zentrum der Passage die *ktrt* nochmals ausdrücklich aufgefordert werden, den Beter zu (er)hören; dies verleiht den in den Zwischenzeilen formulierten Aufforderungen an die *ktrt*, die vermutlich Handlungen beschreiben, die den Geburtsvorgang erleichtern und eine gelingende Geburt gewährleisten sollen<sup>460</sup>, größeres Gewicht und legt nahe, daß diese als besonders bedeutsam für das Gelingen der Geburt gesehen wurden<sup>461</sup>; allerdings sind die genauen Handlungen der *ktrt* aufgrund des fragmentarischen Charakters der Zeilen nicht eindeutig zu bestimmen. Auf den unmittelbaren Geburtsvorgang deutet u.a. die Erwähnung von „Blut“ (Z. 9), da das Fließen von Blut einen konstitutiven Bestandteil der Geburt bildet<sup>462</sup>.

<sup>458</sup> Diese Deutung korrespondiert zu dem Verb *tzdl* ] der folgenden Zeile, das ebenfalls eine im Jussiv formulierte Aufforderung an die *ktrt* darstellt, für eine gelingende Geburt des Sohnes tätig zu werden; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>459</sup> Für die Übertragung auf eine menschliche Situation spricht – neben den deutlichen Analogien zu den mesopotamischen Kompositionen – v.a. die Schlußpassage der Dichtung, die beschreibt, daß die *ktrt* zu der gebärenden Frau „herabsteigen“, was darauf deutet, daß die Geburt auf der Erde stattfindet. Die Übertragung auf die aktuell gebärende Frau findet sich auch in den populären mesopotamischen Geburtsbeschwörungen, z.B. von der Kuh des Mondgottes; siehe Kap. I.4.1.1.

<sup>460</sup> Dies ist daraus zu erschließen, daß die direkte Anrufung der Geburtsgöttinnen *ktrt* und die Ankündigung der Geburt eines Sohnes unmittelbar vorausgehen.

<sup>461</sup> Darauf deutet auch die z.T. wörtliche Wiederholung der Aufforderungen: Vgl. Z. 8: *°nhn lydh tzdl* ]; Z. 12: [ *jnh lydh tzdn*; die genaue Deutung dieser Worte ist jedoch umstritten.

<sup>462</sup> So z.B. in sumerischen Geburtsbeschwörungen sowie in den etwa zeitgleichen hethitischen Geburtsritualen; siehe Kap. I.5.3.2.



Die Aufforderung an die Geburtsgöttinnen, die (gebärende) Frau am Leben zu erhalten bzw. neu zu beleben<sup>463</sup>, läßt auf größere Komplikationen bei der Geburt schließen. Durch die Bezeichnung der Frau als *mtrht*: „verheiratete Frau“ nimmt diese Anrufung der *ktrt* im unmittelbaren Geburtskontext zugleich Bezug auf die in der folgenden Erzählung geschilderten Hochzeitsverhandlungen<sup>464</sup>.

In dieser Passage wird zudem der Gott „*dgn* von Tuttul“ genannt; allerdings ist aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes nicht zu klären, welche Rolle der Gott in diesem Kontext spielt. Seine Nennung innerhalb der Anrufung der Geburtsgöttinnen läßt auf seine Verbindung zu diesen bzw. zur erwarteten Geburt des Sohnes schließen; zudem deutet sie auf seine enge Beziehung zum Mondgott, wie sie analog in den zeitgleichen Ritualen aus Emar belegt ist<sup>465</sup>. Auf eine Verwandtschaft zwischen diesen beiden Gottheiten könnte auch deuten, daß in einer hurritischen Beschwörung des ugaritischen Hauptgottes *il* dieser sowohl mit dem hurritischen Mondgott Kušuh wie auch mit Kumarbi, der wiederum mit dem semitischen Dagan identifiziert wurde, geglichen wurde<sup>466</sup>. Gegen die Deutung von Dagan als Vater des ugaritischen Mondgottes *yrh*<sup>467</sup> spricht aber, daß diese Filiation des Mondgottes in den Dokumenten Ugarits nicht belegt ist, sondern dieser, wie alle Gottheiten des ugaritischen Pantheons, als Sohn des obersten Gottes *il* gilt; lediglich der Wettergott *bcl* wird in der Literatur Ugarits stereotyp als „Sohn des *dgn*“

<sup>463</sup>KTU 1.24,9f.: [*t]hwy*n; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>464</sup>Die Formulierung deutet das positive Ergebnis der Verhandlungen an und weist voraus auf die Zahlung des *mhr*, mit dem der erzählende Teil des Textes endet (Z. 33–37). Die konstitutive Bedeutung des *mhr* für die Eheschließung wird darin deutlich, daß dieser einen sehr breiten Raum innerhalb der Erzählung einnimmt: sowohl das Angebot des *yrh*, was er als *mhr* für seine Braut *nkl* geben will, wie auch die Vorbereitungen ihrer Familie zu seiner Kontrolle werden ausführlich dargestellt.

<sup>465</sup>So wurde im großen Ritual für das *zukru*-Fest die Statue des Dagan mehrmals gemeinsam mit der des Mondgottes Šaggar aus dem Tempel herausgeholt; vgl. Arnaud (1986) 356, Nr. 373, 192'–193'; vgl. Z. 195': *d<sub>kur</sub> a-bu-ma ù d<sup>d</sup>Šag-gār ... ú-še-šu-u*: „On fait sortir Dagan, le Père, et Šaggaru“. Die Bezeichnung Dagens in diesem Kontext als „Vater“ könnte sogar darauf deuten, daß der Wettergott Dagan in Emar als Vater des Mondgottes Šaggar galt. Auf eine Beziehung beider Gottheiten zueinander deutet weiter, daß die Prozession der Statue des Gottes Dagan i.d.R. am „Tag des Šaggar“ stattfand, entweder am Vollmondtag oder am 2. Tag des Monats, d.h. am ersten Tag des zunehmenden Mondes; vgl. Nr. 373, 176'. 192'–193': ebd. 356.363; vgl. Levine / Tarragon (1993) 101. Fleming (1992) 240–248.

<sup>466</sup>Vgl. KTU 1.128,13f; siehe Kap. I.3.2.2.1.

<sup>467</sup>So v. Selms (1954) 17. Dafür könnte sprechen, daß Dagan mit dem mesopotamischen Enlil/Ellil geglichen wurde, der in der Tradition Mesopotamiens als Vater des Mondgottes Nanna/Sîn galt.

vorgestellt<sup>468</sup>; zudem begegnet *dgn* hier als „*dgn* von Tuttul“, d.h. als nicht in Ugarit, sondern am Mittleren Eufratgebiet beheimateter Gott<sup>469</sup>.

Die Anführung des Gottes *dgn* könnte in seiner Beziehung zur Unterwelt, v.a. zu den verstorbenen Ahnen der Königsdynastie, begründet sein<sup>470</sup>. Seine Nennung im unmittelbaren Geburtskontext könnte so darauf deuten, daß die Geburt mit großen Komplikationen verbunden war und das Leben der Frau auf dem Spiel stand, weshalb er als Schutzgottheit genannt ist; er könnte so in der Dichtung eine ähnliche Funktion besitzen wie der ugaritische Hauptgott *il*, der in der Beschwörung des zweiten Hauptteils gemeinsam mit den Geburtsgöttinnen *ktrt* angerufen wird<sup>471</sup>. Die Nennung dieses Gottes könnte zudem einen Hinweis auf den Charakter der Dichtung geben. Da *dgn* in den Mythen und Epen Ugarits keine Rolle spielt, sondern dort lediglich in der Filiationsangabe des Gottes *b<sup>c</sup>l* genannt wird, dagegen aber mehrmals in den auf den aktuell praktizierten Kult Ugarits bezogenen Texten begegnet, deutet dies darauf, daß die Dichtung KTU 1.24 ebenfalls für den aktuellen Gebrauch im Kult der Stadt bestimmt war<sup>472</sup>.

### 5.5.1.3 Hochzeitsverhandlungen des *yrh* (ZZ. 16–32)

„Heiratsantrag“ des *yrh*: Angebot des *mhr* (ZZ. 16–23a)

Mit der Kontaktaufnahme des *yrh* zu *hrhb* beginnt die Erzählung der Hochzeitsverhandlungen, die schließlich zum Abwiegen des *mhr* und damit zur Schließung der Ehe führen. Da der Mondgott hier das Epitheton „Leuchte des

<sup>468</sup>Vgl. KTU 1.2 I 19.35.37; 1.5 VI 24; 1.6 I 6.52; 1.10 III 12.14; 1.12 I 39; 1.12 II 25; 1.14 II 25; 1.14 IV 7.

<sup>469</sup>Die Stadt Tuttul am Mittleren Eufrat bildete im 2. Jt. v.Chr. das bedeutendste Kultzentrum des Gottes Dagan, der in diesem Gebiet den Titel „König des Landes“ trägt; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>470</sup>Auf eine enge Beziehung des Gottes Dagan zum (königlichen) Totenkult deutet der Terminus *pgr*: „Begräbnis- / Totenopfer“ auf den beiden ihm geweihten Stelen KTU 6.13,2; 6.14,1, weiter seine zentrale Bedeutung bei dem auf den königlichen Totenkult bezogenen *kispum*-Opfer in Mari.

<sup>471</sup>Da die verstorbenen Ahnen des Königshauses in Ugarit als *rpum* angerufen und mit heilenden Kräften vorgestellt wurden, könnte auch dem Gott *dgn* aufgrund seines chthonischen Charakters eine Schutzfunktion (analog zum Gott *ršp*), evtl. zur Abwehr böser Kräfte, zugeschrieben worden sein, weshalb er im Kontext der Geburt angerufen wurde. Weiter wurde *dgn* im Kult Ugarits indirekt (über den hurritischen Kumarbi) mit dem Gott *il* identifiziert, der sich u.a. durch seine enge Beziehung zur Königsdynastie und durch seine Fähigkeit zur Heilung auszeichnete; siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>472</sup>So begegnet der Gott *dgn* in den beiden „para-mythologischen“ Texten KTU 1.100,15 und 1.107,14 sowie in mehreren Opferlisten und -ritualen; vgl. KTU 1.47,4 // 1.118,3; 1.46,2,3; 1.48,5; 1.109,21; 1.148,2.10.26; 1.162,9; 1.173,4; 1.123,4; 1.127,22; 1.160,2; 6.13,2; 6.14,2. Dies bestärkt die bereits aus der Strukturanalyse der Dichtung gewonnene Vermutung, KTU 1.24 ebenfalls als „para-mythologischen“ Text zu charakterisieren.

Himmels“ (*nyr šmm*) trägt, wird er in seiner zentralen Funktion, die Nacht zu erhellen, vorgestellt; diese Charakterisierung zeigt seine Verwandtschaft zur Sonnengöttin *špš*, die die analoge Funktion ausübt und daher als *nrt ilm*: „Leuchte der Götter“ bezeichnet wird<sup>473</sup>. Analog werden in der mesopotamischen Tradition der sumerische und der akkadische Mondgott wie der Sonnengott als „Licht, Leuchte“ charakterisiert<sup>474</sup>; auch in der hethitisch-hurritischen Tradition werden diese beiden Astralgottheiten gemeinsam als „Leuchten des Himmels“ bezeichnet<sup>475</sup>.

Der Gott *hrhb* trägt wiederum sein oben (Z. 2) eingeführtes Epitheton *mlk qz*. Die nochmalige Kennzeichnung als „König“ soll vermutlich die soziale Gleichrangigkeit der beiden Partner unterstreichen und damit unmittelbar vor Beginn der Hochzeitsverhandlungen herausstellen, daß die Tochter des in Ugarit unbekannten Gottes *hrhb* eine sozial ebenbürtige Braut für den Mondgott *yrḥ* darstellt<sup>476</sup>.

Daß *yrḥ* zunächst nicht selbst zum Vater seiner Braut geht, sondern an *hrhb* „schickt“ (*ylak*), deutet darauf, daß die Hochzeitsverhandlungen mittels Boten eingeleitet werden<sup>477</sup>. In den folgenden Zeilen (17–32) findet das Gespräch jedoch zwischen den beiden Gottheiten direkt statt. Es beginnt unvermittelt mit der kategorischen Forderung des Mondgottes an *hrhb*, ihm seine Tochter *nkl* zur Frau zu geben, damit diese in sein Haus eintrete. Dieses Eintreten der Braut in das Haus ihres Ehemannes (die sog. „*deductio puellae*“) bildete nach der Bezahlung des *mhr* die zweite Stufe der Eheschließung; sobald *nkl* in das Haus des *yrḥ* eingetreten ist, gilt sie als *att*, d.h. sie besitzt den Status seiner

<sup>473</sup> Vgl. KTU 1.2 III 15; 1.4 VIII 21; 1.6 I 8.11.13, 1.6 II 24, 1.6 III 24, 1.6 IV 8.17; 1.19 IV 47.49.

<sup>474</sup> Vgl. Tallquist (1938) 456: *nūr šamē u iršiti; mušnamir šamē u iršiti*: „Erleuchter des Himmels und der Erde“. Der sumerische Mondgott Nanna heißt auch *Ašimabbār*: „der Leuchtende, das Licht“, *Sîn* wird entsprechend *Namrašir*: „der Gott des glänzenden Aufgangs“ genannt; vgl. ebd. 387.456; vgl. Seux (1976) 280.478. Zudem begegnet in einer etwa zeitgleichen mittelassyrischen Version vom Mondgott und der Kuh das genau äquivalente Epitheton des *Sîn*: *Sîn nannār šamē*: „Sîn, Leuchte des Himmels“: zit.n. Veldhuis (1991) 12, Z. 58; vgl. Lambert (1969) 30f.

<sup>475</sup> Vgl. CTH 364, § 7: „Sonnengott und Mondgott huben an zum Silber zu sprechen: ‚[...] töte uns nicht, denn wir [...] sind die Leuchten des Himmels‘“; zit. n. Haas (1982) 167f.; vgl. Hoffner (1990) 48.

<sup>476</sup> Obwohl der Gott *yrḥ* hier keinen Titel trägt, deutet seine mehrfache Bezeichnung als *zbl yrḥ*: „Fürst *yrḥ*“ (z.B. KTU 1.15 II 4; 1.18 I 32; 1.18 IV 8) sowie seine häufige Nennung in den ugaritischen Opferlisten und Ritualtexten auf seine hohe soziale Stellung innerhalb des ugaritischen Pantheons. Das Prinzip der sozialen Ebenbürtigkeit war in den Gesellschaften des Alten Orients ein wichtiges Kriterium bei der Eheschließung; vgl. Lipiński (1988.b) 188.

<sup>477</sup> Allerdings werden keine Boten genannt, so daß nicht klar ist, wer diese Aufgabe ausführte. Diese Einleitung der Verhandlungen könnte evtl. die Funktion haben, die hohe soziale Position des *yrḥ* deutlich zu machen.

gesetzlich anerkannten Ehefrau<sup>478</sup>. Da *yrh* sofort nach seinem „Heiratsantrag“ anführt, was er alles bereit ist, dem Brautvater als *mhr* („Brautpreis“) für dessen Tochter zu geben, legt sich der Schluß nahe, daß die Höhe des *mhr* bei den Hochzeitsverhandlungen eine große Rolle spielte und einen entscheidenden Einfluß auf ihren Verlauf hatte, worauf auch die ausführliche Schilderung der Gaben deutet.

Das Angebot des *yrh*, als *mhr* 1000 Stücke Silber und 10000 Gold zu geben, bildet im Vergleich zu den im Alten Orient üblichen Beträgen eine immense Summe, ein Vielfaches der im menschlichen Leben üblichen Praxis. So lassen die akkadischen Dokumente Ugarits darauf schließen, daß in der Oberschicht eine *terhātu* von 50–100 Schekel Höhe üblich war; im einfachen Volk fiel diese vermutlich weit geringer aus<sup>479</sup>; dagegen betrug bei Hochzeiten im Königshaus die zu zahlende *terhātu* z.T. äußerst hohe Beträge<sup>480</sup>. Da die Zahlen 1000 und 10000 häufig in den mythischen Erzählungen des Alten Orients begegnen<sup>481</sup>, ist der genannte Betrag wohl als symbolische Angabe zu verstehen, die die außergewöhnliche Höhe des Brautpreises verdeutlichen will, den *yrh* für seine Braut *nkl* zu geben bereit ist, und damit herausstellt, wie wichtig es ihm ist, gerade die Mondgöttin als Ehefrau zu bekommen.

Neben dem Silber und Gold als *mhr* für *nkl*s Vater, verspricht *yrh* noch „strahlendes Lapislazuli“ (*zhrm iqnim*), macht hier aber keine Angaben über die Menge der Edelsteine, die er geben will. Dem entsprechen die Vorkehrungen der Brautfamilie, um die Höhe des *mhrs* zu kontrollieren (Z. 33–37): sie richten die Waage her, die notwendig ist, um das Gold und Silber abzuwiegen, aber nutzlos bei Edelsteinen, da diese nicht gewogen, sondern gezählt

<sup>478</sup>Der Terminus *atī* entspricht dem akkadischen *aššatum*, das die legitime Gattin bezeichnet (vgl. z.B. § 128 CH; § 27f. LE). Die Ehe gilt allerdings in allen altorientalischen Gesellschaften gleich nach der vollständigen Übergabe des sog. „Brautpreis“ (*mhr* / *terhātu*) als geschlossen, was dessen konstitutive Bedeutung für die Eheschließung herausstellt; vgl. Lipiński (1988.b) 177f.; ders. (1984) 721f.

<sup>479</sup>Vgl. RS 15.92: 80 Schekel; RS 16.158: das Haus des Vaters; RS 8.208,1-6.13-18: 20 Schekel für eine freigekaufte Sklavin. Auch in anderen Gebieten des Alten Orients fällt der Brautpreis weit geringer aus; vgl. CH § 139f.: 1 Mine Silber für einen *awilum*; 1 / 3 Mine für einen *muškēnum*; die Dokumente aus Mari belegen eine in der Oberschicht übliche *terhātu* von 40 Schekel, im gewöhnlichen Volk schwankte der Betrag zwischen einem und fünf Schekel; vgl. Joannès (1984) 71–81; aus dem AT läßt sich ein *mōhar* von 30–50 Schekel erschließen; vgl. Ex 22,15f.; Dtn. 22,28f.; Lev 27,4.

<sup>480</sup>Vgl. RS 17.228; 17.450: 1400 Schekel Gold als Mitgift einer amoritischen Prinzessin in die Ehe mit Ammištamru II. von Ugarit; RS 16.146 + 16.161: persönliche Besitztümer der Aḫatumilki im Wert von 1725 Schekel Gold; RS 17.355,2-14: ähnlich große Mitgift der hethitischen Prinzessin Eḫninikalu anlässlich ihrer Hochzeit mit einem ugaritischen Prinzen.

<sup>481</sup>Im hethitischen Telipinu-Mythos z.B. gibt der Sturmgott als Brautpreis für die Tochter des Meeresgottes entsprechend 1000 Rinder und 1000 Schafe (CTH 322, A II 16–25); vgl. Hoffner (1990) 26.

werden. Weiter wird im Zusammenhang mit *zhrm ignim* das Verb *šlh*: „senden“ gebraucht, während *yrĥ* den *mhr* „geben“ (*atn*) wird. Dies läßt darauf schließen, daß die Edelsteine nicht zum *mhr* gehören, sondern ein zusätzliches Geschenk, vermutlich an die Braut selbst, darstellen<sup>482</sup>. Da aus mehreren Quellen hervorgeht, daß in den Gesellschaften des Alten Orients die Braut von ihrem Bräutigam zur Hochzeit Schmuck geschenkt bekam, legt sich die Deutung der Edelsteine als Geschenk an die Braut nahe, die diese evtl. als kostbaren Schmuck bei ihrer Hochzeitsfeier trug<sup>483</sup>. Auch im sumerischen Mythos „Enlil und Sud“, der wohl die in der damaligen Gesellschaft übliche Praxis spiegelt, schenkt der Bräutigam Enlil seiner Braut kostbaren Schmuck, zusätzlich zum Brautpreis an ihre Mutter<sup>484</sup>. Da dieses Geschenk an die Braut nicht im Ehevertrag enthalten ist, sondern eine freie Gabe des Bräutigams darstellt, ist die Anzahl der Edelsteine nicht festgelegt; somit entfällt – im Gegensatz zum *mhr* – die Kontrolle des Betrags.

Die von *yrĥ* als *mhr* angebotenen Gaben entsprechen der in den altorientalischen Gesellschaften üblichen Praxis. So bestanden z.B. nach den etwa zeitgleichen Mittellassyrischen Gesetzen die Hochzeitsgeschenke aus Gold, Silber und weiteren wertvollen Gegenständen, die man von den vergänglichen Gütern unterschied, die zum Verzehr bei der Hochzeitsfeier bestimmt waren<sup>485</sup>. Das „strahlende Lapislazuli“ entspricht zudem dem Charakter des Mondgott-paares als Astralgöttheiten, da Lapislazuli im Alten Orient ein gebräuchlicher Terminus war, um den Glanz der Himmelskörper zu beschreiben<sup>486</sup>.

Die von *yrĥ* weiter angeführten „Weinberge“ und „Obstgärten“ werden häufig als metaphorische Aussagen gedeutet, nämlich als sein Versprechen,

<sup>482</sup>Diese Form der „Eheschenkung“ (*nudunnum*) ist auch in Mesopotamien belegt (CH § 172). Daneben findet sich die Praxis, dem Vater der Braut ein Geschenk zu machen; vgl. akkadisch *biblum*: „Hochzeitsgabe“ (CH § 159f.) bzw. *nidnu*: „Hochzeitsgeschenk“ (Alalah); vgl. v. Selms (1954) 23.

<sup>483</sup>So geht z.B. aus dem Mittellassyrischen Rechtsbuch aus der Zeit Tiglatpileasers I. (12. Jh.) hervor, daß der Bräutigam seiner Braut anlässlich der Hochzeit „Schmuck (*dumāqē*) anlegt“; vgl. MAR §§ 25; 26; 38. Diesem Brauch entspricht zudem die noch im heutigen Islam übliche Praxis, daß der Bräutigam neben dem *mahr* an seinen Schwiegervater auch seiner Braut ein Hochzeitsgeschenk gibt, das aus Schmuck besteht, den diese bei der Hochzeit trägt.

<sup>484</sup>Vgl. Bottéro (1989) 115–128; Civil (1983) 43–63; Z. 60–85. Weiter zeigt eine altbabylonische Kultdichtung, die die „Heilige Hochzeit“ der Göttin Inanna besingt, daß diese sich mit Juwelen schmückt, bevor sie am Tor des Tempels ihren Bräutigam erwartet; TCL 15–16, Nr. 70,26f.; vgl. Jacobsen (1975) 80. Eine Analogie zu dieser Praxis könnte auch in der ugaritischen Schlangenbeschwörung KTU 1.100 zum Ausdruck kommen, da hier der Gott *hṛn* seiner Braut *phlt* zusätzlich zum *mhr* ein weiteres Hochzeitsgeschenk (*inn*) gibt (Z. 73f.); vgl. Tsevat (1979) 760: „Hochzeitsgeschenk“; Young (1979) 844: „Bezahlung“.

<sup>485</sup>Vgl. MAR §30–31; vgl. Lipiński (1970) 78.

<sup>486</sup>In sumerische Tempelhymnen, die in der Sternensphäre spielen und Götter und Tempel als strahlende kosmische Lichter beschreiben, begegnen immer wieder die himmlischen Farben „grün“ (*sig7*), „lapislazuli“ (*za.gim*), „göttlicher Glanz“ (*me.kām*); vgl. Alster (1976) 24.

seiner Braut *nkl* Fruchtbarkeit zu schenken, und somit als Versicherung des Gelingens seiner Ehe mit *nkl*, da der Zweck der Ehe v.a. darin gesehen wurde, Nachkommen hervorzubringen<sup>487</sup>. Da der Mondgott jedoch in den Zeilen davor konkrete Gaben auflistet, sind die „Weinberge“ und „Obstgärten“ eher als weitere Gaben des *yrh* an seine Braut zu sehen<sup>488</sup>.

#### Antwort des *hrhb* - Alternativen (Z. 23b-30a)

Der Gott *hrhb* geht auf den „Heiratsantrag“ des *yrh* nicht ein, sondern verweist ihn auf eine der Töchter des Gottes *b<sup>c</sup>l*, die Göttin *pdry*; dabei äußert er seine Ablehnung jedoch nicht direkt, sondern er versucht, den Mondgott auf andere Weise von seinem Vorhaben abzubringen, wobei er ihn – im Gegensatz zur unvermittelten Forderung des *yrh* – freundlich und schmeichelnd anredet. So bezeichnet er *yrh* als „Liebling des *il*“ (*ln<sup>c</sup>mn ilm*); dieses in der Literatur Ugarits mehrfach belegte Attribut läßt auf eine besonders enge Beziehung des Mondgottes zum „Göttervater“ *il* schließen, die vermutlich in den Fruchtbarkeitsaspekten beider Gottheiten begründet ist<sup>489</sup>. Diese Bezeichnung *yrhs* spricht auch dagegen, seine anfängliche Ablehnung als Schwiegersohn so zu deuten, daß er generell unter den Göttern geringes Ansehen besitze<sup>490</sup>.

Um seinen Alternativvorschlag attraktiver zu machen, verspricht *hrhb* dem Mondgott, den er – als Antizipation seines eigenen Hochzeitsvorschlags – bereits als „Schwiegersohn des *b<sup>c</sup>l*“ tituliert, ihn bei diesem Gott einzuführen. Dieses Angebot deutet auf recht enge freundschaftliche Beziehungen zwischen

<sup>487</sup> Aus § 138 CH z.B. geht hervor, daß die Kinderlosigkeit der Frau einen Grund für die Scheidung bildete. Weiter zeigen mehrere Eheverträge, daß dem Ehemann bei mehrjähriger Kinderlosigkeit der Frau das Recht zugestanden wurde, eine zweite Frau zu heiraten. Für diese metaphorische Deutung könnte zudem sprechen, daß „Feld“ in der poetischen Literatur des Alten Orients eine gebräuchliche Metapher für „Mutterleib“ bildet; siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>488</sup> Sie könnten ein weiteres Hochzeitsgeschenk bilden, das zur freien Verfügung der Frau stand, analog zur assyrischen Praxis; vgl. § 38 MAR: „Wenn eine Frau (noch) im Hause ihres Vaters wohnt und ihr Gatte sie verstößt, wird er den Schmuck (*dumāqē*), den er ihr angelegt hat, (zurück)nehmen; der Hochzeitsgabe, die er ihr gebracht hat, wird er nicht nahetreten; sie ist (für) die Frau frei.“; zit. n. Haase (1979) 99.

<sup>489</sup> So bildet das zentrale Anliegen dieser Dichtung die Geburt eines Kindes; vgl. auch die Anrufung des Gottes *il* im zweiten Hauptteil der Dichtung (Z. 44f.). Auf eine enge Verbindung zwischen *il* sowie Mond(gott) und Sonne(ngöttin) als Garanten von Lebensfülle deutet auch die Segensformel in KTU 1.108,25–27; siehe Kap. I.3.1.1.1. Das Prädikat *n<sup>c</sup>m il(m)* begegnet häufig beim König *krt*, der als Sohn des *il* galt; vgl. KTU 1.14 I 40f.; 1.14 II 8f.; 1.14 III 41; 1.15 II 15 (erg.); 1.15 II 20.; weiter mehrmals in einer Evozierung der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie: KTU 1.113,2.4.6.9.10.

<sup>490</sup> So Margalit (1979) 118f., der aus der negativen Schilderung des *yrh* in KTU 1.114 folgert, daß der Mondgott keine populäre Figur unter den ugaritischen Göttern darstellte und von diesen nicht geachtet wurde; allerdings wird in KTU 1.114 selbst der Gott *il*, der oberste Gott des ugaritischen Pantheons, negativ gezeichnet, ohne daß dies seine allgemeine Mißachtung impliziert; siehe Kap. I.3.1.2.3.

*b<sup>c</sup>l* und *hrḥb*, dagegen auf eine größere Distanz zwischen *yrḥ* und *b<sup>c</sup>l*. Die Nennung dieses Gottes könnte dadurch begründet sein, daß er als Wettergott für die Fruchtbarkeit des Landes zuständig war und daher wie der Mondgott in einer engen Beziehung zur Fruchtbarkeit und Geburt gesehen wurde; zudem besaß er – ebenfalls analog zum Mondgott – deutlich chthonische Aspekte<sup>491</sup>.

Die dem Mondgott als Braut vorgeschlagene Göttin *pdry* zeichnet sich ebenfalls sowohl durch ihren Charakter als Fruchtbarkeitsgöttin wie auch durch ihre chthonischen Aspekte und zudem durch ihre enge Beziehung zum ugaritischen Königshaus aus<sup>492</sup>. Da die Göttin *ybrdmy*, die *hrḥb* weiter anführt, in den ugaritischen Texten nicht belegt ist, könnte sie als Beiname der Göttin *pdry* zu deuten sein.

Im Zusammenhang mit seinem alternativen Heiratsvorschlag bringt *hrḥb* den Gott *c<sup>t</sup>tr* ins Spiel, was auf die enge Beziehung dieses Gottes zu der vorgeschlagenen Heirat deutet und darauf schließen läßt, daß seine Einwilligung für die von *hrḥb* vorgeschlagene Heirat des Mondgottes mit der Göttin *pdry* notwendig war; seine Bedeutung und Funktion geht aus dem gegebenen Kontext jedoch nicht sicher hervor. Da *c<sup>t</sup>tr* von *hrḥb* in Verbindung mit seinem Vorschlag, die Göttin *pdry* zu heiraten, genannt wird, legt sich die Vermutung nahe, daß er ursprünglich als Bräutigam für diese Göttin vorgesehen war. So zeigt eine Passage im *b<sup>c</sup>l*-Zyklus, daß *c<sup>t</sup>tr* in der Tradition Ugarits als unverheiratet galt<sup>493</sup>. Die enge Beziehung *pdrys* zu *c<sup>t</sup>tr* ist daraus zu erschließen, daß diese in einer assyrischen Götterliste mit der mesopotamischen Ištar, deren kriegerische Aspekte *c<sup>t</sup>tr* personifizierte, gleichgesetzt wurde<sup>494</sup>; auch in den kanonischen Götterlisten Ugarits sind die beiden Gottheiten unmittelbar nacheinander angeführt<sup>495</sup>. Die enge Verbindung der beiden Gottheiten könnte darin begründet sein, daß beide – wie der Mondgott *yrḥ* – sowohl astrale

<sup>491</sup> So geht aus einer Passage des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus hervor, daß *b<sup>c</sup>l* sich nach ugaritischer Vorstellung jedes Jahr zur Sommerzeit in der Unterwelt aufhielt; vgl. KTU 1.6 II. Weiter könnte sein gebräuchlicher Titel *zbl b<sup>c</sup>lars*, der vermutlich mit „Fürst, Herr der Unterwelt“ zu übersetzen ist, sich auf seine Stellung als Herr der *rpum* beziehen, was darauf schließen läßt, daß ihm – wie den *rpum* – ebenfalls heilende Kräfte zugeschrieben wurden; vgl. KTU 1.3 I 3; 1.5 VI,10; 1.6 I 42; 1.6 III [3].9.21; 1.6 IV 5.16; 1.108; 1.113; 1.17 VI 25–33; vgl. Dietrich / Loretz (1980.b) 171–182.391f.; dies. (1980.c) 395f.; Xella (1981) 185. Wegen dieser Konnotation könnte er in einer Dichtung mit der Intention, Komplikationen bei der Geburt eines Kindes zu überwinden, genannt sein.

<sup>492</sup> Dies zeigt u.a. ihre Identifizierung mit der hurritischen Fruchtbarkeitsgöttin Hebat sowie ihre Anführung in einem Brief des Amurrukönigs Šaušgamuwa an Ammištamru II. von Ugarit, der in der Grußformel „die Götter von Ugarit, Adad von [...]bani, Pidray und die Tausend Götter“ nennt: RS 17.116, 1'–5'; vgl. Nougayrol (1955.a) 132; siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>493</sup> KTU 1.2 III 20.

<sup>494</sup> Siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>495</sup> Vgl. KTU 1.118,16f.; 1.47,17f. (erg.); RS 20.24,16f.

als auch chthonische Charakterzüge besaßen<sup>496</sup>; so wurde *ᶜttr* wie der im gleichen Kontext genannte Wettergott *bᶜl*, die Göttin *pdry* sowie der als Vater der *kṛrt* angegebene Neumondsgott *hll* in einer engen Verbindung zur Unterwelt gesehen.

Die Nennung des Gottes *ᶜttr* könnte auch dadurch bedingt sein, daß er in einer engen Verbindung zum Mondgott gesehen wurde, da er wie dieser als Astralgottheit galt. Auf seine enge Beziehung zu *yrḥ* und speziell zu dessen Eheschließung deutet auch ein ugaritisch-hurritisches Opferritual, das explizit auf die hier geschilderte Hochzeit anspielt und in diesem Zusammenhang den „Zorn des *ᶜttr*“ nennt, der gemeinsam mit den beiden Mondgottheiten und einer Gottheit *il mlk* Opfergaben erhält<sup>497</sup>. Eine enge Verbindung des Venusgottes *ᶜttr* zum Mondgott ist weiter daraus zu erschließen, daß er in einer aramäischen Inschrift aus Deir *ᶜAlla* gemeinsam mit der altsyrischen Mondgottheit Šaggar (*šgr*) genannt ist<sup>498</sup>.

### Reaktion des *yrḥ* (Z. 30b-32)

Auf die Alternativvorschläge des *hrḥb* geht *yrḥ* in keiner Weise ein, sondern betont kategorisch: „Mit *nkl* ist mein Heiraten!“<sup>499</sup>, ohne Gründe für seine feste Entscheidung anzuführen; dies macht deutlich, wie wichtig gerade die Mondgöttin *nkl* dem Mondgott als Braut ist. Die Beziehung der beiden Mondgottheiten ist damit als Prototyp einer glücklichen Verbindung vorgestellt, wie es auch in dem hymnischen Epilog, der die Erzählung abschließt, zum Ausdruck kommt. Daß *yrḥ* lediglich die Mondgöttin *nkl*, nicht die *bᶜl*-Tochter *pdry* heiraten will, könnte darauf deuten, daß der Mondgott aufgrund seiner Natur nicht in die Familie des Wettergottes *bᶜl* eintreten kann<sup>500</sup>. Daß hier für „heiraten“ statt des üblichen *trḥ* die Wurzel *ḥtn* verwendet wird, die als Nomen die Grundbedeutung „Schwiegersohn“ besitzt (vgl. Z. 25), könnte zwar darauf deuten, daß *yrḥ* v.a. am Brautvater, d.h. an seiner Einheirat in die Familie seiner

<sup>496</sup> So begegnen in den kanonischen Götterlisten des ugaritischen Pantheons in einer engen Verbindung die sieben Gottheiten *arṣ wšmm*; *kṛrt*; *yrḥ*; *špn*; *kṛr*; *pdry*; *ᶜttr*, die nach del Olmo Lete eine Göttergruppe mit chthonisch-astralem Charakter bilden; vgl. KTU 1.118,11–17; 1.47,[11–17]; siehe Kap. I.2.2; allerdings fehlt *ᶜttrin* der analogen Aufzählung im Ritual des *dbḥ špn*: KTU 1.148,5f.

<sup>497</sup> Vgl. KTU 1.111,16–21. Der dort ebenfalls genannte Gott *mlk* könnte evtl. auf den Vater der Mondgöttin anspielen, da dieser hier als *mlk qz* vorgestellt wird; siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>498</sup> Kombination 1, Z. 16: *šgr wštr*; siehe Kap. II.4.3.

<sup>499</sup> KTU 1.24,32: *ᶜmn nkl ḥtny*.

<sup>500</sup> Dagegen wird er nach del Olmo Lete (1991, 71) durch seine Bindung an die ursprünglich sumerische Mondgöttin *nkl* in die Fruchtbarkeitsmythologie eingeführt, wie sie schon in Sumer für den dort verehrten Mondgott Nanna belegt ist.



Braut interessiert ist<sup>501</sup>, dem widerspricht jedoch die betonte Stellung des syntaktischen Objekts *nkl* am Satzanfang, das dem Namen der Braut besonderes Gewicht verleiht; die Erwählte des *yrh* ist *nkl* und keine andere.

#### 5.5.1.4 Abwiegen des *mhr* (Z. 33–37a)

Unmittelbar nach der Bekräftigung seiner Heiratsabsicht durch *yrh* folgt die kurze Konstatierung der Eheschließung des Mondgottpaars<sup>502</sup>; dies zeigt, daß durch das Insistieren des Mondgottes der Brautvater *hrhb* seine anfänglichen Vorbehalte gegen diesen aufgab und in die Eheschließung seiner Tochter mit ihm einwilligte. Gleich nach dieser kurzen Feststellung der Heirat, die gleichsam als Überschrift über den folgenden Abschnitt gesetzt ist, folgt die Beschreibung der Vorkehrungen, die die Familie der Mondgöttin trifft, um die Höhe des gezahlten *mhr* zu kontrollieren, wobei die ausführliche Schilderung des Herrichtens der Waage zeigt, daß die Überprüfung der Höhe des gezahlten Betrages von äußerst hoher Bedeutung war; so galt mit der vollständigen Bezahlung *mhr* die Ehe als geschlossen und *nkl* als rechtmäßige Ehefrau des *yrh*<sup>503</sup>. Die zweite Stufe der Eheschließung, die Übersiedlung der Braut in das Haus ihres Mannes, wird nicht mehr eigens geschildert, da sie als logische Konsequenz aus der Bezahlung des *mhr* folgt<sup>504</sup>.

Da der Vater der Mondgöttin in dieser Passage als *adn* vorgestellt wird, wird er in seiner Funktion als Familienoberhaupt herausgestellt, der für die Verheiratung seiner Tochter zuständig ist<sup>505</sup>. Auffällig ist, daß nicht nur der Vater sich um die Kontrolle des gezahlten *mhr* kümmert, sondern alle Mitglieder der Familie an den Vorbereitungen beteiligt sind: Vater, Mutter, Brüder und Schwestern der Braut helfen mit, die Waage zum Abwiegen des Goldes und Silbers herzurichten. Eine mögliche Deutung könnte lauten, daß durch die Beteiligung der ganzen Familie an der Zeremonie des Abwiegens – und damit Akzeptierens – des *mhrs* alle ihr Einverständnis zu der Heirat erklären, so daß

<sup>501</sup> So v. Selms (1954) 27, der die Verbform *h̄tn* paraphrasiert: „to become a son-in-law of X by marrying his daughter“.

<sup>502</sup> Z. 32f.: *ahr nkl yrh yrh*.

<sup>503</sup> Nach der Bezahlung des *mhr* gilt sie als *mtrht* (s.o.). Im Hebräischen heißt sie nun *m<sup>c</sup>ōrā-śāh* (abgeleitet von der Wurzel *ʿāraś*, *D-Stamm*), und gilt bereits als *ʿešet reʿehū*; vgl. 1 Sam 18,25–27; Dtn 22,23–27; 2 Sam 3,14.

<sup>504</sup> Dieses Eintreten in das Haus des Mannes wird in der Erzählung lediglich angedeutet; vgl. Z. 18f.: *ib t<sup>c</sup>rbm bbth*; Z. 9f.: *hwyn kmtrh[t bbt]h*.

<sup>505</sup> Der Terminus *adn* dient generell dazu, jemanden als „Schutzherr, Patron“ zu charakterisieren; siehe Kap. I.5.3.3.

kein Mitglied der Familie später etwas dagegen einwenden kann<sup>506</sup>. Aus der Erzählung geht aber nicht hervor, welche Gottheiten als Mutter, Brüder und Schwestern der Mondgöttin vorgestellt wurden<sup>507</sup>.

Die Beteiligung der ganzen Familie könnte auf eine andere, weniger stark patriarchalisch orientierte Tradition hindeuten, für die sich in mehreren Gesellschaften des Alten Orients Beispiele finden<sup>508</sup>. Auch aus den Rechtsdokumenten Ugarits geht hervor, daß in der ugaritischen Gesellschaft die Frauen der Oberschicht eine relativ große Selbständigkeit besaßen, da sie z.B. selbständig Geschäfte abwickeln und selbst Verträge schließen konnten<sup>509</sup>.

### 5.5.1.5 Epilog (Z. 37b–39)

Die eigentliche Erzählung schließt mit einer erneuten hymnischen Anrufung des göttlichen Brautpaares, die in enger Verbindung zur hymnischen Einleitung der Dichtung steht, da sie die dort formulierte hymnische Preisung der Mondgöttin *nkl wib* wieder aufgreift<sup>510</sup>. Dadurch wird der Text erneut als Hymne auf die Mondgöttin charakterisiert, obwohl diese im Verlauf der Erzählung nicht als eigenständig handelnde Person auftritt, sondern nur als „Objekt“ begegnet, über das verfügt wird.

Diese Zeilen bilden – als Abschluß der Hochzeitserzählung – eine Schlußdoxologie auf das Mondgottpaar<sup>511</sup>; hier werden die beiden Mondgottheiten aufgefordert, sich gegenseitig zu „beleuchten“, wiederum eine deutliche Anspielung auf die Funktion des Mond(gott)es, die Nacht zu erhellen, wie sie auch in seinem Epitheton *nyr šmm* (Z. 16; 31) zum Ausdruck kommt. Da im Denken Mesopotamiens die Begriffe „Glanz“ und „Licht“ eng mit der Vorstellung von Sexualität und Fruchtbarkeit verbunden waren<sup>512</sup>, zeigt diese hym-

<sup>506</sup> So könnte, falls z.B. der Vater der *nkl* kurz nach der Hochzeit sterben würde, der älteste Sohn (als neues Familienoberhaupt) die Mondgöttin nicht von *yrh* zurückfordern; vgl. v. Selms (1954) 28.

<sup>507</sup> Auch die weiteren Dokumente Ugarits geben keine Aufschlüsse, da *nkl* – abgesehen von ihrer Nennung in einigen Ritualtexten – in der Literatur Ugarits sonst nicht begegnet. Daher bleibt offen, ob ihre Familienangehörigen ebenfalls als Mondgottheiten vorgestellt wurden.

<sup>508</sup> So sind bei den Hethitern beide Elternteile gleichermaßen für die Verheiratung der Tochter zuständig (vgl. §§ 28-29 Heth. G.); auch in Nuzi finden sich Belege dafür, daß das Mädchen von ihrer Mutter bzw. ihrem Bruder in die Ehe gegeben wurde (vgl. HSS IX 24; HSS V 25; 69).

<sup>509</sup> Vgl. z.B. die Dokumente RS 8.145; 12.33; 15.86; 15.89; 16.156; 16.158; 16.200. Zudem erfolgt die Filiationsangabe einige Male nach der Mutter, was darauf schließen läßt, daß diese nach dem Tod ihres Mannes als Oberhaupt der Familie galt; vgl. z.B. RS 8.207,7; 17.251,25.

<sup>510</sup> Vgl. Z. 1: *ašr nklwib*; Z. 37f.: *nkl wib d ašr*.

<sup>511</sup> Analog begegnet in der literarischen Tradition Mesopotamiens häufig eine Doxologie als Abschluß eines Hymnus bzw. einer epischen Erzählung; siehe Kap. I.5.4.1.4.

<sup>512</sup> So bedeutet das Verb *helû* zur gleichen Zeit: „glänzen“, „fröhlich sein“ wie auch „sich lieben, Geschlechtsverkehr haben“; vgl. AHW I 339; CAD 6,169: „to shine, to make brilliant,

nische Aufforderung die enge Beziehung des Mondgottpaares zur Fruchtbarkeit; zugleich bildet sie eine deutliche Anspielung auf die in dieser Dichtung zentrale Thematik der Geburt<sup>513</sup>.

Daß die hier gebrauchte Wurzel 'wr in einem Mythosfragment parallel zur Wurzel *hwy* gebraucht wird<sup>514</sup>, läßt zudem darauf schließen, daß beide Verbwurzeln eine ähnliche Konnotation besitzen; damit könnte diese Abschlußformulierung darauf deuten, daß dem Mondgottpaar ein positiver Einfluß auf die Erneuerung bzw. Stärkung der Lebenskraft zugeschrieben wurde. Auch in der mesopotamischen Literatur wird das Leuchten des Mondgottpaares in eine enge Beziehung zu langem Leben und Lebensfülle gesetzt<sup>515</sup>.

### 5.5.1.6 Beschwörung der *ktrt* (Z. 40–50)

Der durch eine vertikale Linie deutlich abgesetzte zweite Teil der Tafel enthält eine hymnische Anrufung und Beschwörung der *ktrt*<sup>516</sup>, die in der Literatur Ugarits regelmäßig in unmittelbarer Verbindung zu Schwangerschaft und Geburt begegnen<sup>517</sup>. Dies legt den Schluß nahe, daß ihre Anrufung die gelingende Geburt eines Kindes gewährleisten soll.

### Hymnische Anrufung der *ktrt* (Z. 40–42)

(2) to be merry, (3) to make love, to copulate“; z.T. ist die Wurzel sogar explizit auf den Mond bezogen; vgl. Lyon Sar. 24,29: *nēribšina Nannareš ú-šah-li*: „their entrances I made bright like the moon“.

<sup>513</sup>Del Olmo Lete (1981, 454) deutet diese Passage als Anspielung auf die sich ständig wiederholende Ab- und wieder Zunahme des Mondes und so auf die im Mondzyklus von Neumond und Vollmond sich selbst erzeugende und entfaltende Mondgottheit. So ist die enge Beziehung des Mond(gott)es zur Fruchtbarkeit v.a. dadurch bedingt, daß ihm die Fähigkeit zugeschrieben wurde, sich regelmäßig von selbst wieder zu erneuern. Van Selms (1954, 44) sieht die Formulierung als poetische Anspielung auf die Hochzeitsnacht.

<sup>514</sup>KTU 1.10 II 20: *hwt aht w nark*.

<sup>515</sup>So heißt es z.B. in einer Hymne auf Rimsin: UET 6 / 1, Z. 46f.: „May the hearts of Nanna and Ningal, favorable omens for (long) life, be everlasting bright“; entsprechend werden zu Beginn der Hymne Nanna und Ningal als „favorable protective spirit“ (*d<sub>1</sub>lama-sa6-ga*) bzw. als „favorable omen“ (*giskim-sa6-ga*) beschrieben; vgl. Hall (1988) 581f. Die Anführung des Mondgottes *yrḫ* gemeinsam mit der Sonnengöttin *špš* in einer abschließenden Segensformel für den ugaritischen König (KTU 1.108,25–27) belegt diese Vorstellung auch in der ugaritischen Kultur. Die Formulierung erinnert zudem an die in ugaritischen Briefen gebräuchliche Formel: „das Antlitz der Sonne möge dir leuchten“, in der Bedeutung: „der König möge dir gnädig sein“; vgl. z.B. KTU 2.16,9f.: : *pn špš nr by*; allerdings wird dort die Verbwurzel *nwr*, hier dagegen die Wurzel 'wr verwendet.

<sup>516</sup>Dies geht u.a. aus der ausdrücklichen Kennzeichnung als *sprhn*: „Rezitation“ (Z. 45f.) und *mnthn*: „Beschwörungsformel“ (Z. 46f.) hervor; siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>517</sup>Das Motiv von der Anwesenheit der *ktrt* im Zusammenhang mit der Geburt von Nachkommen kann als ein stilistisches Mittel in der Literatur Ugarits gedeutet werden; vgl. z.B. KTU 1.10 II 30; 1.11; 1.17 II 24–40.

Zu Beginn steht eine hymnische Anrufung der Geburtsgöttinnen *ktrt*, die genau analog zur Einleitung des ersten Hauptteiles formuliert ist und diese beiden Teile so in eine enge Beziehung zueinander setzt<sup>518</sup>. Während dort *nkl* mit ihrem Epitheton *ib* und als „Tochter des *hrhb*“ eingeführt wurde, werden nun die *ktrt* mit ihrem Epitheton *snnt*: „Schwalben“ und als „Töchter des (Gottes) *hll*“ vorgestellt, der durch das ihm zugeordnete Epitheton *b<sup>cl</sup> gml*: „Herr der Sichel“ ausdrücklich als Manifestation des Neumonds gekennzeichnet wird. Diese in der Literatur Ugarits gebräuchliche Filiation der Geburtsgöttinnen unterstreicht, wie ihr Epitheton „Schwalben“, ihre enge Beziehung zum Mondgott, insbesondere zum zunehmenden Mond, und damit dessen Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt<sup>519</sup>. Auf die enge Verbindung der *ktrt* zum Mond(gott) deutet auch ihre Anzahl als Gruppe von sieben Göttinnen, analog zu den sieben Tagen einer Mondphase<sup>520</sup>.

In dieser durch die hymnische Eröffnung direkt auf die Geburtsgöttinnen bezogenen Passage spielen diese eine zentrale Rolle; die beiden Mondgottheiten werden dagegen nicht mehr genannt. Dies deutet darauf, daß *yrh* bei dem in diesem Teil angesprochenen Geburtsvorgang nicht selbst anwesend ist.

#### Tätigkeiten der *ktrt* (Z. 42b–45a)

Nach der Vorstellung der *ktrt* wird festgestellt, daß diese mit bestimmten Pflanzen herabsteigen. Da dieser Teil deutliche Parallelen zur populären mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes besitzt, wo ebenfalls Göttinnen vom Himmel herabsteigen, um der gebärenden Frau durch magische Praktiken und medizinische Hilfsmittel bei der Geburt beizustehen, legt sich die Deutung nahe, daß die Geburtsgöttinnen *ktrt* hier analog mit bestimmten Heilpflanzen herabsteigen, die den Geburtsvorgang erleichtern und Komplikationen bei der Geburt überwinden sollen<sup>521</sup>.

<sup>518</sup> Daß zur Einleitung der Beschwörung der *ktrt* die identische Formulierung *ašr* wie zu Beginn der Dichtung verwendet wird, könnte auf den Charakter der Gesamtkomposition als Beschwörungsritual deuten, zumal im ersten Hauptteil bereits eine längere Passage mit beschwörendem Charakter eingeschoben ist; siehe Kap. I.5.4.1.

<sup>519</sup> Ihre Charakterisierung als „Töchter des *hll*“ illustriert den ihnen wie dem Neumond zugeschriebenen Aspekt der Fruchtbarkeit und des Lebenspendens. Auch ihr Epitheton *snnt*: „Schwalben“, das auf die mesopotamische Schreibung dieser Vögel: *sin<sup>mušen</sup>*, die auf den Namen des akkadischen Mondgottes Sin Bezug nimmt, anspielt, zeigt ihre enge Beziehung zum Mondgott und so zu Fruchtbarkeit und Geburt. Margalit (1989, 286) folgert: „This association of the KTRT with the moon-crescent – also cleverly evoked by the predicate SNNT with its unmistakable echo of the Su.-Bab. moon-god SIN – is but a figurative way of linking them with the female menstrual cycle, roughly equivalent to the lunar month“.

<sup>520</sup> Diese Vorstellung steht in Entsprechung zum lunaren Charakter des Kultes in Ugarit, da als Termin zentraler Opferhandlungen i.d.R. der Neumonds- oder der Vollmondstag angegeben ist; siehe Kap. I.2.5.1.

<sup>521</sup> Damit ist dieser Teil vermutlich ebenfalls auf die in die Anrufung der *ktrt* im ersten Haupt-

Daß die *ktrt* mit Pflanzen herabsteigen, entspricht der großen Bedeutung von pflanzlichen Heilmitteln in der medizinisch-magischen Praxis des Alten Orients, wo bestimmte Pflanzen häufig eingesetzt wurden, um Schwierigkeiten bei der Geburt zu lindern<sup>522</sup>. Bei den hier genannten *crgzm*-Pflanzen handelt es sich vermutlich um eine Wacholderart, die Kontraktionen der Gebärmutter hervorruft und auf diese Weise hilft, den Geburtsvorgang zu erleichtern<sup>523</sup>. Den Charakter von *crgzm* als Heilmittel bestätigt eine Beschwörung der *rpum*, der divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie, denen heilende Kräfte zugeschrieben wurden, da hier einer der *rpum* als „Gott der *crgzm*-Pflanze charakterisiert wird<sup>524</sup>. Das als weiteres Heilmittel genannte Olivenöl bildete in den Gesellschaften des Alten Orients eine populäre Medizin und war auch in Ugarit gebräuchlich<sup>525</sup>. Daß in einigen etwa zeitgleichen hethitischen Geburtsritualen gefordert wird, daß Zedern, Oliven und Tamarisken im Geburtsraum vorhanden sein sollen<sup>526</sup>, läßt darauf schließen, daß Oliven bzw. den aus ihnen gewonnenen Extrakten eine wichtige Funktion im Geburtskontext zugeschrieben wurde.

### *il*

In dieser Passage wird zudem der Gott *il* neu eingeführt, allerdings geht seine genaue Funktion aus dem Kontext nicht hervor. Seine Anrufung gemein-

teil eingeschobene Geburtsankündigung (Z. 7) zu beziehen. Durch die abschließende Anrufung ihrer Namen sollen die *ktrt* veranlaßt werden, herabzusteigen, um bei der in ihrer ersten Anrufung angekündigten Geburt des Sohnes behilflich zu sein. Auch die Verwendung der Wurzel *yrđ* in einigen ugaritischen Opferritualen könnte ihre Deutung als terminus technicus im kultischen Kontext nahelegen und so den Bezug der Dichtung auf die aktuelle Kultpraxis bestätigen; vgl. z.B. KTU 1.39,20; KTU 1.112,18; weiter begegnet die Wurzel in den mythischen Erzählungen Ugarits, um das Herabsteigen einer Gottheit von ihrem Thron bzw. zum Opfer zu bezeichnen; vgl. KTU 1.5 VI 12; 1.6 I 63; 1.14 I 36; 1.14 II 26; vgl. 1.14 IV 6: (Kausativstamm: *šrd*).

<sup>522</sup> Entweder wurden sie zu Heiltränken verarbeitet, die die gebärende Frau einnahm, oder aber zur äußeren Behandlung verwendet.

<sup>523</sup> Siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>524</sup> Vgl. KTU 1.20 I 8: *il d'crgzm*. Damit könnte die Nennung der *crgzm* in KTU 1.24 evtl. auch auf eine Beziehung der Dichtung zum (Töten-)Kult der Königsdynastie deuten, zumal die hier genannten Gottheiten in einer engen Beziehung sowohl zur Unterwelt wie auch besonders zur ugaritischen Königsdynastie gesehen wurden; siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>525</sup> Olivenöl (*dm zt hrpnt*) begegnet z.B. in der abschließenden medizinischen Anweisung von KTU 1.114,31 als Heilmittel gegen die Folgen übermäßiger Trunkenheit, was darauf schließen läßt, daß es allgemein als Balsam zur Linderung eingesetzt wurde. Auch in hethitischen Geburtsritualen sowie in mesopotamischen Geburtsbeschwörungen werden Oliven bzw. Olivenöl häufig im Geburtskontext eingesetzt. So reibt z.B. in den mesopotamischen Geburtsbeschwörungen von der Kuh des Mondgottes die eine der beiden Geburtshelfergöttinnen die Stirn der Gebärenden mit (Oliven-)Öl ein; vgl. KAR 196 (= BAM 248), 25–30; vgl. Farber (1987.b) 275; Lambert (1969) 59–61; Veldhuis (1991) 8f.12f.

<sup>526</sup> Vgl. z.B. KUB IX 22,8 (und Duplikate: ABot 17; KUB VII 39; KBo XVII 64, 464 / w; Bo 4879); KBo XVII 65,11f. Revtl. 33f.; vgl. Beckmann (1978) 12.16.18.

sam mit den Geburtsgöttinnen *krt* deutet auf seine enge Beziehung zu diesen Göttinnen und läßt darauf schließen, daß er wie diese eine wichtige Funktion im unmittelbaren Geburtskontext besitzt<sup>527</sup>. Weiter legt seine Vorstellung als „Mitleidiger“ und „Barmherziger“, zudem in enger Verbindung mit den *krt*, die der gebärenden Frau bei der Geburt Beistand leisten, den Schluß nahe, daß er durch seine Anrufung ebenfalls zur Hilfeleistung für die gebärende Frau aufgefordert werden soll. Seine Anführung könnte darauf deuten, daß die Lage der Frau so dramatisch war, daß der höchste Gott des ugaritischen Pantheons selbst eingeschaltet werden sollte, um zu garantieren, daß die Geburt glücklich verlief. So zeigt eine Passage des *krt*-Epos, daß allein der Gott *il* in der Lage ist, den König vor dem Tod zu bewahren<sup>528</sup>.

### Anrufung der Eigennamen der *krt* (Z. 45b–50)

In der abschließenden Passage der Dichtung werden die einzelnen *krt*-Göttinnen mit ihren Eigennamen angerufen (Z. 47–50), wobei diese Anrufung durch die vorausgehende Formel ausdrücklich als Beschwörungsformel gekennzeichnet wird<sup>529</sup>. Hier werden die *krt* als Gruppe von sieben Göttinnen vorgestellt, in Analogie zu ihrem akkadischen Äquivalent, den *šassurātu*, die ebenfalls als Gruppe von sieben Geburtsgottheiten auftreten<sup>530</sup>. Da ihre Anzahl den sieben Tagen einer Mondphase entspricht, bestätigt sie die enge Beziehung der *krt* zum Mondgott, die bereits in ihrer Vorstellung als „Töchter des Neumonds“ und als „Schwalben“ zum Ausdruck kam, und damit die enge Verbindung des Mondgottes zu Fruchtbarkeit und Geburt.

Die Anrufung der Namen der Geburtsgöttinnen, die zu einer gelingenden Geburt verhelfen sollen, besitzt deutliche Entsprechungen in der in Ugarit rezipierten Literatur Mesopotamiens. So werden auch in einer akkadischen Beschwörung gegen die Kindbettdämonin Lamaštu aus Ugarit die Hauptgottheiten des mesopotamischen Pantheons bei ihrem Namen angerufen, um die Dä-

<sup>527</sup>Vgl. KTU 1.24.40.44: *ašr ilht krt ... ʿm lʾpn il ʾpid*. Auf eine Beziehung der *krt* zu *il* im Kontext der Geburt deutet auch eine Passage im *aqht*-Epos ((KTU 1.17 I 35–45; 1.17 II 24–47), die schildert, daß die *krt*, direkt nachdem der Gott *il* dem bislang kinderlosen König *dnil* im Traum die Zusage eines Sohnes gegebenen hat, in dessen Haus einkehren und sich sieben Tage lang dort aufhalten, was nahelegt, daß sie auf Anweisung des *il* in das Haus *dnils* geschickt wurden, um dafür zu sorgen, daß dieser den von ihm verheißenen Sohn tatsächlich bekommt.

<sup>528</sup>Vgl. KTU 1.16 V 23–50. Da die Literatur Ugarits eine besonders enge Beziehung des Gottes *il*, der z.B. als Vater des Königs *krt* gilt (KTU 1.14 I 40f., 1.14 II 7–9.23f.), zur Königsdynastie belegt, könnte seine Nennung wiederum auf eine Verbindung der Dichtung zum Königshaus deuten und den Schluß nahelegen, daß die vorliegende Beschwörung ebenfalls für eine Geburt innerhalb der Königsfamilie bestimmt war.

<sup>529</sup>Z. 45–47: *hn bpy sprhn bšpty mnthn*; dies zeigt, daß nun die Anrufung der Namen der einzelnen *krt*-Göttinnen folgt.

<sup>530</sup>Siehe Kap. I.5.3.6.

monin zu vertreiben und damit das Gelingen der Geburt sicherzustellen, wobei hier zudem die divinisierte Neumondsichel mit Paredra genannt ist, was die besondere Zuständigkeit des Neumondes für gelingende Geburten illustriert<sup>531</sup>.

Aufschlußreich ist die Analyse der Eigennamen der *ktrt*, da diese eine deutliche Anspielung auf den Kontext der Eheschließung und Geburt darstellen. So sind die Namen der ersten beiden Göttinnen in deutlicher Analogie zum hebräischen *šillûhîm*: „Mitgift“ sowie zum akkadischen Terminus *mulûgu*: „Hochzeitsgeschenk“ gebildet und stellen damit ihre enge Beziehung zur Eheschließung heraus<sup>532</sup>. Die Eigennamen der anderen Göttinnen kennzeichnen entweder ihren unmittelbaren Bezug zum Geburtsvorgang selbst oder charakterisieren sie allgemein als glückbringende und helfende Göttinnen, was sich sowohl auf ihren Beistand bei der Geburt beziehen kann wie auch auf ihre Rolle, dem Neugeborenen ein günstiges Schicksal zu garantieren: *yttqt*: „die die Nabelschnur durchschneidet“; *bqct*: „die (den Mutterschoß) spaltet“; *tqct*: „die (dem Neugeborenen) den Handschlag gibt“. Da in der altorientalischen Vorstellung der Name einer Person bzw. Gottheit ihr Wesen illustrierte, ist anzunehmen, daß durch die Anrufung der Eigennamen die *ktrt*-Göttinnen veranlaßt werden sollen, in der aktuellen, problematischen Geburtssituation ihrem Namen, d.h. ihrem Wesen gemäß zu handeln und damit trotz widriger Umstände eine glückliche Geburt zu gewährleisten.

## 5.5.2 Gesamtinterpretation der Dichtung

### 5.5.2.1 In der Forschung bisher vertretene Deutungen

Da der Text eine Kombination von Hochzeitserzählung und Beschwörung der Geburtsgöttinnen bildet, ist in der Forschung umstritten, ob er in Verbindung mit einer menschlichen Hochzeitszeremonie oder aber anlässlich der Geburt eines Kindes eingesetzt wurde. Die ausführliche Erzählung der Hochzeit des Mondgottpaars führte häufig zu der These, daß die Dichtung bei menschlichen Eheschließungen rezitiert wurde, um die Fruchtbarkeit der Verbindung zu gewährleisten. So vermutet de Moor, daß die göttliche Hochzeit im Kult neu inszeniert wurde<sup>533</sup>. Del Olmo Lete schlägt die Deutung der Dichtung als

<sup>531</sup> Vgl. RS 25.456A + 25.440 + 25.445 + 25.420 + 25.447 II 25'–29' (Z. 29': *dMÁ û d ama.za.ka.nu.dá*); siehe Kap. I.6.1.2.1.

<sup>532</sup> Da das zentrale Ziel der Eheschließung in der Geburt von Kindern gesehen wurde, deutet ihre Beziehung zur Hochzeit indirekt auch auf ihre Funktion, die Ehe mit Fruchtbarkeit zu segnen und eine gelingende Entbindung und Geburt zu gewährleisten. Zur etymologischen Herleitung der Namen siehe Kap. I.5.3.6.

<sup>533</sup> Vgl. de Moor (1987) 141; ders. (1979) 652f.; er verweist auf die Anspielung auf die Hochzeit des Mondgottpaars im Opferritual KTU 1.111 und darauf, daß einige ugaritische Mythen symbolisch im Kult Ugarits reaktiviert wurden. Abzulehnen ist aber seine These, daß dieser

Formular für die „Heilige Hochzeit“ des Königshauses vor<sup>534</sup>. Gaster und Driver beschreiben den Text als „a wedding-hymn in which the story of a divine marriage is incorporated in the hope that, as that marriage is annually blessed with the fruits of the earth, so the human marriage may be blessed with the fruit of the woman's womb“<sup>535</sup>. Wyatt deutet diesen Text als Liturgie, die für den Gebrauch bei Hochzeiten bestimmt war<sup>536</sup>. Auch nach Kinet spricht vieles dafür, „daß hier eine Gelegenheitsdichtung vorliegt, die jeder Einwohner von Ugarit rezitieren konnte, wenn er sich verhelichen und den Segen der *ktrt* zur Erlangung von Nachkommenschaft erbeten wollte“. In der dort beschriebenen Götterehe sei zugleich die menschliche Hoffnung auf ähnliche Fruchtbarkeit eingeschlossen, die schützende und fürsorgende Pflege der *ktrt* solle auch jede menschliche Eheschließung umsorgen und sie mit Fruchtbarkeit segnen<sup>537</sup>.

Nach Caquot dient der Mond, „der sich aus sich selbst hervorbringt“, als mythisches Modell für ein menschliches Paar, das sich verbindet, um Nachkommen hervorzubringen. Die in den verschiedenen Kulturen des Alten Orients weit verbreitete Beziehung zwischen dem Mond und der Fruchtbarkeit der Menschen sei in diesem Mythos symbolisch in Form einer dramatischen Erzählung dargestellt, was dadurch möglich war, daß in Ugarit zwei Mondgottheiten nebeneinander existierten: der westsemitische *yrh* und die mesopotamische Mondgöttin *nkl*, deren Verbindung als Prototyp für eine glückliche Heirat beschrieben werde<sup>538</sup>. Die Hochzeitsgeschichte von *yrh* und *nkl* stellte dann sozusagen das göttliche Modell dar, nach dem sich jede menschliche Ehe ausrichten sollte.

Mythos rezitiert wurde, während der Brautpreis abgewogen wurde, da eine solche Praxis weder in Ugarit noch in anderen Gesellschaften des Alten Orients belegt ist; dagegen spricht weiter die zentrale Stellung der Anrufungen der Geburtsgöttinnen innerhalb der Komposition. Nicht haltbar ist die von Rendtdorff / Stolz (1979, 717) vertretene Deutung des Textes als Fruchtbarkeitsritual im Rahmen eines Hochzeitsritus.

<sup>534</sup>Del Olmo Lete (1991) 72–74; ders. (1992) 140. Er setzt KTU 1.24 in Beziehung zum Ritual KTU 1.132, das er als „Hieros-gamos“-Ritual des Königs mit der „Palastherrin“ *pdry* anlässlich seiner Inthronisation deutet und führt an, daß die Göttin *pdry* dem Mondgott *yrh* als Braut vorgeschlagen wurde; allerdings ist sowohl seine Deutung von KTU 1.132 in Frage zu stellen als auch besonders die Übertragung auf KTU 1.24. Als Ursprung der Dichtung vermutet er die kultischen Hymnen auf den sumerischen Mondgott Nanna aus Ur, die er in Bezug setzt zum Kult der verstorbenen und divinisierten Könige und dem damit verbundenen Ritual des „Hieros gamos“ zwischen dem König / Priester-EN und der Mondgöttin Ningal.

<sup>535</sup>Gaster (1938.b) 37–45; vgl. ders. (1938.a) 80–83: „The occasion of the present poem is a purely secular marriage“; vgl. Driver (1956) 24.

<sup>536</sup>Er setzt die Dichtung in Beziehung zu KTU 1.23, das er als symbolisches Drama charakterisiert; vgl. Wyatt (1987) 382.

<sup>537</sup>Vgl. Kinet (1981) 101. Er verweist darauf, daß das Hauptgewicht auf der Anrufung der *ktrt* liege, nicht auf der mythischen Erzählung der Götterehe, die hier eher einen modellhaften Charakter besitze.

<sup>538</sup>Vgl. Caquot (1974) 386.



### 5.5.2.2 Ergebnisse der Literarkritik

Die Kombination von mythisch-erzählendem Teil und Anrufung bzw. Beschwörung der *ktrt* wie auch die beiden unterschiedlichen Themenkomplexe der Dichtung, Hochzeit und Geburt, legen den Schluß nahe, daß der Verfasser der Dichtung zwei eigenständige literarische Einheiten, die vorher für sich schriftlich oder mündlich tradiert worden waren, für einen aktuellen konkreten Zweck umformte und zusammenfügte<sup>539</sup>.

Einen zentralen Bestandteil bildet die im unmittelbaren Geburtskontext zu verankernde Anrufung bzw. Beschwörung der Geburtsgöttinnen, die sich sowohl in einer Passage des ersten Hauptteils sowie in dem durch eine vertikale Linie deutlich abgesetzten zweiten Hauptteil findet. Beide Hauptteile werden mit einer genau analog formulierten hymnischen Einleitung, einer Selbstaufforderung zum Preis der Gottheit(en), eröffnet, die im hymnischen Epilog des ersten Hauptteils aufgegriffen wird. Dies zeigt, daß der zweite Hauptteil, der als bei der Geburt zu rezitierendes Beschwörungsritual zu deuten ist, trotz der äußeren Trennung einen genuinen Bestandteil der Gesamtkomposition bildet.

Nach der ersten Anrufung der *ktrt* folgt eine eigenständige, in sich geschlossene Erzählung der Hochzeitsverhandlungen des *yrḥ* mit dem Brautvater *hrḥb* und der Vorbereitung zur Eheschließung, die die anfangs kurz geschilderte Begegnung der beiden Mondgottheiten weiterführt, aber keinen unmittelbaren Bezug zum Motiv der Geburt besitzt und so wahrscheinlich auf eine eigene literarische Tradition zurückgeht. Verbunden sind die beiden Komplexe dadurch, daß in beiden Teilen das Mondgottpaar genannt ist. In die Komposition eingebunden ist die Erzählung durch den abschließenden hymnischen Epilog, der die Eröffnung der Dichtung aufgreift.

Auf eine sekundäre Zusammenfügung der beiden Komplexe deutet, daß in der hymnischen Einleitung beider Hauptteile die Mondgöttin *nkl*, hier als Prototyp der Frau, die kurz vor der Geburt ihres Kindes steht, sowie die Geburtsgöttinnen *ktrt*, die bei dieser erwarteten Geburt Beistand leisten sollen, auf analoge Weise gepriesen werden<sup>540</sup>, während der Mondgott *yrḥ* hier nicht genannt ist. Dagegen ist er in der eigentlichen Erzählung die Hauptperson, von dem jegliche Initiative zur Handlung ausgeht, während die Mondgöttin *nkl* nur als passives „Objekt“ der Verhandlungen begegnet; die Geburtsgöttinnen *ktrt*, die in den beschwörenden Teilen eine zentrale Rolle spielen, werden in der mythischen Erzählung nicht einmal erwähnt.

Auch die Vorstellung des „Brautvaters“ *hrḥb* als „König der Hochzeit“ im hymnischen Prolog der Dichtung könnte auf die sekundäre Zusammenfügung

<sup>539</sup> Dieses Phänomen begegnet mehrmals in der Literatur Ugarits; vgl. z.B. KTU 1.23.

<sup>540</sup> KTU 1.24,1: *ašr nkl wib*; Z. 40: *ašr illt ktrt*.

der Eheschließungserzählung und der Geburtsbeschwörung deuten, da diese Charakterisierung des Gottes nur dort begegnet, während sein Prädikat „König des Sommers“ fest mit ihm verbunden ist<sup>541</sup>. Dies könnte dadurch bedingt sein, daß der Verfasser der Gesamtkomposition ihm dieses zweite Epitheton bewußt zulegte, um auf diese Weise die Verbindung zu der von ihm eingefügten Hochzeitserzählung herzustellen und auf diese vorzugreifen.

### 5.5.2.3 Gattung des Textes

Aufgrund der literarkritischen Uneinheitlichkeit der Komposition ist die Gattung des Textes nicht eindeutig zu bestimmen. Die hymnische Eröffnung der beiden Hauptteile deutet auf den Charakter der Dichtung als Hymnus<sup>542</sup>, ebenso der hymnische Epilog, der den ersten Hauptteil beschließt und die hymnische Eröffnung der Dichtung wörtlich aufgreift<sup>543</sup>. Analog zur sumerischen Tradition könnte man von einem erzählenden Hymnus sprechen, der hymnische Elemente mit einer episodenhaften Erzählung kombiniert<sup>544</sup>. Da für die sumerischen Götterhymnen eine kultische Funktion anzunehmen ist, legt sich für KTU 1.24 ebenfalls eine Verwendung im Kult Ugarits nahe<sup>545</sup>, worauf auch deutet, daß der Charakter der Komposition deutlich durch die mehrmaligen Anrufungen der Geburtsgöttinnen *krt* geprägt ist.

Die Komposition enthält zudem einen umfangreichen erzählenden Teil, die Beschreibung der Hochzeitsverhandlungen des Mondgottes mit dem Brautvater *hrhb* sowie die folgende Kontrolle des *mhr*, welche die Klassifizierung als Mythos bzw. epische Erzählung nahelegt, da hier typische epische Stilelemente

<sup>541</sup> Während das Epitheton *mlk qz* des Gottes *hrhb* bei jeder Nennung des Gottesnamens begegnet (Z. 2, 17, 24), findet sich seine Charakterisierung als *mlk aqzt* nur in seiner Einführung (Z. 2f.) gemeinsam mit seinem gebräuchlichen Epitheton.

<sup>542</sup> So begegnet eine analoge Eröffnung in mehreren sumerischen wie akkadischen Hymnen mit dem Preis einer Gottheit; diese werden häufig eingeleitet durch die Wendung „ich will preisen...“; vgl. Wilcke (1977) 181; ders. (1975) 540; v. Soden (1975) 545; Hecker (1974) 70f. 76.

<sup>543</sup> Vgl. KTU 1.24,1: *ašr nkl wib*; Z. 37f.: *nkl wib dašr*.

<sup>544</sup> Auch in den sumerischen Hymnen unterbrechen häufig kurze episodenhafte Erzählungen den hymnisch-beschreibenden Stil, wobei das narrative Element gelegentlich so in den Vordergrund tritt, daß man von einem erzählenden Hymnus sprechen kann. Der Übergang vom hymnischen zum erzählenden Stil wird (wie hier) häufig durch einen Wechsel der grammatischen Person gekennzeichnet. Dadurch gewinnen die einleitenden Zeilen den Charakter eines Prologs, der sich an nicht näher genannte Hörer richtet; vgl. Wilcke (1975) 540; Römer (1989) 645.

<sup>545</sup> Die kultische Funktion der sumerischen Hymnen kann als nachgewiesen gelten, wenn diese ein Gebet enthalten; es gibt aber auch Hymnen als Prolog oder Epilog zu erzählenden Dichtungen, bei denen mit keinem kultischen oder zeremoniellen Zusammenhang zu rechnen ist; vgl. Wilcke (1975) 646; Römer (1989) 645f.

begegnen<sup>546</sup>. Dies könnte die Dichtung dem Grenzbereich zwischen Hymnik und Epik zuordnen, ähnlich wie in einigen akkadischen Kompositionen<sup>547</sup>.

Weiter ist in den ersten Hauptteil des Textes noch eine längere Passage mit Anrufungen der *ktrt* eingefügt, die als Beschwörung dieser Göttinnen zu deuten ist; auch der durch eine hymnische Eröffnung eingeleitete zweite Hauptteil ist ausdrücklich als Beschwörung gekennzeichnet, so daß die Komposition Elemente von Hymnus, mythischer Erzählung und Anrufung bzw. Beschwörung der Gottheiten vereinigt<sup>548</sup>. Die durch ihren hymnisch-beschwörenden Stil deutlich von dem erzählenden Teil abgesetzten Passagen prägen durch ihre kunstvolle literarische Struktur den Charakter der Gesamtkomposition und lassen darauf schließen, daß der Schwerpunkt der Dichtung auf diesen Anrufungen der Geburtsgöttinnen liegt. Ihre u.a. durch Inklusion, symmetrischen Aufbau, Wiederholungen und Rhythmisierung sorgfältig gestaltete Komposition<sup>549</sup> bildet ein charakteristisches Merkmal für Beschwörungen, die eine effektvolle Rezitation beabsichtigen.

Die gebräuchliche Klassifizierung der Dichtung als „Mythos“ ist daher in Frage zu stellen; ihre Struktur legt vielmehr nahe, sie als Beschwörungsritual zur Gewährleistung einer glücklichen Geburt zu deuten, das durch hymnische Elemente eingeleitet ist und mit einer ursprünglich selbständigen mythischen Erzählung kombiniert wurde. Obwohl sich keine direkten Entsprechungen zur

<sup>546</sup> Es wird eine in sich abgeschlossene Episode geschildert; weitere typisch epische Elemente sind z.B. die Aneinanderreihung von Verbalsätzen mit Verbformen der Präfixkonjugation oder der Wechsel von Handlung und direkter Rede mit formelhaften Redeeinleitungen; siehe Kap. I.5.4.3.

<sup>547</sup> Dort ist die epische Erzählung mehrmals in einen Hymnus eingebettet oder enthält hymnische Elemente, so daß eine genaue Abgrenzung im Einzelfall schwierig ist. So kann z.B. eine analoge hymnische Eröffnung sowohl zur Einleitung von Hymnen wie auch von Epen dienen, so z.B. die Formel [*g*]aš-ru lu-u-za-mur ilu bu-kūr<sup>d</sup>[En-líl] (nA Anzû I 2: Epos); vgl. KAR 158 VII 13 (Hymne); vgl. Hecker (1974) 76; v.Soden (1975) 545.

<sup>548</sup> Für diese Kombination finden sich einige Beispiele in der Literatur Mesopotamiens, v.a. aus sumerischer Zeit. So ist z.B. eine *nin-me-šár-ra*-Dichtung der Sargon-Tochter Enhedu'anna ebenfalls im Grenzbereich zwischen Hymnik und Epik angesiedelt, wobei der ausführliche erzählende Teil durch Bitten und Appelle an die Göttin unterbrochen ist. Diese Dichtung beginnt mit einer Hymne auf die Göttin Inanna (Z. 1–65), in die eine erzählende Episode eingeschoben ist (Z. 43–59) und die durch einen hymnischen Epilog abgeschlossen wird; darauf folgt ein epischer Teil mit eingefügten Appellen an die Göttin; vgl. Wilcke (1975) 540. In der mesopotamischen Literatur ist der Übergang zwischen Hymnen und Gebeten fließend, ebenso überlappen sich Gebete und Beschwörungen in der Gattung der „Gebetsbeschwörung“, bei der häufig die individuellen Sorgen des Beters noch erkennbar sind; vgl. v.Soden (1985) 215.

<sup>549</sup> Die erste eingeschobene, durch Anrufungen der Geburtsgöttinnen geprägte und streng durchkomponierte Passage (Z. 5b–15) wird durch eine Anrufung der *ktrt* gerahmt; ihr Zentrum bildet nochmals eine nachdrückliche Anrufung der *ktrt* (Z. 11). Auch der zweite Hauptteil (Z. 40–50) zeichnet sich durch eine bewußte literarische Gestaltung aus; siehe Kap. I.5.4.1.2 u. I.5.4.1.6.

literarischen Struktur dieser Komposition finden, begegnet die Verbindung einer in sich abgeschlossenen mythischen Erzählung mit Ritualanweisungen und / bzw. Beschwörungsformeln mehrmals in der Literatur Ugarits<sup>550</sup>. Zudem zeigt die Gesamtstruktur des Textes deutliche Analogien zu populären mesopotamischen Beschwörungsritualen, da diese i.d.R. einen mythisch-erzählenden Teil mit Ritualanweisungen und einer abschließenden Beschwörungsformel kombinieren<sup>551</sup>. Weiter wurden in der literarischen Tradition Mesopotamiens auch einige Rituale durch hymnische Anfänge eingeleitet<sup>552</sup>.

Daß die Dichtung für den aktuellen kultischen Gebrauch bestimmt war, ist auch aus ihrer flüchtigen Schreibung zu erschließen sowie daraus, daß die Tafel nicht in einem der Tempel oder der Priesterbibliotheken, sondern gemeinsam mit für den Alltagsgebrauch bestimmten Texten gefunden wurde<sup>553</sup>; diese Annahme wird dadurch bestärkt, daß in einem bilinguen ugaritisch-hurritischen Opferritual direkt auf die in diesem Text geschilderte Hochzeit des Mondgottes *yrḥ* mit der Mondgöttin *nkl wib* Bezug genommen wird<sup>554</sup>. Dies deutet auf eine enge Beziehung der Dichtung zur hurritischen Bevölkerung bzw. zur hurritischen Kulttradition Ugarits und läßt darauf schließen, daß einzelne Personen bzw. Motive der Dichtung über hurritische Vermittlung nach Ugarit gelangten<sup>555</sup>.

Dies legt nahe, KTU 1.24 als „para-mythologischen“ Text zu klassifizieren, der zwar mythologische Elemente enthält, im Gegensatz zu den genuinen Mythen und Epen jedoch auf einen konkreten Zweck bezogen und auf seinen Einsatz im aktuellen Kult Ugarits ausgerichtet ist, wie dies auch für weitere ugaritische Kompositionen anzunehmen ist<sup>556</sup>. Auf diese Klassifizierung der

<sup>550</sup>Eine deutliche Entsprechung bildet v.a. die Tafel KTU 1.114, die zunächst eine ausführliche Erzählung vom *mrzḥ* des Gottes *il* enthält, die auf die abschließende medizinisch-rituelle Anweisung zur Behandlung übermäßiger Trunkenheit hinführt; vgl. auch KTU 1.10, 1.11; 1.12; 1.23; 1.83; 1.100.

<sup>551</sup>Diese Kombination findet sich z.B. in den verschiedenen Versionen der populären Geburtsbeschwörung vom „Mondgott und der Kuh“; allerdings fehlen dort die hymnischen Elemente, die hier beide Hauptteile eröffnen; zudem folgt dort nach der Erzählung erst eine Ritualanweisung zur Erleichterung der Geburt, danach die abschließende Beschwörung; siehe Kap. I.4.1.1.

<sup>552</sup>Vgl. v.Soden (1975) 548.

<sup>553</sup>Siehe Kap. I.5.1.1.

<sup>554</sup>KTU 1.111,20f.: *š b trḥt ar š lnh w l ib*; siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>555</sup>So wird z.B. häufig angenommen, daß die Mondgöttin *nkl* durch hurritischen Einfluß nach Ugarit vermittelt wurde; vgl. Caquot (1974) 392; del Olmo Lete (1991) 69; dagegen jedoch Wilhelm (1982) 77. Auch die Namen des Brautvaters *hrḥb* sowie der *kirt*-Göttin *prbḥt* deuten auf einen hurritischen Ursprung. Für die früher häufig vertretene These, daß der Mythos von einem hurritischen Original übernommen wurde, gibt es aber keine stichhaltigen Belege; vgl. z.B. Ginsberg (1939) 317ff.; Goetze (1941) 353ff.

<sup>556</sup>Vgl. Pardee (1988.a) pas. Neben KTU 1.24 sind hier besonders zu nennen: KTU 1.10; 1.11; 1.12; 1.23; 1.83; 1.100; 1.114. Das gemeinsame Merkmal dieser Texte besteht darin, daß

Dichtung deuten auch die hier genannten Gottheiten. So spielt z.B. der innerhalb der Anrufung der *ktrt* genannte Gott *dgn* in den Mythen und Epen Ugarits keine Rolle, begegnet jedoch mehrmals in den auf den aktuellen Kult Ugarits bezogenen Texten<sup>557</sup>; auch der Gott *c̣tr* und die Göttin *pdry* besitzen in der ugaritischen Literatur nur eine untergeordnete Bedeutung, werden aber mehrfach in den kultischen Texten genannt<sup>558</sup>.

#### 5.5.2.4 Intention der Dichtung

Die o.g. Beobachtungen legen nahe, KTU 1.24 als ein durch hymnische Elemente eingeleitetes und mit einer ursprünglich selbständigen mythischen Erzählung kombiniertes Beschwörungsritual zu deuten, das vermutlich auf einen aktuellen Anlaß bezogen gestaltet wurde. Die Dichtung ist einer Gruppe weiterer Texte zuzuordnen, die eine kurze abgeschlossene Erzählung enthalten, in welcher göttliche Akteure paradigmatisch agieren, wobei diese Erzählungen als „mythische Präzedenzfälle“ mit Beschwörungen und magischen Anweisungen kombiniert und in magischen Ritualhandlungen eingesetzt wurden<sup>559</sup>.

Die Struktur der Komposition spricht aber gegen die häufig vertretene Annahme einer Eheschließung in der ugaritischen Gesellschaft als Sitz im Leben der Dichtung, da ihr Schwerpunkt auf der wiederholten Anrufung der für Schwangerschaft und Geburt zuständigen *ktrt* liegt, die bei der zu erwartenden Geburt eines Kindes Beistand leisten sollen; dies legt die Verankerung der Dichtung im unmittelbaren Kontext der Geburt nahe, worauf auch die Anspie-

---

sie eine kurze, aber offensichtlich abgeschlossene Erzählung enthalten, die mit Beschwörungen und magischen Anweisungen kombiniert ist; vgl. Dijkstra (1994) 122.

<sup>557</sup>In den ugaritischen Mythen begegnet *dgn* nur stereotyp in der Vorstellung *b<sup>c</sup>l*s als „Sohn des *dgn*“, dagegen häufig in den ugaritischen Opferlisten und Ritualtexten (KTU 1.47,4 // 1.118,3; 1.46,3; 1.48,5; 1.104,13; 1.109,21; 1.123,4; 1.127,21; 1.148,2.10.26; 1.160,2; 1.173,4; 1.176,9) sowie in den „para-mythologischen“ Texten KTU 1.100,15 und 1.107,14.

<sup>558</sup>Der Gott *c̣tr* begegnet innerhalb der mythisch-epischen Texte lediglich in einer Episode des *b<sup>c</sup>l*-Zyklus (KTU 1.6 I 54–63), aber in mehreren unmittelbar auf den Kult Ugarits bezogenen Texten (KTU 1.47,18 // 1.118,17; 1.46,4; 1.107,16; 1.111,18; 1.123,10). Die Göttin *pdry* wird im *b<sup>c</sup>l*-Zyklus zwar mehrmals genannt, tritt jedoch nicht als eigenständig handelnde Person auf; dagegen deutet ihre Anführung in mehreren Opferlisten (KTU 1.47,17 // 1.118,16; 1.39,15; 1.91,7; 1.102,7; 1.109,14.18; 1.132,2; 1.139,13.14; 1.148,6; 1.173,6) auf ihre konstitutive Bedeutung im Kult Ugarits.

<sup>559</sup>Zur gleichen Kategorie zu zählen sind die Texte KTU 1.23; 1.83; 1.100; 1.114 sowie vermutlich die mythischen Fragmente KTU 1.10, 1.11 und 1.12. Da diese Kompositionen eine in sich geschlossene mythische Erzählung enthalten, unterscheidet Dijkstra (1994, 122) sie – trotz ihres unmittelbaren Bezugs auf einen aktuellen kultischen Anlaß – von den reinen Beschwörungen, z.B. KTU 1.13; 1.82; 1.96; 1.108; 1.161; 1.169 (RIH 78 / 20). Allerdings ist die genaue Abgrenzung schwierig, da z.B. KTU 1.13 ebenfalls mythisch-erzählende Elemente enthält.

lungen auf die Geburt eines Kindes bereits bei der Einführung der Hauptpersonen der Erzählung deuten<sup>560</sup>.

Auffällig ist, daß in den beiden beschwörenden Teilen, die die Geburtsgöttinnen anrufen und sich unmittelbar auf die Geburt beziehen, weder der Mondgott *yrh* noch seine Braut *nkl* explizit genannt werden; dagegen wird den Geburtsgöttinnen eine namenlose junge Frau vorgestellt<sup>561</sup>. Dies steht in deutlicher Analogie zu populären mesopotamischen Geburtsbeschwörungen, so von der Kuh des *Sîn*<sup>562</sup>, sowie weiteren zeitgleichen Gebetsbeschwörungen<sup>563</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß es der Dichtung nicht um die Geburt des Sohnes der *nkl* geht, sondern daß die *ktrt* aufgefordert werden, in einer konkreten, mit schweren Komplikationen verbunden menschlichen Geburt Hilfe zu leisten, damit diese dennoch glücklich verläuft. Die Nennung des Gottes *il* im zweiten Hauptteil hat wahrscheinlich die analoge Funktion, ihn durch seine Anrufung als „Mitleidiger“ und „Barmherziger“ zur Hilfeleistung für die gebärende Frau zu veranlassen.

Die zu Beginn der Erzählung geschilderte sexuelle Vereinigung des Mondgottpaares, die zur Empfängnis der Göttin führt, dient damit lediglich als Anknüpfungspunkt für die folgende Beschwörung der Geburtsgöttinnen. Die Intention der Dichtung liegt jedoch gerade darin, ausgeweitet und auf eine gerade stattfindende menschliche Geburt übertragen zu werden, analog zu den mesopotamischen Kompositionen<sup>564</sup>. Auch die Beschreibung, daß die *ktrt* „herabsteigen“, um bei der Geburt zu assistieren, deutet darauf, daß die Geburt auf der Erde stattfindet, wobei die genannten Tätigkeiten der Göttinnen als bei der Entbindung zu praktizierende Ritualanweisungen zu verstehen sind. Daß die

<sup>560</sup> So deutet bereits die Vorstellung der Mondgöttin als *nkl wib* auf die Thematik der Fruchtbarkeit und Geburt. Weiter wird im Prolog der Erzählung das Motiv der Geburt eines Kindes vorweggenommen; vgl. Z. 4f.: *yrh ytkh yhbq d tld bktrt*.

<sup>561</sup> Vgl. Z. 7: *hl glmt tld bn*.

<sup>562</sup> Hier wird in der erzählenden Einleitung die Empfängnis der Kuh geschildert, die zu der aktuellen Geburtssituation einer konkreten, nicht namentlich genannten Frau hinführt.

<sup>563</sup> Deutliche Entsprechungen besitzt z.B. eine nachaltbabylonische Gebetsbeschwörung zum Sonnengott Utu, in der dieser angerufen wird, einer nicht namentlich genannten Frau zu einer gelingenden Geburt zu verhelfen: „Dieses Weib da, ... Glücklicherweise möge sie gebären, möge gebären, möge genesen ... Glücklicherweise möge sie gebären, dich hernach preisen, ...“; zit. n. Falkenstein / v. Soden (1953) 222; vgl. Rendtorff / Stolz (1979) 714. Auch in KTU 1.24,7 wird zunächst die Frau und ihre Situation vorgestellt; der Bitte um Genesung entspricht die Form *[t]hwyw* (KTU 1.24,9f.), in der die Geburtsgöttinnen *ktrt* angerufen werden: „ihr möget sie beleben / am Leben erhalten“.

<sup>564</sup> Dort führt die vorangestellte mythische Erzählung zu der im folgenden zu rezitierenden Beschwörung hin (s.o.). Entsprechend sieht Dijkstra (1994, 124) als Intention der Dichtung KTU 1.92 die Übertragung der in der mythischen Erzählung geschilderten Göttin *c'ktrt* auf ein unverheiratetes junges Mädchen, das durch die Rezitation der Erzählung vor einem evtl. Geschlechtsverkehr vor der Eheschließung bewahrt werden sollte.

Geburtsbeschwörung gerade mit einer Erzählung von der Hochzeit des Mondgottpaars verbunden wurde, deutet weiter darauf, daß speziell die Mondgottheiten in besonderer Weise mit dem Komplex Empfängnis, Fruchtbarkeit und Geburt verbunden und als Schutzgottheiten für gelingende Geburten angesehen wurden.

Schließlich legen die wenig sorgfältige Schreibweise und der Fundort des Textes<sup>565</sup> den Schluß nahe, daß dieser eilig „ad hoc“ als „Gebrauchsdichtung“ niedergeschrieben wurde, um bei einer aktuellen, problematisch verlaufenden menschlichen Geburt rezitiert zu werden und dadurch die Geburtsgöttinnen *ktrt* zum Eingreifen zu bewegen.

### 5.5.2.5 Fazit und Folgerungen

Wie oben gezeigt, liegt die Intention der Dichtung KTU 1.24 v.a. darin, durch ihre Rezitation bei der Geburt und den Nachvollzug der darin enthaltenen, als Tätigkeiten der Geburtsgöttinnen dargestellten Anweisungen Schwierigkeiten und Komplikationen bei der Entbindung zu überwinden und der gebärenden Frau zu einer glücklichen Geburt ihres Kindes zu verhelfen. Da die in der Dichtung genannten Gottheiten in einer engen Beziehung zur ugaritischen Königsdynastie gesehen wurden, könnte dies zudem die Vermutung nahelegen, daß die Geburtsbeschwörung für ein Mitglied der königlichen Familie bestimmt war<sup>566</sup>. Auf eine enge Beziehung des als Hauptakteur der Hochzeiterzählung auftretenden Mondgottes *yrḥ* zur Königsdynastie wie auf seine enge Verbindung zur Fruchtbarkeit und Geburt deuten neben den ugaritischen Texten auch einige etwa zeitgleiche Rituale aus Emar, da der Mondgott hier unter den Schutzgottheiten des Palastes angeführt wird, unmittelbar nach Fruchtbarkeits- und Muttergöttinnen<sup>567</sup>.

Da alle angeführten Gottheiten chthonische Charakterzüge besitzen, könnte dies weiter den Schluß zulassen, daß die Geburt mit besonders schweren Komplikationen verbunden war und die Nennung dieser Gottheiten einen glücklichen Ausgang garantieren sollte. So wurde z.B. dem im zweiten Hauptteil gemeinsam mit den *ktrt* angerufenen ugaritischen Hauptgott *il* die Fähigkeit zugeschrieben, besonders schwere menschliche Krankheiten zu heilen<sup>568</sup>.

<sup>565</sup> Siehe Kap. I.5.1.1.

<sup>566</sup> Auf eine Bindung an die Königsfamilie könnte zudem deuten, daß auch der in den ugaritischen Texten nicht belegte Gott *hrḥb* als „König“ vorgestellt wird.

<sup>567</sup> Dort wird er explizit als „Mondgott des Palastes“ bezeichnet und gemeinsam mit der „Herrin des Palastes“ und dem „Sonnengott des Palastes“ angeführt; vgl. Arnaud (1986) 373,77'-80': *Ninegal, Ištar ša šubi; d30 ša É.GAL-li; dUTU ša É.GAL-li*; vgl. 378,12-15; vgl. ebd. 352.

<sup>568</sup> So ist allein *il* in der Lage, den schwerkranken König *krt* vor dem Tod zu bewahren; vgl. KTU 1.16 V 23-50.

Auch die Nennung der – zudem in einer Beschwörung der *rpum* genannten – *crgm*-Pflanze<sup>569</sup> könnte den Schluß zulassen, daß der Zustand der gebärenden Frau äußerst kritisch war und evtl. ihr Leben bzw. das ihres Kindes auf dem Spiel stand. Die Dringlichkeit des Falles könnte auch die flüchtige Schreibung des Textes erklären, da von der Rezitierung der Beschwörung und dem damit verbundenen Eingreifen der Geburtsgöttinnen Hilfe „in letzter Minute“ erhofft wurde.

Allerdings zeigt die kunstvolle Komposition des Textes, daß dieser nicht schnell „aus dem Stegreif“ aufgeschrieben wurde, wie die flüchtige Schreibweise vermuten lassen könnte; sie deutet vielmehr darauf, daß die aktuelle Tafel unter Zeitdruck und daher flüchtig von einer sorgfältig komponierten und gestalteten Vorlage abgeschrieben wurde. Das Nebeneinander von Geburtsbeschwörung und mythischer Erzählung der Eheschließung des Mondgottes läßt weiter darauf schließen, daß der Verfasser der Dichtung zwei verschiedene literarische Traditionen, evtl. zwei eigenständige literarische Einheiten, aufgriff und miteinander kombinierte, wobei er sie im Hinblick auf einen konkreten Zweck umformte und zusammenfügte<sup>570</sup>.

Während die in KTU 1.24 enthaltene Anrufung der Geburtsgöttinnen *krt* deutliche Parallelen zu populären mesopotamischen Geburtsbeschwörungen besitzt, finden sich für die mythische Erzählung von der durch Hochzeitsverhandlungen eingeleiteten Eheschließung des Mondgottes *yrh* mit der Mondgöttin *nkl* keine direkten Parallelen in der Literatur der umliegenden Gesellschaften, aber deutliche Entsprechungen zu den einzelnen Zügen der Erzählung<sup>571</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß der Verfasser der Dichtung KTU 1.24 eine Geburtsbeschwörung in enger Analogie zur mesopotamischen Tradition mit einer ausführlichen Erzählung von der Eheschließung des Mondgottpaars kombinierte, die er entweder direkt übernahm oder aus gängigen Motiven

<sup>569</sup>Siehe Kap. I.5.3.6. Da die *rpum* als divinisierte Ahnen der Königsdynastie galten, könnte dies wiederum die Vermutung nahelegen, daß die Frau, für die die Beschwörung bestimmt war, zur ugaritischen Königsfamilie gehörte, worauf auch die Nennung des Gottes *il* deutet, der als Schutzgott der Königsdynastie galt.

<sup>570</sup>So wurden in der literarischen Tradition Ugarits die verschiedenen literarischen Teile einer in der mesopotamischen Tradition zusammenhängenden Komposition getrennt rezipiert sowie gemäß den ugaritischen Vorstellungen aktualisiert. Dies geht u.a. daraus hervor, daß die Grundzüge der Erzählung vom Mondgott und der Kuh, die zur mesopotamischen Geburtsbeschwörung hinführen, in der Literatur Ugarits mehrmals wiederbegegnen, allerdings auf den Gott *b<sup>6</sup>l* übertragen und losgelöst von der folgenden Beschwörung; vgl. KTU 1.5 V 17–25; 1.10; 1.11; auch in den Beschwörungen KTU 1.13; 1.93 ist dieses Motiv der gebärenden Kuh aufgegriffen.

<sup>571</sup>Diese z.T. deutlichen Analogien und Parallelen in der mesopotamischen und hethitischen Literatur zu einzelnen Zügen der Dichtung legen nahe, daß die Erzählung auf ältere Traditionen zurückgeht und in der ugaritischen Gesellschaft bekannte und vertraute Motive aufgreift, wobei u.a. der häufige Gebrauch von formelhaften Wendungen auf einen längeren mündlichen Überlieferungsprozeß der einzelnen Teile der Komposition deutet.



selbst zusammenstellte, und so der Dichtung einen zweiten Schwerpunkt gab; dies deutet weiter darauf, daß die Thematik dieser Erzählung ein spezielles Anliegen des ugaritischen Verfassers der Dichtung bildete.

Die Verbindung der Erzählung der Eheschließung der beiden Mondgötter mit der Geburtsbeschwörung ist vermutlich dadurch bedingt, daß in der ugaritischen Vorstellungswelt, wie allgemein in den Kulturen des Alten Orients, der Mondgott in einer engen Verbindung zum Kontext der Geburt gesehen und ihm dabei ein günstiger Einfluß zugeschrieben wurde. Die zentrale Rolle des Mondgottes *yrḥ* in der mit der Anrufung der Geburtsgöttinnen *ktrt* verbundenen mythischen Erzählung stellt so heraus, daß dieser auch in Ugarit – analog zur Tradition Mesopotamiens – als verantwortlich für Fruchtbarkeit und gelingende Geburten galt, wobei die Erzählung seine Zuständigkeit speziell für Geburten im menschlichen Bereich nahelegt<sup>572</sup>.

Die ausführliche Schilderung der Hochzeitsverhandlungen läßt weiter darauf schließen, daß die Geburt eines Kindes die (zumindest nachträgliche) Legitimierung der Verbindung voraussetzte und legt so nahe, daß in der ugaritischen Gesellschaft die Geburt von Nachkommen an die Institution der Ehe und Familie gebunden war, was u.a. auch daraus hervorgeht, daß in der vor die Erzählung der Hochzeitsverhandlungen eingefügten Anrufung der *ktrt* die Gebärende ausdrücklich als „verheiratete Frau“ (*mtrḥt*) gekennzeichnet wird<sup>573</sup>. Das große Gewicht der Eheschließung des Mondgottpaares in dieser Dichtung, die zudem durch die anfängliche Ablehnung des Mondgottes durch den Brautvater zunächst in Frage gestellt ist, könnte darauf deuten, daß die Thematik der Eheschließung für die gebärende Frau ebenfalls ein zentrales Anliegen darstellte. Daß die zu Beginn geschilderte sexuelle Vereinigung des Mondgottpaares erst durch die nachfolgende Eheschließung legitimiert werden muß, könnte den Schluß zulassen, daß die Dichtung den Fall eines vergewaltigten bzw. vor der Eheschließung schwanger gewordenen Mädchens reflektiert<sup>574</sup>.

<sup>572</sup>Ein auf alte Traditionen zurückgehendes „Handerhebungs-Gebet“ für Nanna aus der Regierungszeit Ašurbanipals (668–633) beschreibt den Mondgott als „Mutterschoß, der alles gebiert“: Falkenstein / v.Soden (1953) 223; vgl. Stephens (1969) 385. Nach del Olmo Lete (1991, 71) wird durch diese mythische Erzählung der semitische Mondgott *yrḥ* durch seine „Heirat“ mit der sumerischen Mondgöttin *nkl* in die Fruchtbarkeitsmythologie der sumerischen Tradition eingeführt. Die Literatur Ugarits läßt aber darauf schließen, daß die in Mesopotamien dem Mondgott zugeschriebene Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit der Rinderherden in der Tradition Ugarits auf den Gott *b<sup>c</sup>l* übertragen wurde; so wird in mehreren Passagen, die die sexuelle Vereinigung von *b<sup>c</sup>l* und *°nt* mit einer anschließenden Geburt schildern, dieses Götterpaar als „Stier“ (*tr*) bzw. „Kuh“ (*arḥ*) bezeichnet; vgl. KTU 1.5 V 18-21; 1.10; 1.11; 1.13; dagegen deutet die anthropomorphe Darstellung *yrḥs* in KTU 1.24 auf seine Verbindung mit menschlichen Geburten.

<sup>573</sup>KTU 1.24,10: [t]ḥwyn kmtrḥt [bb]th.

<sup>574</sup>Darauf deutet auch, daß in einer mesopotamischen Parallele, einer Hymne auf Sîn (CT 15,

Dies legt die Vermutung nahe, daß die ausführliche Schilderung der Hochzeitsverhandlungen, die schließlich doch noch zu einem guten Ende führen, das primäre Ziel verfolgt, die gebärende Frau zu beruhigen und ihr Mut und Hoffnung zuzusprechen, um dadurch die v.a. seelisch bedingten Komplikationen bei der Entbindung zu erleichtern<sup>575</sup>. Um diesem Anliegen gerecht zu werden, kombinierte der Verfasser der Dichtung eine populäre, in Ugarit bekannte Geburtsbeschwörung mit einer exemplarischen Schilderung einer Eheschließung, die nach der Überwindung anfänglicher Schwierigkeiten doch noch zustandekam, wobei er zudem das Mondgottpaar als Prototyp einer glücklichen Verbindung herausstellte<sup>576</sup>.

---

5–6 II), ausdrücklich betont wird, daß dieser vor seiner Vereinigung mit der Mondgöttin Ningal nicht ihren Vater um Erlaubnis fragte; vgl. Z. 7–9: „dann setzte er seinen Sinn auf Ningal. Sin rief sie, näherte sich, sie zu freien, [küs]ste (!?) sie, doch bat er nicht ihren Vater (um Erlaubnis)“; zit. n. Römer (1966) 138f. Eine analoge Deutung vertritt auch Dijkstra (1994, 124) in seiner Bearbeitung von KTU 1.92. Auch der erzählende Teil der mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes, die heimlich von einem Stier bestiegen wurde, läßt darauf schließen, daß diese ursprünglich auf eine unverheiratete schwangere Frau bezogen war, die ohne den Beistand ihrer Familie besonders auf die Hilfe dieser Beschwörung angewiesen war. So nimmt v. Weiher (1983, 8) an, daß die Geburtsschwierigkeiten der Frau v.a. seelisch bedingt waren, da sie von ihrer Familie ausgestoßen und in ihrem hilflosen Zustand allein gelassen worden war. Durch die Rezitation der Dichtung, die ihre Situation im Bild der Kuh in Worte faßte, sollte ihre Not gelindert werden.

<sup>575</sup> Die durch die Rezitation der Dichtung erreichte seelische Beruhigung konnte zu einer körperlichen Entspannung führen und damit den Geburtsvorgang erleichtern; analog nimmt v. Weiher (1983, 8) als primäre Intention der mesopotamischen Geburtsbeschwörungen ihre therapeutische Funktion an (s.o.).

<sup>576</sup> Dies zeigt v.a. der erste Hauptteil abschließende Epilog: Z. 37–39.



## Kapitel 6

# Der Mondgott in den akkadischen Dokumenten Ugarits

Neben den kultischen Texten in ugaritischer und hurritischer Sprache wurden in Ugarit auch zahlreiche Texte in akkadischer Sprache sowie mehrere polyglotte, drei- bis viersprachige Vokabulare in sumerischer, akkadischer und hurritischer Sprache gefunden<sup>1</sup>. Während die Wirtschafts- und Verwaltungsdokumente in akkadischer Sprache das Alltagsleben der ugaritischen Bevölkerung dokumentieren, spiegeln die in den ugaritischen Priesterbibliotheken gefundenen literarischen Texte und Beschwörungen wie die mehrsprachigen Vokabulare und Zeichenlisten den nordwestlichen Zweig einer gelehrten Schultradition, die von Mesopotamien über den Euphrat in die nordsyrischen Städte und Ugarit gelangte, jedoch keinen unmittelbaren Einfluß auf den ugaritischen Kult ausübte<sup>2</sup>. Sie reflektieren so lediglich die nach Ugarit importierte akkadische literarische Tradition, geben jedoch keinen direkten Aufschluß über die religiösen und kultischen Vorstellungen der ugaritischen Bevölkerung. Da die Werke der syro-babylonischen Tradition zudem erst in die zweite Hälfte des

---

<sup>1</sup> Da diese Listen Spalten mit sumerischen, akkadischen und hurritischen Lexemen, an die häufig noch eine ugaritische Übersetzung angefügt ist, enthalten, zeigen sie die Assimilation der verschiedenen kulturellen Einflüsse in die Kultur Ugarits. Aus der gleichen Quelle stammen auch zwei bilingue akkado-hurritische Weisheitstexte; siehe Kap. I.1.1.2.

<sup>2</sup> Sie sind so als fremde Kulturgüter zu sehen, die im Besitz der ugaritischen Gelehrten und in der Abgeschlossenheit der ugaritischen Schreiberschulen als Lehr- und Lernmaterial zum Erlernen der babylonischen Keilschrift dienten. Eine Ausnahme davon bilden lediglich drei Omensammlungen: KTU 1.103 + 1.145 (RS 24.247); KTU 1.140 (RS 24.302) und die o.g. astrologischen Omina RIH 78 / 14 (KTU 1.163); siehe Kap. I.2.5.2.1; vgl. Dietrich (1996) 39; v.Soldt (1995) 171–212.

2. Jt.s v.Chr. datieren, konnten sie keinen deutlichen Einfluß auf die Literatur und Religion Ugarits ausüben, wie die genuinen ugaritischen Mythen, Epen und kultisch-religiösen Texte<sup>3</sup>. Einige signifikante Unterschiede der Texte aus Ugarit zu entsprechenden literarischen Texten in babylonischer Keilschrift aus Emar zeigen aber, daß diese leicht an die ugaritischen religiösen Vorstellungen adaptiert wurden<sup>4</sup>.

## 6.1 Kultische Texte

### 6.1.1 Götterlisten

#### 6.1.1.1 Mesopotamische Götterliste An–Anum

Unter den in Ugarit gefundenen polyglotten Vokabularen finden sich auch mehrere Fragmente der mesopotamischen Götterliste „An – Anum“<sup>5</sup>, deren ugaritische Version ein von den sog. „normativen Pantheonlisten“ deutlich unterschiedenes Pantheon dokumentiert. Da diese in syllabischer Keilschrift geschriebenen Listen entweder eine direkte ugaritische Übersetzung oder äquivalente westsemitische Gottheiten zu den sumero-akkadischen Pantheonlisten anführen, bilden sie eine Übertragung der systematischen Reflexion des mesopotamischen Pantheons in die ugaritische Sprache und dokumentieren so das Bemühen, die mesopotamische Tradition in den akkadischen Bevölkerungsschichten Ugarits verfügbar zu machen.

In dieser Liste wird der Mondgott gleich dreimal hintereinander aufgelistet, unter seinen klassischen sumerischen Bezeichnungen: <sup>d</sup>nanna, <sup>d</sup>Suen (EN.ZU) und <sup>d</sup>EN.sin<sup>6</sup>, wogegen der ugaritische Mondgott *yrh* in der mesopotamischen Entsprechung der ugaritischen Pantheonlisten RS 20.24 mit dem

<sup>3</sup>Nach Dietrich wurde die syllabische Keilschrifttradition und mit ihr die literarische und religiöse Tradition Mesopotamiens erst gegen Mitte des 14. Jh.s v.Chr., nach der Machtergreifung der neuen ugaritischen Herrscherschicht unter Ammištamru I., nach Ugarit eingeführt; vgl. ders. (1996) 36–38.45.

<sup>4</sup>So ist z.B. im Lehrgedicht RS 23.34+ im Vergleich zur Emarfassung eine Passage ausgelassen, vermutlich bedingt durch die ugaritische Vorstellung der Divinisierung der verstorbenen Könige. Weiter nimmt im Gebet für den König RS 79.25 der Gott Marduk die Rolle Eas ein; vgl. Z. 7: „May Marduk, the Lord of the underground water, open his groundwater source for you!“; vgl. Dietrich (1996) 41–44. Allerdings ist der Gott Marduk in den ugaritischen Kulttexten nicht belegt, während der Gott Ea in der mesopotamischen Version der ugaritischen Pantheonliste (RS 20.24,15) sowie in den hurritischen Opferlisten begegnet; siehe Kap. I.2.4.

<sup>5</sup>RS 20.121 // 23.495; 20.195 A (unvollständig): Nougayrol (1968) 212; vgl. RS 1979.24 + 1980.388. Diese Listen bilden Versionen der sog. „Weidner-Liste“ aus der Ur III-Zeit, die außerhalb Mesopotamiens auch in Emar und El-Amarna bezeugt sind; vgl. Arnaud (1982) 203–207.

<sup>6</sup>Z. 10–12; Nanna und Suen (geschrieben mit dem Sumerogramm EN.ZU) sind die Namen des sumerischen Mondgottes; die Form <sup>d</sup>EN.sin bzw. <sup>d</sup>EN 30 ist vermutlich gebildet aus dem

akkadischen Mondgott *Sîn* gleichgesetzt wird<sup>7</sup>. Da die Identifizierung mit dem sumerischen Mondgott sich nur hier findet, spiegelt diese Liste vermutlich eine alte mesopotamische Tradition. Zudem sind die drei Manifestationen des Mondgottes hier unmittelbar von seiner Paredra, der Mondgöttin *Ningal* gefolgt, analog zur engen Verbindung des Mondgottpaares in der mesopotamischen Tradition<sup>8</sup>, während in den ugaritischen Pantheonlisten die Göttin *Nikkal* nicht angeführt ist<sup>9</sup>. Aufgrund dieser signifikanten Unterschiede läßt diese mesopotamische Götterliste keine direkten Schlußfolgerungen auf das kultische Pantheon der einheimischen Bevölkerung Ugarits zu. Vielmehr ist anzunehmen, daß sie das Pantheon bezeugt, das von einer aus Mesopotamien nach Ugarit eingewanderten Bevölkerungsgruppe verehrt wurde, die als geschlossene Kolonie in einem abgegrenzten Bereich der Stadt lebte, ohne sich der einheimischen Bevölkerung zu assimilieren.

### 6.1.1.2 Götterliste RS 26.142

Der akkadische Mondgott *Sîn* begegnet weiter in einer akkadischen Götterliste, die deutliche Entsprechungen zu der im Ritual des *špn* (KTU 1.148) enthaltenen Opfersequenz für die „Götter des Monats *hyr*“ besitzt, allerdings nur fragmentarisch erhalten ist<sup>10</sup>. Die unmittelbar vor dem Mondgott angeführte Gottheit ist zwar nur teilweise erhalten, das Zeichen *tur* deutet aber auf eine Muttergottheit, was seine enge Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt bestätigt<sup>11</sup>; gefolgt ist er vom divinisierten Götterberg *špn*.

Weiter entsprechen die zu Beginn der mesopotamischen Liste genannten Gottheiten genau denen am Ende der in KTU 1.148 enthaltenen Sequenz, die

---

sumerischen Titel EN: „Herr“ (vgl. den sumerischen Namen des Mondgottes EN.ZU: „Herr des Wissens“) und dem akkadischen Namen des Mondgottes *Sîn* und somit zu lesen: „Herr *Sîn*“; vgl. Arnaud (1982) 204.

<sup>7</sup>Vgl. KTU 1.47,14 // 1.118,13; RS 20.24,13; siehe Kap. I.2.2.

<sup>8</sup>Z. 13: *d<sup>n</sup>nin.gal.la*; vgl. Nougayrol (1969) 212; Arnaud (1982) 204; siehe Kap. I.1.2.2.

<sup>9</sup>Vgl. KTU 1.47; 1.118; RS 20.24. In den Opferlisten in hurritischer Sprache (KTU 1.110; 1.111; 1.116; 1.125; 1.135) ist die Mondgöttin zwar genannt, allerdings erst gegen Ende der Sequenz; siehe Kap. I.2.2 u. I.2.4.

<sup>10</sup>Der zweite Teil der angeführten Gottheiten bildet eine direkte Entsprechung zu den in dieser Sequenz von KTU 1.148 genannten Gottheiten; vgl. RS 26.142,14–19 // KTU 1.148,24–27: *il<sup>r</sup>er<sup>r</sup>setu* [u *šamu*(??)] // *ars wšmm*; *ilum* // *il*; *il<sup>n</sup>nin.mah* [ ] // *krt*; *il<sup>r</sup>da-gan* [ ] // *dgn*; *il<sup>r</sup>adad* *hal-pi* // *b<sup>c</sup>l hlb*; *il<sup>r</sup>adad* [*il<sup>r</sup>hur*]*šan<sup>r</sup>ha-zi* // *b<sup>c</sup>l špn*; *il<sup>r</sup>.tur* // *trty*; *il<sup>r</sup>si* *n* // *yrh*; [*il<sup>r</sup>hur*]*šan<sup>r</sup>ha-zi* // *špn*; zit. n. Nougayrol (1968) 321f.; der Rest der akkadischen Liste ist nicht erhalten.

<sup>11</sup>So besitzt das Sumerogramm *tur* die Bedeutung „Gebärmutter“. Analog dazu ist in den ugaritischen Pantheonlisten und der analogen ersten Sequenz des Rituals KTU 1.148 der Gott *yrh* unmittelbar nach den Geburtsgöttinnen *krt* angeführt; vgl. KTU 1.47,13f.; 1.118,12f.; 1.148,5.

allerdings nur fragmentarisch erhalten ist<sup>12</sup>. Diese Übereinstimmung könnte darauf schließen lassen, daß die akkadische Götterliste in der den Göttern des Monats *hyr* zugeordneten Sequenz des ugaritischen Rituals aufgegriffen und entsprechend den ugaritischen Vorstellungen Ugarits aktualisiert wurde<sup>13</sup>. Die Nennung des Mondgottes zeigt so dessen konstitutive Bedeutung sowohl in der mesopotamischen wie in der ugaritischen Kulttradition.

## 6.1.2 Beschwörungen und Gebete

### 6.1.2.1 Beschwörung der Lamaštu

Auf eine große Bedeutung des Mondgottes, speziell des Neumondes, im Geburtskontext deutet eine akkadische Beschwörung gegen die mesopotamische Kindbettdämonin Lamaštu, die die obersten Gottheiten des mesopotamischen Pantheons anruft, um diese Dämonin zu vertreiben. Hier folgt nach der gebräuchlichen Triade Anu, Enlil, Ea und dem babylonischen Hauptgott Marduk, die jeweils mit ihrer Paredra genannt sind, der ebenfalls mit Paredra genannte Mondgott in seiner Manifestation als Neumond unter der Bezeichnung *d*MÁ: „Boot“, entsprechend mesopotamischer Vorstellung, wo die Mondsichel häufig als Schiff gedeutet wurde<sup>14</sup>. Weiter könnte der Name der als Paredra des Neumondes angeführten Göttin *Ama-zakanuda*: „Magd des Š(S)akkan“ eine Anspielung auf die populäre mesopotamische Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes bilden, da die Kuh dort den analogen Namen „Magd des Šin“ trägt und der Gott Šakkan ebenfalls für die Fruchtbarkeit der Rinderherden zuständig galt<sup>15</sup>.

<sup>12</sup>RS 26.142,2'-7 // KTU 1.148,42b-44: [il]ānu<sup>M</sup> e]š sikkāru // sk[r]; ilānu<sup>M</sup> da-ad-me-ma // ddm; ilānu<sup>M</sup> la-ab-a-na // il lb[n]n; il<sup>M</sup> DUGBUR.ZIN'IG.DIN / il<sup>M</sup> iszannaru // [ ]; il adad// b<sup>c</sup>lm; zit. n. Nougayrol (1968) 321.

<sup>13</sup>Nach del Olmo Lete (1988, 17) erforderten im Ritual KTU 1.148 der durch den Monat *Hiyyaru* gegebene Bezug auf den Totenkult sowie die enge Verbindung zur Königsdynastie die Anführung der Opferliste von dem divinisierten Vater *ilīb*, dessen Äquivalent in der mesopotamischen Liste aufgrund einer Lücke allerdings fehlt (Z. 13'); darauf wurde die Folge dieser Liste, beibehalten und anschließend die hier zu Beginn genannten Gottheiten angeführt; siehe Kap. I.2.3.1.

<sup>14</sup>RS 25.456A + 25.440 + 25.445 + 25.420 + 25.447 II,29': *d*MÁ ù *d*ama.za.ka.nu.dá: „Neumond und Amazakanuda“. Davor stehen die Paare: AN-num ù an-tum / *d*en.líl ù *d*nin.líl / *d*é.a ù *d*dam.gal.nun.na / *d*m[ar]duk ù *d*zar-pa-ni-tum (Z. 25'-28'); vgl. Nougayrol (1969) 397.

<sup>15</sup>Der nach Nougayrol (1969, 397) *d*ama.ša.kan.DU zu lesende Name der Göttin ist gebildet aus *ama*: „Magd“ und dem Gottesnamen *Šak(k)an* sowie dem Zeichen DU. Der Gott Šak(k)an ist auch im Raum Syrien-Palästina, so in den Dokumenten aus Ebla und Emar, belegt. Auf seine enge Beziehung zur Geburt und seine Verbindung zu Rinderherden deutet, daß in einer südmesopotamischen Version der o.g. Geburtsbeschwörung (siehe Kap. I.4.1.1) anstelle des Mondgottes Šin der Sonnengott Šamaš und dessen Sohn Sakan genannt werden: VS 17, 34; vgl. v.Dijk (1972) 339-343.

Da der divinisierte Neumond sonst selten in Exorzismen genannt wird, belegt seine Einfügung gerade in dieser Beschwörung, die das Ziel verfolgt, eine besonders die neugeborenen Kinder bedrohende Dämonin zu vertreiben, seine zentrale Bedeutung im Geburtskontext und seinen Charakter als Schutzgotttheit. Dies läßt darauf schließen, daß der Mondgott v.a. in seiner Manifestation als Neumond auch in der ugaritischen Gesellschaft als zuständig für gelingende Geburten galt, analog zur mesopotamischen Tradition<sup>16</sup>. Die große Rolle des Neumondes im Geburtskontext ist auch aus der Vorstellung der Geburtsgöttinnen *ktrt* als „Töchter des Neumondes (*hll*)“ zu erschließen<sup>17</sup>.

### 6.1.2.2 Gebet für den König (RS 1979.25)

Der akkadische Mondgott begegnet auch in einem in sumerischer und in akkadischer Sprache verfaßten Gebet für den ugaritischen König<sup>18</sup>. In diesem in mehrere Strophen untergliederten Text werden in einer Reihe von Segenswünschen nacheinander die verschiedenen Gottheiten Mesopotamiens aufgefordert, dem König Wohlergehen und langes Leben zukommen zu lassen.

Hier wird in der ersten Zeile der dritten Strophe der akkadische Mondgott *Sîn* – wie der unmittelbar vorher genannte Himmelsgott *Anu* – angerufen, dem König die „Fülle des Lebens“ zu geben<sup>19</sup>, was beide Gottheiten als Garanten für Wohlergehen und Lebensfülle herausstellt und so auf ihre analoge Funktion und ihre enge Beziehung zueinander schließen läßt<sup>20</sup>. Daß nach *Sîn* der Sonnengott *Šamaš* angeführt wird, zeigt weiter die enge Beziehung dieser

<sup>16</sup>Dies zeigt v.a. die populäre Geburtsbeschwörung vom Mondgott und der Kuh; siehe Kap. I.4.1.1. Weiter wurde in der Magie Mesopotamiens der als Schiff vorgestellten Mondsichel die Kraft zugeschrieben, böse Kräfte abzuwehren; vgl. Maqlû III, 123ff; Tallquist (1938) 445.

<sup>17</sup>Vgl. KTU 1.24.6.15.40f.; siehe Kap. I.5.5.1.2.

<sup>18</sup>Die Tafel RS 1979.25 wurde in der Bibliothek des Schreibers *Iadiḫ-ilī* gefunden. Obwohl die ursprüngliche akkadische Version weggebrochen ist, ist sie aus dem Fragment einer anderen Tafel sowie einer in Emar gefundenen Version (Msk 74243) vollständig bekannt; vgl. Arnaud (1982) 209–216; ders. (1987) 371–376; Dietrich / Loretz (198.c) 819f.

<sup>19</sup>Z. 9: „Fülle des Lebens gebe dir *Sîn*!“ Allerdings ist in der Version aus Ugarit gerade diese Zeile zwischen dem Gott *An* und dem Sonnengott unvollständig erhalten; vgl. Z. 16–20: *la-le-e nam-ti-la A-nu-ga-al in-na-zu / la-li-a-ni ta-a-bi [ ] / 'U-du su-pa-kur-ku-ra-ak-ka [u]4-za-la-qa-ka hé-za-la-qa*: „Que de plénitude de vie le grand Anu (te) comble! / Toute sa plénitude (...) / Qu'Utu, le pasteur des pays, (te) fasse briller comme [un jou]r brillant!“: zit. n. Arnaud (1982) 211; vgl. ebd. 214. Aufgrund der Parallele aus Emar ist der Mondgott jedoch sicher zu ergänzen.

<sup>20</sup>Auf eine enge Beziehung zwischen *Anu* und *Sîn* deutet auch, daß die Venusgöttin *Inanna* / *Ištar*, die in der sumerischen Mythologie als Tochter der Mondgottes *Nanna* / *Su'en* galt, in der akkadischen Zeit auch als Tochter *Anus* bezeichnet wird.



beiden Astralgottheiten zueinander<sup>21</sup>, wobei die Nennung des Mondgottes vor dem Sonnengott auf dessen höheren Rang schließen läßt, analog zur Tradition Mesopotamiens, wogegen die ugaritischen Dokumente die Vorrangstellung der Sonnengöttin *špš* zeigen<sup>22</sup>.

Allerdings läßt dieses akkadische Gebet keine direkten Rückschlüsse über die Funktion und Bedeutung des Mondgottes im offiziellen Kult Ugarits zu, da es ausschließlich mesopotamische Gottheiten mit ihren dort gebräuchlichen Epitheta anführt und so eine eigenständige mesopotamische Tradition dokumentiert, die vermutlich kaum Einfluß auf den aktuell praktizierten offiziellen Kult Ugarits ausübte<sup>23</sup>.

## 6.2 Rechts- und Verwaltungsdokumente

### 6.2.1 Internationale Vertragstexte

Neben seiner Anführung in den o.g. kultischen Dokumenten begegnet der akkadische Mondgott auch in einigen offiziellen Rechtsdokumenten des ugaritischen Königshauses in akkadischer Sprache. So wird er in einigen Vertragsdokumenten am Schluß des Abkommens gemeinsam mit anderen Gottheiten als Zeuge angerufen, um dessen Einhaltung zu garantieren.

Ein Vertrag über ein militärischen Bündnis zwischen dem hethitischen Großkönig Muršili II. und Niqmepa von Ugarit führt nach mehreren Gottheiten des mesopotamischen Pantheons schließlich auch „Sin und Šamaš bei ihrem Aufgang und ihrem Untergang“ an<sup>24</sup>. Diese gemeinsame Nennung der beiden Astralgottheiten als Garanten des Abkommens steht in deutlicher Analogie zur mesopotamischen Tradition, da dort Sonnen- und Mondgott gemeinsam für Rechtswesen und Divination zuständig galten<sup>25</sup>, wobei die Anführung des Mondgottes vor dem Sonnengott auf dessen Vorrangstellung schließen läßt.

<sup>21</sup>Vgl. Z. 9–10 (s.o.). Analog werden der Mondgott und der Sonnengott in mesopotamischen Hymnen und Gebeten häufig gemeinsam angerufen; vgl. Falkenstein / v.Soden (1953) pas.; Seux (1976) pas.

<sup>22</sup>So ist in der Tradition Mesopotamiens der Mondgott als Vater des Sonnengottes diesem genealogisch vorgeordnet und wird in analogen Segensformeln stets vor diesem genannt, wogegen in der o.g. ugaritischen Segensformel für den König *špš* vor *yrh* genannt ist; vgl. KTU 1.108,26: *l ymt špš w yrh*; siehe Kap. I.3.1.1.1.

<sup>23</sup>Vgl. auch die o.g. mesopotamische Götterliste An–Anum; siehe Kap. 6.1.1.1.

<sup>24</sup>RS 17.353,7': *[il]sin u ilšamaš i-na ši-ti-šu-n]u u er-bi-š[u-nu(?)]*; zit. n. Nougayrol (1956) 90. Dieser Beleg ist allerdings zweifelhaft, da er zum größten Teil ergänzt ist.

<sup>25</sup>So zeigt ein akkadisches Gebet Sonnen- und Mondgott, die dort „Zwillinge“ genannt werden, als komplementäre Gottheiten mit analoger Funktion, die beide für die Schicksale der Menschen zuständig sind, Šamaš am Tage, Sin in der Nacht; vgl. Seux (1976) 132.490. In den Dokumenten Ugarits ist dagegen keine Parallele bekannt.

In einem kleinen Fragment eines weiteren Vertrags zwischen Muṣili II. und Niqmepa, wiederum über ein militärisches Bündnis, wird Sîn als „Herr des Eides“ angerufen, ebenso vermutlich in einem weiteren Vertrag<sup>26</sup>. Diese Rolle entspricht der Vorstellung des Mondgottes im anatolischen Raum, wo er gemeinsam mit der Mondgöttin Nikkal und der Göttin Išhara als eine der großen Eides- und Schwurgottheiten galt<sup>27</sup>. Analog wird in der hethitischen Fassung des Vertrages zwischen Muṣili II. und Niqmepa von Ugarit wie auch in weiteren Verträgen des hethitischen Großkönigs mit Fürsten aus Syrien-Palästina der als „Herr des Eides“ charakterisierte Mondgott in der abschließenden Schwurgötterliste neben weiteren Gottheiten als Zeuge angerufen, wobei er i.d.R. unmittelbar vor der ebenfalls als „Herrin des Eides“ vorgestellten Göttin Išhara genannt ist<sup>28</sup>.

Diese Belege lassen darauf schließen, daß der Mondgott auch im ugaritischen Königshaus zu den Eides- und Schwurgöttern gezählt wurde, die die Einhaltung der Vertragsbestimmungen gewährleisten und ggf. sanktionieren sollten. Da dieser Charakter des Mondgottes in deutlicher Analogie zur mesopotamischen wie zur hethitisch-hurritischen Tradition steht, könnte die Anführung des Mondgottes dadurch begründet sein, daß es sich hier um wichtige außenpolitische Verträge des ugaritischen Königs mit dem dominanten hethitischen Großkönig handelt, in denen die Vorstellungen der hethitischen Kultur übernommen wurden<sup>29</sup>; dies läßt darauf schließen, daß zumindest die mit dem Königshaus verbundene Oberschicht Ugarits die Einflüsse der hethi-

<sup>26</sup>Vgl. RS 17.351 A, v.7': *[i]l sin(?) b[el(?) ma-mi- ti(?)]*; zit. n. Nougayrol (1956) 95; allerdings ist auch dieser Beleg weitgehend ergänzt; vgl. RS 18.06.9'.

<sup>27</sup>Seit Šuppiluliuma I. waren der Mondgott Kušuḫ, seine Gemahlin Nikkal und Išhara die großen Eides- oder Schwurgottheiten im hethitischen Staatspantheon; vgl. z.B. die Schwurgötterliste des Staatsvertrags Tuthalijas IV. mit Kurunta von Tarḫuntašša (Bo. 86 / 299); weiter wird in den Vereidigungsritualen des Militärs der Mondgott unter seinem nordsyrischen Namen Umbuzusammen mit Išhara und Šarrumma angerufen; vgl. KUB XXXXIII 38; vgl. Frantz-Szabó (1977) 177; Oettinger (1976) 12; Haas (1982) 80; Haas / Prechel (1995) 371; Laroche / Nougayrol (1955) 316f. Auch in dem o.g. akkado-hurritischen Weisheitstext (RS 15.10) begegnet der hurritische Mondgott Kušuḫ als Schwurgott par excellence; siehe Kap. I.3.3.1.

<sup>28</sup>CTH 66,97'–98': *[d].30 E[N ma-mi-(ti d.iš-ḫa-r)a M'] I.LUGAL ma-mi-t[i]*; zit. n. d.Monte (1986) 28. Die Ergänzung ist aufgrund der Entsprechungen zu anderen Anrufungen (s.u.) gesichert; auf eine größere Bedeutung des Mondgottes läßt dabei schließen, daß er bei dieser in mehrere Abschnitte unterteilten Anrufung der Gottheiten einen Abschnitt anführt; vgl. CTH 53 IV 25'–26': Vo IV 25'–29': *[d.30] EN ma-mi-ti d.iš-ḫa-ra M' I.LUGAL ma-mi-ti*; ebd. 152. Der Name des Mondgottes ist zwar zerstört; aufgrund der Entsprechungen zu den anderen Verträgen ist er jedoch sicher zu ergänzen; so auch im Dokument CTH 62 II A III 24', in dem der Anfang des Abschnittes zerstört ist; vgl. ebd. 174f. Allerdings wird er in dem erhaltenen Teil des Vertrags CTH 49 I nicht angeführt; in anderen Verträgen fehlt die abschließende Anrufung der Gottheiten ganz oder zum großen Teil, so daß hier keine Aussagen möglich sind, so in den Dokumenten CTH 49 II und CTH 92; vgl. ebd. 10f.116–127.128–141.178–187.

<sup>29</sup>So war die außenpolitische Abhängigkeit Ugarits als einer der Vasallenstaaten des hethiti-

tischen Kultur (auch im „religiösen“ Bereich) aufnahm und sie in die eigene Tradition integrierte.

### 6.2.2 Lexikalische Texte

Auch in lexikalischen Texten aus Ugarit ist der akkadische Mondgott *Sîn* einige Male belegt; er begegnet hier unter den Formen *Sî-ni*, *Sà-an*<sup>30</sup> sowie *Sî*<sup>31</sup>. Auch in einem akkadischen religiösen Text in alphabetischer Keilschrift, der vermutlich als Schreibübung zu klassifizieren ist, ist der akkadische Mondgott in der Form *sn* genannt; hier wird er charakterisiert als *sn atbsmy*: „Sin, der den Himmel bewohnt“, in deutlicher Entsprechung zur Literatur Mesopotamiens<sup>32</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die Nennung des Mondgottes in diesem Dokument wie sein Attribut auf mesopotamische Tradition zurückgeht, die in den Schreiberschulen Ugarits rezipiert wurde.

---

schen Großreichs in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s v.Chr. mit Einflüssen der hethitischen Kultur in Ugarit verbunden; siehe Kap. I.1.1.1.

<sup>30</sup>Vgl. Hh. XX-XXII RS A III 18 (MSL 11,46): *ID dEN.ZU = (nār) Sî-ni* (vgl. Z. 19f.); Hh. XX-XXII RS A II 66b' (MSL 11, 46): *X-dEN.ZU<sup>ki</sup> = Tu-Sà-an*; vgl. Krebernik (1995) 361f.

<sup>31</sup>Hh. XX-XXII RS A IV 5-6 (MSL 11,48): *ID A-pîl-dEN.ZU = (nār) A-pîl-Sî*. vgl. Krebernik (1995) 362.

<sup>32</sup>KTU 1.70,4. Die Formulierung *sn atbsmy* entspricht der gebräuchlichen akkadischen Formel *Sîn āšib šamê*: „Sin, der den Himmel bewohnt“; vgl. Segert (1988) 189–205.

## Kapitel 7

# Der Mondgott im Onomastikon

### 7.1 Grundsätzliches

Während die Opferlisten und Ritualtexte das offizielle kultische Pantheon Ugarits dokumentieren, geben die in den Personennamen enthaltenen theophoren Elemente Aufschluß über die im Volksglauben angesehenen und beliebten Gottheiten, wobei z.T. erhebliche Unterschiede zu den im offiziellen Kult bedeutenden Gottheiten erkennbar sind<sup>1</sup>. Die Personennamen zeigen zudem den in der Gesellschaft Ugarits herrschenden Synkretismus, da neben westsemitischen auch hethitische, hurritische, sumero-akkadische sowie ägyptische Gottheiten als theophore Elemente begegnen. Besonders hurritische Gottheiten sind zahlreich vertreten<sup>2</sup>, was die große Bedeutung der hurritischen Tradition in Ugarit zeigt, die auch in den Opferlisten und Ritualtexten Ugarits zum Ausdruck kommt.

Die theophoren Elemente der Personennamen bringen die Beziehung des Trägers zur genannten Gottheit zum Ausdruck, da durch die Namensgebung der Eltern das Kind dem Schutz dieses Gottes anvertraut wird. Da für die Wahl einer Gottheit als theophores Element v.a. die ihm zugeschriebenen Charakteristika, so z.B. seine Heilkräfte oder sein Fruchtbarkeitsaspekt, ausschlaggebend sind, können häufig belegte Verbindungen zumindest indirekte Hinweise auf die der jew. Gottheit zugeschriebenen Charakterzüge geben. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die Namen eher den Wunsch des Namensgebers als das tatsächliche Wesen der gewählten Gottheit illustrieren; so wird z.B.

---

<sup>1</sup>In den Ausdrücken der persönlichen Frömmigkeit und in den Gebräuchen des familiären Kultes findet sich im Vergleich zu der rituell genau festgelegten Funktion der Gottheiten im offiziellen Kult eine viel freiere und beweglichere Religiosität; vgl. del Olmo Lete (1992) 226f.

<sup>2</sup>Die am häufigsten genannten hurritischen Gottheiten sind neben dem Mondgott Kušuh noch Ḫalba, Ḫebat, Šawuška, Šarruma, Simegi und Teššub; vgl. del Olmo Lete (1992) 228.

von nahezu allen Gottheiten gesagt, daß sie „(er)hören“, „beschützen“ und für den Träger des Namens als „Vater“ oder „Bruder“ gelten<sup>3</sup>. Damit erlauben die mit dem Mondgott gebildeten Personennamen keine generellen Rückschlüsse über seinen Charakter oder seine Bedeutung innerhalb des ugaritischen Pantheons<sup>4</sup>, sondern geben lediglich Hinweise auf die persönliche Beziehung des Namensträgers bzw. seiner Eltern zu diesem Gott. Die einzig sichere Aussage der theophoren Elemente besteht somit darin, daß sie die Verehrung der jeweiligen Gottheit belegen. Dabei kann die Häufigkeit der Nennung des Mondgottes in gewissem Grad Rückschlüsse auf sein Ansehen und seine Beliebtheit in der Volksfrömmigkeit zulassen, wobei allerdings der konservative Charakter des Onomastikons und der Einfluß von Modeströmungen zu berücksichtigen sind<sup>5</sup>. Erschwerend ist der häufige Gebrauch von hypokoristischen Personennamen, so daß manchmal nicht sicher zu entscheiden ist, welche der bekannten Gottheiten im Namen enthalten ist.

Da der ugaritische Mondgott *yrh* in den ugaritischen Götterlisten mit dem mesopotamischen *Sîn* sowie mit dem hurritischen *Kušuh* identifiziert wurde, sind auch die Namen zu berücksichtigen, die diese Gottheiten als theophores Element enthalten; daneben begegnen noch Personennamen, die mit dem anatolischen Mondgott *Arma* gebildet sind<sup>6</sup>.

## 7.2 Manifestationen des Mondgottes als theophores Element in Personennamen

### 7.2.1 Namen mit dem westsemitischen Mondgott *yrh*/ *Erah* als thephorem Element

Auf eine recht große Popularität des westsemitischen Mondgottes in Ugarit läßt schließen, daß er mehrfach als theophores Element in Personennamen be-

<sup>3</sup>Vgl. Caquot (1975) 157–166; Pardee (1988.b) 143.

<sup>4</sup>Da die gleichen Eigenschaften bzw. Handlungen mehreren, ihrem Wesen nach sehr verschiedenen Gottheiten zugeschrieben werden können, läßt z.B. der Satzname „*yrh*/ *Kušuh*) ist König“ nicht darauf schließen, daß der Mondgott innerhalb des Pantheons die Stellung eines Königs innehat; vgl. Caquot (1975) 164f.: „Selons les noms théophores, chaque dieu peut être un père ou un roi, chaque dieu bénit, guérit, voit, entend, sauve, donne etc. Aucun théophore ne permet de soupçonner la place qu’occupait dans le panthéon le dieu qu’il mentionne“.

<sup>5</sup>Weiter ist zu berücksichtigen, daß in den ugaritischen Dokumenten auch die Korrespondenz des ugaritischen Königshauses enthalten ist und damit nicht nur Einwohner Ugarits genannt sind; zudem begegnen hier vorwiegend Leute der Oberschicht in enger Beziehung zum Königshaus. Weiter ist bei der mehrfachen Belegung eines Namens meist nicht zu erkennen, ob es sich um mehrere Personen handelt oder ob die gleiche Person mehrmals genannt ist.

<sup>6</sup>Vgl. Nougayrol (1968) 50; vgl. Dossin (1950) 41–50; ARM XV 161; 162; 163 (Götternamen in den Mari-Briefen).

legt ist. Besonders häufig begegnet in den keilalphabetischen Texten der Name <sup>c</sup>*bdyrh*: „Diener des *yrh*“<sup>7</sup>, einmal auch in der Sonderform <sup>c</sup>*bdyrg*<sup>8</sup>; dieser ist weiter in der syllabischen Schreibung *abdi-yariḥ* mehrmals in den ugaritischen Rechts- und Verwaltungsdokumenten belegt<sup>9</sup>. Daneben begegnen der keilalphabetisch geschriebene Name *yrḥm* sowie die syllabisch geschriebene Form *yariḥi-manu*<sup>10</sup>. Auffallend ist jedoch, daß die Komposition *ilyrh*: „(mein) Gott ist *yrh*“ nicht belegt ist, obwohl diese Verbindung bei zahlreichen anderen Gottheiten begegnet<sup>11</sup>.

## 7.2.2 Namen mit dem hurritischen Mondgott Kuṣuḥ als theophorem Element

Die große Popularität des Mondgottes in den hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten Ugarits geht neben seiner Nennung in den o.g. Götterlisten und Ritualtexten auch daraus hervor, daß zahlreiche Personennamen mit dem hurritischen Mondgott Kuṣuḥ belegt sind. Dabei tritt das theophore Element *kuṣuḥ* in mehreren Varianten auf; so begegnen die Formen *kdḡ*; *kzḡ*; *kzḡ* sowie die Kurzformen *kz* und *-kd*<sup>12</sup>.

<sup>7</sup>Dieser Name begegnet 23 mal in den ugaritischen Dokumenten; vgl. KTU 2.45,14.18; 4.46,10; 4.63 III 26 (Soldat aus *ubr<sup>c</sup>y*); 4.98,12; 4.141 I 5 (Mann des Königs); 4.148, 1; 4.226,6; 4.339,10.18; 4.609,18; 4.357,31; 4.727,19.22; 4.775,7; z.T. nur teilweise erhalten: 4.35 II 18; 4.75 II 11; 4.141 I 5; 4.658,24: <sup>c</sup>*bdyr[h]*; 4.364,3; 4.424,22: [<sup>c</sup>*b*dyrh]; 4.357,31: [<sup>c</sup>*b*dyrh]; 4.584,4: [<sup>c</sup>*bd*]yrh; vgl. Gröndahl (1967) 375; Dietrich / Loretz (1996) 155.

<sup>8</sup>KTU 4.277,2. Unter Einfluß von *r* wird *h* häufig zu *g*, vgl. *hyrn* – *gyrn*; *šhr* – *sgr*; vgl. Gröndahl (1967) 21.

<sup>9</sup>PRU III: RS 16.114, V. 8': *šibu Iabdi-il-yariḥ mâr tu-[ ]* (Zeit Ammištamrus II.); RS 15.146 + 15.161, V. 1': *Iab[di-il-yaraḥ]* (Vertrag vor Niqmaddu II.); RS 15.109 + 16.296,15: *Iabdi-il-yaraḥ mâr [X X]-ia* (Vertrag vor Niqmepa); RS 16.257 + 16.258 III,59: *Iabdi-il-yaraḥ mâr ša-ta(?) -na* (Personenliste Zeit Ammištamrus II.); vgl. Nougayrol (1955) 34.58.103.202; vgl. RS 17.61,7. 13: *Iabdi-il-yaraḥ mâr ku-um.<sup>d</sup>U*; RS 21.72,3: [*ù I*]abdi-il-yaraḥ; RS 17.86 + 17.241 + 17.208,19: [*šibu Iabdi-il-yar[ah](?) amil*]upšarru: „[Zeuge: abdiyar]ah(?), Schreiber“; vgl. ders. (1968) 13.164.263; Gröndahl (1967) 104.317; Knutson (1981) 489.

<sup>10</sup>Vgl. KTU 4.95,3; 4.360,4: *yrḥm*; Ug. V: *ia-ri-ḥi-ma-nu* (Sohn des Aḥalmenu); vgl. Gröndahl (1967) 337. Bei dem hier an das theophore Element angehängen Suffix *-ma / i / u [-m]* handelt es sich wahrscheinlich um die emphatische, enklitische Partikel *ma / i*, die innerhalb von Satz- und Status-constr.-Namen auftritt; das Doppelsuffix *ma / unu [-mn]* ist gebildet aus der urspr. emphatischen Partikel *-ma* und dem Suffix *-a / unu*; vgl. ebd. 53.393.

<sup>11</sup>So begegnen z.B. die Namen: *ilabn*, *ilann*, *il<sup>c</sup>nt*, *ilb<sup>c</sup>l*, *ildgn*, *ildy*, *il*, *ily*, *ilmlk*, *ilrpi*, *ilršp*, *išhr*, *išlm*, *išn*, *išpš*; vgl. Gröndahl (1967) 368–370.

<sup>12</sup>Die Kurzformen kommen dadurch zustande, daß im Auslaut das Schlußphonem *-h* bzw. *-ḡ* abfallen kann; vgl. Gröndahl (1967) 204. So begegnen z.B. gleichermaßen die Namen *kdḡbr* bzw. *kzḡb* wie auch *iḡlkḡ*, *aḡklz* bzw. *ḡlkz*.

Besonders häufig belegt ist der Name *Ehli-kušuh*: „Rettend ist Kušuh“, der in verschiedenen Variationen begegnet: *ehli-kušuh*, *aḡlkz*, *iḡlkḏ* und *ḡlkz*<sup>13</sup>. Dieser hurritische Satzname, der neben dem theophoren Element den Terminus *aḡal* (*eh̄l*-, *ḡal*-, *aḡl*, *iḡl*, *ḡl*): „Heil“ bzw. „retten“ enthält<sup>14</sup>, zeigt den Mondgott als helfende und rettende Gottheit und könnte auf seinen Charakter als Schutzgottheit anspielen. Daß der Bestandteil *ehli*: „Heil, retten“ sowohl für den Mondgott wie auch die Mondgöttin Nikkal belegt ist<sup>15</sup>, könnte auf eine analoge Funktion des Mondgottpaares in den hurritischen Bevölkerungsschichten Ugarits deuten. Einen hohen Rang des hurritischen Mondgottes legt der Name *Šarru-kušuh*: „Kušuh ist (mein) König“, der Name des Königs von Karkemisch, nahe<sup>16</sup>, ebenso die entsprechende hurritische Form *kušuh-ibri*, die neben dem Namen des Mondgottes das hurritische Nomen *-ibr* / *iwri*: „Herr, König“ enthält<sup>17</sup>. Der Name *hišmi-kušuh*: „Kušuh ist glänzend“, den ein Mann aus hethitischem Gebiet trägt<sup>18</sup>, spielt auf den Charakter des Mondgottes als Erhellender der Nacht an.

Weiter begegnen die keilalphabetisch geschriebenen Namen *arkḏ* bzw. *arkḏn*, die neben dem theophoren Element vermutlich das hurritische Verb *ari(k)*: „geben“ enthalten und so zu übersetzen sind: „Kušuh hat gegeben“<sup>19</sup>; da diese Namen die Geburt des Namensträgers dem Mondgott zuschreiben, bringen sie wiederum seine Zuständigkeit für Fruchtbarkeit und Geburt zum Ausdruck. Daneben finden sich der Name *kzḡb*: „der des Kušuh“, der eine enge

<sup>13</sup>PRU III: RS 16.276,5.13.17.23: *ĪKAR(eh̄li)-iḡkušuh(XXX)*; vgl. Nougayrol (1955) 69; KTU 4.103,52: *aḡlkz*; 4.607,23: *iḡlkḏ*; 4.333,12: *ḡlkz*; vgl. Gröndahl (1967) 214.324.397.

<sup>14</sup>Der Form nach handelt es sich um einen hurritischen Satznamen, der mit einem Adjektiv oder Partizip auf *-i* gebildet ist. Ideographisch wird *a* / *eh̄l*- KAR geschrieben; vgl. Gröndahl (1967) 208–210.214.

<sup>15</sup>Vgl. Gröndahl (1967) 214.

<sup>16</sup>*šarru-iḡkušuh*: Sohn d. Šuppiluliuma, Vater d. Saḡurunuwa; dieser Name begegnet in den Texten und Siegeln des Initešub; vgl. Nougayrol (1956) 249; Gröndahl (1967) 354.249. Diese Form begegnet weiter im hurritisch geprägten Nuzi und Alalaḡ; vgl. NPN 251f.: *šarru(LUGAL)-Kušuḡ(dXXX)*; AIT 146: *šarrikuša*; vgl. ebd. 238.

<sup>17</sup>In Alphabetschrift wird dieser Name *kḏḡ-br* geschrieben; vgl. KTU 4.71,11: *kḏḡbr*; vgl. Gröndahl (1967) 224. Auch in Nuzi und Alalaḡ sind entsprechende Formen belegt; vgl. NPN 210: *kušaḡ-ibri*; vgl. AIT 140.

<sup>18</sup>PRU III: RS 15.33: *hi-iš-mi-kušuh(dXXX)*. Das Element *hišmi*, auch *ḡzm*, *ḡdm* geschrieben, ist das hurritische Adjektiv „glänzend“; vgl. Gröndahl (1967) 334. Dieser Name ist ebenfalls in Nuzi belegt; NPN 217.

<sup>19</sup>KTU 4.723,2; 4.141 I 12 (ein Mann des Königs). Die Form *ar-kḏ-n* ist vermutlich gebildet aus dem Verb *ari(k)*: „geben“, dem theophoren Element *kušuh* und dem Suffix *-anu*; vgl. Gröndahl (1967) 219.397. Auch dieser Name ist in Nuzi und Alalaḡ belegt; vgl. AIT 129: *arik-kuša*; NPN 204: *ari-kušu(h)*.

Beziehung zum Mondgott ausdrückt<sup>20</sup> sowie die Form *kdyn*<sup>21</sup>. Mehrfach belegt ist der Name *kušuh-adal*, der in alphabetischer Schrift *kdġ-dl* bzw. *kdġdl* geschrieben ist<sup>22</sup>. Daneben finden sich noch unvollständig erhaltene Namen mit dem hurritischen Mondgott als theophorem Element<sup>23</sup>.

### 7.2.3 Namen mit dem anatolischen Mondgott Arma als theophorem Element

In den Dokumenten Ugarits sind zudem Personennamen belegt, die den luwisch-anatolischen Mondgott *arma* als theophores Element enthalten, so z.B. der Name *Arma-ziti*: „Arma ist (mein) Mann“ als Name des Königs von Kar-kemisch<sup>24</sup>; weiter die Namen *Arma-suhi*, alphabetisch geschrieben *armsġ* und *armgr*<sup>25</sup>. Auch der Name *bn arm* könnte mit dem Namen des luwischen Mondgottes gebildet sein: „Sohn des Arma“<sup>26</sup>.

### 7.2.4 Namen mit dem mesopotamischen Mondgott Sîn als theophorem Element

Für den mesopotamischen Mondgott Sîn finden sich kaum Belege als theophores Element. So trägt z.B. der Schreiber eines Vertragsdokuments den Namen *PAP-dSin*<sup>27</sup>. Unsicher ist, ob Sîn im Personennamen *Ilšn* als theophores Element enthalten ist<sup>28</sup>.

<sup>20</sup>KTU 4.147,17. Dieser Name enthält neben dem theophoren Element das hurritische Genetiv-Suffix *-bi / we*; vgl. Gröndahl (1967) 245.

<sup>21</sup>Zur Form *kd-yn* vgl. *kušaiia* (AIT 140) und *kušuia* (NPN 230); vgl. Gröndahl (1967) 397.

<sup>22</sup>Vgl. KTU 3.5,5; 4.183 II 3; *kdġ-dl*; KTU 4.69 VI 7; 4.93 I 13; 4.412 III 4; 4.681,7. Das hurritische Element *adal* begegnet auch in Nuzi und Alalah; vgl. NPN 207: *kušuh-akal*; AIT 140: *kušah-a / e-RI*; vgl. Gröndahl (1967) 204.221.

<sup>23</sup>Vgl. z.B. KTU 4.725,5: *kdġl* ].

<sup>24</sup>Der Name begegnet in der syllabisch geschriebenen Form *ilarma-(ma)-ziti*: PRU III: RS 15.77,13 (dieser Brief an den König von Ugarit belegt, daß es sich um den König von Kar-kemisch handelt); 17.292; 17.314; 17.316 V.4'. Das Element *ziti* ist der anatolische Terminus für „Mann“; vgl. Laroche (1966) Nr. 141; Gröndahl (1967) 291.

<sup>25</sup>KTU 4.214 II 4: *bn armgr*; vgl. KTU 4.125,20: *armsġ*; vgl. PRU III: RS 18.20: *ar-ma-sû-hi*; vgl. Nougayrol (1968) 50; Laroche (1966) Nr. 142. Im Inlaut steht statt *h* der Buchstabe *ġ* (vgl. auch *trġ(n)ds – tarhudašši*). Der Terminus *suhi* (*suġ, šuh, sġ*) ist anatolischer Herkunft, seine genaue Bedeutung ist jedoch noch nicht definitiv geklärt; vgl. Gröndahl (1967) 268.292.365; Goetze (1954) 76; dagegen Laroche (1966) Anm. 35; vgl. Dossin (1950) 41–50; ARM XV 161; 162; 163.

<sup>26</sup>KTU 4.232,5; vgl. Gröndahl (1967) 219. Möglich ist jedoch auch die Deutung „Aram, Aramäer“; vgl. Thureau-Dangin (1940) 97–118; Gelb (1961) 28; Huffmon (1965, 143) sieht eine Verbindung zum amoritischen Namen *aramu*.

<sup>27</sup>PRU III: RS 17.232,16.

<sup>28</sup>Vgl. Thureau-Dangin (1940) 104; Dietrich / Loretz (1973) 81.



### 7.2.5 Namen mit der Mondgöttin *nkl* als theophorem Element

Während die literarischen Zeugnissen Ugarits auf eine nur marginale Bedeutung der Mondgöttin schließen lassen, legen die Personennamen ihre größere Popularität nahe. So begegnet der Name *abdi-ni-kál*: „Diener der Nikkal“ mehrere Male in akkadischen Dokumenten aus Ugarit, daneben auch die alphabetisch geschriebene Version *‘bdnkl*<sup>29</sup>. Weiter begegnet der analog gebildete Name *bn nkl*: „Sohn der Nikkal“<sup>30</sup>. Häufig belegt ist auch der Name *nklb* bzw. *bn nklb*<sup>31</sup>, der verschiedene Deutungsmöglichkeiten zuläßt, so z.B. als Verbindung des theophoren Elements *nkl* mit dem Attribut *ib*: „Frucht“, das auch in KTU 1.24 als Epitheton der *nkl* begegnet<sup>32</sup>; plausibler ist jedoch die Deutung des *-b* als hurritisches Genetiv-Suffix *-bi*: „der der Nikkal“<sup>33</sup>. Auch der Name *nkly* ist in mehreren Verwaltungsdokumenten belegt<sup>34</sup>.

Daneben finden sich Namen, in denen das theophore Element *nkl* mit einem hurritischen Terminus zusammengesetzt ist, so der Name *ehli-nikkallu*: „rettend ist Nikkal“ für die Tochter eines hethitischen Königs<sup>35</sup>; weiter der Name *anani-Ningal*, wobei *anani* vermutlich ebenfalls als theophores Element bzw. als Name einer Gottheit zu deuten ist<sup>36</sup>.

Das Vorkommen der *nkl* als theophores Element im ugaritischen Onomastikon dokumentiert ihre Verehrung in der ugaritischen Bevölkerung; allerdings sind Namen mit dem theophoren Element der Mondgöttin erheblich sel-

<sup>29</sup>Vgl. PRU III: RS 16.257 III 36; 16.140,5; 16.354,12; Ug. V: RS 17.149,31; *ìR-ni-kál*; PRU IV: RS 18.02: *ìR-ni-kal*; vgl. Gröndahl (1967) 31.317.166. Vgl. KTU 4.63 II 43: *bn ‘bdnkl*. Das Element *abdi* / *‘bd*, der gemeinsemitische (außer akkadische) Terminus für „Sklave, Diener“, ist in Keilschriftnamen fast ausnahmslos ideographisch *ìR* geschrieben; vgl. ebd. 104f.375.

<sup>30</sup>KTU 4.63 I 40 (Soldat (?) aus *gmrm*); vgl. Gröndahl (1967) 166f.402.

<sup>31</sup>KTU 4.122,19; 4.260,9; 4.432,16; 4.708,4; 4.769,52; 4.93 IV 20 (*bn nklb*); vgl. Gröndahl (1967) 166f.

<sup>32</sup>Vgl. KTU 1.24,1. Damit wäre er als eine Variante des in KTU 1.42,47f. belegten Namens *ibnkl* zu sehen. Der Ausfall des ’Alef kann dadurch erklärt werden, daß dieses am Beginn Elementes an zweiter Position nicht immer geschrieben wird; vgl. Gröndahl (1967) 16.

<sup>33</sup>Vgl. Gröndahl (1967) 245.

<sup>34</sup>KTU 4.213,24; 4.227 IV 6; 4.230,15; 4.243,45; 4.279,1; 4.280,6. Der Name ist vermutlich zu deuten als Name der Göttin mit der Nisbe *-y*, die die enge Verbindung zur Mondgöttin deutlich macht.

<sup>35</sup>Diesen Namen trug die Frau des *Tanhuwatašša*; vgl. PRU IV: RS 17.226, 3,6; 17.335, 2.[6].13.15.19: *mi<sup>h</sup>eh-li<sup>h</sup>-ni-ik-ka-lu mārat<sup>h</sup> šamši<sup>h</sup>*; vgl. Gröndahl (1967) 214.324.

<sup>36</sup>RS 19.80: *a-na-ni-NIN.GAL*. Daß der wahrscheinlich hurritische Terminus *anan* / *anani* / *ann* als theophores Element bzw. als Name einer Gottheit aufzufassen ist, zeigen der in Ugarit belegte Name *ilann*: „Anan(i) ist Gott“ sowie Belege aus Alalah (ALT 127) und Bogazköy; vgl. KTU 4.149, 17–19; vgl. Gröndahl (1967) 242.

tener belegt als solche, die als theophores Element den nordwestsemitischen Mondgott *yrh* oder den hurritischen Kušuḫ enthalten<sup>37</sup>.

### 7.2.6 Neumond und Vollmond als theophores Element in Personennamen

Die besondere Bedeutung der Neumonds- und Vollmondstage im kultischen und gesellschaftlichen Leben Ugarits wird dadurch bestätigt, daß die Elemente *hdt*: „Neumond(stag)“ und *ktv*: „Vollmond“ mehrmals als theophore Elemente im Onomastikon Ugarits belegt sind. So begegnet mehrfach der keilalphabetisch geschriebene Name *hdt*<sub>n</sub>, dem in syllabischer Schreibung die Form *hudšānu* entspricht<sup>38</sup>, daneben der Name *bn hdt*: „Sohn des Neumonds“<sup>39</sup>. Diese Namensgebung läßt darauf schließen, daß der Neumond als besonders günstig für die Geburt angesehen wurde und legt seinen Charakter als Schutzgottheit nahe. Daneben begegnet auch der Vollmond (*ktv*) als Personennamen<sup>40</sup>.

## 7.3 Fazit

Die Untersuchung des Onomastikons deutet auf eine recht hohe Wertschätzung des Mondgottes. Das häufige Vorkommen des Namens *ʿbdyrh* bzw. *abdi-yariḥ*: „Diener des *yrh*“ läßt darauf schließen, daß viele Menschen einen engen persönlichen Bezug zum westsemitischen Mondgott *yrh* hatten. Allerdings sind der Mondgott *yrh* sowie seine Paredra *nkl* weit seltener in den Personennamen enthalten als die am häufigsten belegten Götter *bʿl* und *il*. Zudem ist die Verbindung *ilyrh*: „(mein) Gott ist *yrh*“ nicht belegt, obwohl sie bei vielen westsemitischen Gottheiten begegnet.

Die mit dem hurritischen Mondgott Kušuḫ verbundenen Elemente machen seinen hohen Rang deutlich, da dieser häufig als theophores Element begegnet und mehrmals „König“ genannt wird, so in den Namen *šarru-kušuḫ* bzw. *kdḡ-br*: „Kušuḫ ist (mein) König“. Der häufig belegte Name *Ehli-kušuḫ*: „Kušuḫ ist rettend“ läßt zudem darauf schließen, daß vom Mondgott Hilfe und Rettung in Schwierigkeiten erhofft wurde. Eine enge Beziehung zu Kušuḫ kommt auch in den Namen *arkd(n)*: „Kušuḫ hat gegeben“ bzw. *kzḡb*: „der des Kušuḫ“ zum Ausdruck.

<sup>37</sup>Dies zeigt die geringere Popularität der Mondgöttin im Vergleich zum Mondgott und könnte evtl. darauf deuten, daß *nkl* erst vor kurzer Zeit in das ugaritische Pantheon eingeführt wurde.

<sup>38</sup>KTU 4.63 II 3; 4.63 IV 8 (Soldaten aus *army*); 4.116,11 (ein *ptr*); 4.153,10; 4.243,34; 4.609,19; vgl. Gröndahl (1967) 385.

<sup>39</sup>KTU 4.281,17. Dieser Name ist auch im Phönizischen belegt; vgl. Gröndahl (1967) 30. 385; siehe Kap. II.2.4.2.

<sup>40</sup>KTU 4.63 III 39: *ktv* (Soldat aus *gmrm*); 4.170,16; vgl. Gröndahl (1967) 397.

Daß zahlreiche Pesonennamen das Element *hdt.* „Neumond(stag)“ enthalten, läßt zudem darauf schließen, daß gerade der Neumond als günstig für die Geburt und ein positives Schicksal des Neugeborenen angesehen wurde.

## Kapitel 8

# Der Mondgott in den ikonographischen Zeugnissen Ugarits

Neben den verschiedenen Textgattungen sind auch die in Ugarit gefundenen ikonographischen Zeugnisse zu befragen, inwieweit sie Rückschlüsse auf die Relevanz des Mondkultes in der Gesellschaft Ugarits zulassen. Sie geben jedoch keine spezifischen Aufschlüsse über die Funktion und Bedeutung des Mondgottes wie der meisten anderen Gottheiten in der ugaritischen Vorstellungswelt. So wurden nur wenige Statuen bzw. Stelen mit Abbildungen der in Ugarit verehrten Gottheiten gefunden. Zudem fehlen spezifische Attribute der dargestellten Gottheiten, die Darstellungen zeigen meist zwei Göttertypen: einen gehenden, kriegerischen jungen Gott sowie einen thronenden alten Gott, die i.d.R. als Wettergott *bʿl* bzw. als ugaritischer Hauptgott *il* gedeutet werden<sup>1</sup>. Die meisten anderen Gottheiten des ugaritischen Pantheons sind dagegen kaum zu identifizieren.

Keinen Aufschluß geben die aus Stein gefertigten Statuen und Statuetten, da es sich hier meist um importierte Werke handelt, die von ägyptischen Künstlern hergestellt wurden und in den Beginn des 2. Jt.s, d.h. das ägyptische Mittlere Reich, datieren; zudem sind die dargestellten Figuren nur schwer zu identifizieren, da sie zum größten Teil nur fragmentarisch erhalten und zudem

---

<sup>1</sup>Der erste Typ, der sog. „smiting god“, ist mit einem kurzen Lendenschurz bekleidet und meist mit Keule und Blitz bewaffnet; der thronende Gott ist mit dem langen Königsmantel bekleidet und durch seinen langen Bart als alt gekennzeichnet. Insgesamt zeigt die Ikonographie nur etwa ein halbes Dutzend verschiedene Typen von Figuren, wogegen aus den Götterlisten, Ritualen und der Literatur Ugarits etwa 200 Götternamen bekannt sind, vgl. Caquot / Sznycer (1980) pas.

stark verwittert sind<sup>2</sup>. Dagegen belegen die aus Metall gefertigten Statuetten die Existenz einer eigenen Tradition an der syrischen Küste<sup>3</sup>.

In Ugarit wurde keine Statue bzw. Statuette gefunden, die spezifisch auf den Mondgott zu beziehen ist. Hinweise auf die Popularität des Mondkultes in Ugarit geben aber mehrere Siegel, auf denen eine Mondsichel abgebildet ist; die Häufigkeit dieser Belege kann Hinweise auf die Popularität des Mondgottes in Ugarit geben, weiter können die gemeinsam mit der Mondsichel abgebildeten Figuren und die dargestellte Szene evtl. Rückschlüsse auf seine Funktion und Bedeutung in der ugaritischen Gesellschaft zulassen.

## 8.1 Stelen

Die Betrachtung der in Ugarit gefundenen Stelen gibt wenig Aufschluß über die Mondgottverehrung in Ugarit. Bisher wurden insgesamt 19 Stelen gefunden, fast die Hälfte davon und zugleich die größeren innerhalb des heiligen Bezirks des *b<sup>c</sup>l*-Tempels bzw. in dessen unmittelbarer Nähe<sup>4</sup>. Da die Stelen meist in unmittelbarer Nähe eines Kultortes gefunden wurden, sind sie vermutlich als Votivgaben zu deuten, die den Gottheiten von Gläubigen dargebracht wurden, und können so als Manifestation der Religiosität einiger Einwohner Ugarits angesehen werden, die die notwendigen finanziellen Mittel und wohl auch einen hohen sozialen Rang besaßen<sup>5</sup>.

Da die Stelen alle aus dem 13. Jh. v.Chr. stammen, sind sie zeitgleich zur erhaltenen Literatur Ugarits; sie lassen jedoch weder zu den ugaritischen Mythen und Epen noch zu den Ritualtexten eindeutige Beziehungen erkennen. Die Darstellung der Figuren zeigt die Orientierung an ägyptischen Vorbildern, so

<sup>2</sup>Bis auf die stark verwitterte Statue eines stehenden Mannes im Rollmantel, deren Kopf fehlt, wurden in Ugarit lediglich zahlreiche Statuetten von höchstens 30 cm Größe gefunden, die zudem nicht die Arbeit von lokalen Steinmetzen bezeugen. Vermutlich wurde wegen der Brüchigkeit des Materials im Laufe der Zeit der größte Teil der aus lokalem Stein gefertigten Werke zerstört. Sicher aus einer lokalen Werkstatt stammt lediglich die Statuette eines auf einem Thron sitzenden, mit einem Mantel bekleideten bärtigen Mannes, der i.d.R. als Gott *il* gedeutet wird und ins 14.–13. Jh. v.Chr., d.h. in die Zeit der erhaltenen Dokumente, datiert; vgl. Yon (1991.b) 345–348. u. Abb. 1a.

<sup>3</sup>Die relative Verschiedenheit und künstlerische Qualität dieser zahlreichen Metallstatuetten bezeugen die Kompetenz der ugaritischen Künstler; vgl. Yon (1991.b) 346.

<sup>4</sup>Vgl. Yon (1991.a) 275–278. Bereich des *b<sup>c</sup>l*-Tempels: Nr. 1–3; 5–6, evtl. noch Nr. 11; Umgebung südwestlich des Tempels: Nr. 9–10; Bereich des *il*- / *dgn*-Tempels: Nr. 7–8; Schnitt „Ville sud“: Nr. 13–16; evtl. 18; „Sud Acropole“: Nr. 17; „Centre de la ville“: Nr. 4; „Quartier résidentiel“: Nr. 12.

<sup>5</sup>Auf den Charakter der Stelen als Votivgaben läßt schließen, daß die meisten recht klein und leicht zu transportieren waren, einige waren jedoch auch fest im Temenos der beiden Tempel installiert; vgl. Yon (1991.a) 274.276.

z.B. die Haltung der Personen sowie die Präsenz typischer ägyptischer Symbole (z.B. *anh*-Zeichen); dennoch sind aber originär westsemitische bzw. syrische Gottheiten abgebildet, was ihre Herkunft aus einer lokalen ikonographischen Schule bezeugt<sup>6</sup>. Von den 19 gefundenen Stelen zeigen 14 Reliefdarstellungen anthropomorph dargestellter Gottheiten; dabei ist ein deutliches Übergewicht des Wettergottes *b<sup>c</sup>l* zu beobachten; der Mondgott ist nicht abgebildet<sup>7</sup>.

Auf die Verehrung des Mondgottes deutet eine 30 x 17 cm große Stele, die ein Astralsymbol über einem Altar zeigt. Dieses besteht aus einem Stern mit vier Zacken, die um einen kleinen Kreis in der Mitte angeordnet sind und sich wiederum innerhalb eines Kreises befinden<sup>8</sup>, der aufgrund der engen Verbindung zum vierstrahligen Stern vermutlich den Vollmond symbolisiert<sup>9</sup>. Für diese Deutung spricht auch, daß die nächste Parallele zu dieser Darstellung eine in Hazor gefundene Stele bildet, die über zwei nach oben gestreckten Armen eine Mondsichel unter einer Vollmondscheibe zeigt, und auf einer weiteren Stele aus Hazor die Neumondsichel mit einer viergeteilten Scheibe kombiniert ist, die vermutlich die vier Phasen bzw. Quadranten des Vollmonds darstellt und auf den Einfluß des Mondes auf alle vier Weltregionen anspielt<sup>10</sup>. Dies legt für die vier Zacken des Sterns innerhalb des Kreises eine analoge Deutung nahe. Der Fundort der Stele auf der Akropolis, in großer Nähe zum *il*-Tempel, gibt keinen näheren Aufschluß. Obwohl keine sicher als Mondgott zu identifizierende Darstellung erhalten ist, läßt die Stele mit dem Astralsymbol damit doch auf seine Bedeutung in der ugaritischen Gesellschaft schließen.

<sup>6</sup>Die Stelen Ugarits zeigen die Produktion einer ugaritischen Schule, die hinsichtlich der Motive und Gestaltung näher an Ägypten als am Inneren Syriens orientiert ist, aber dennoch einen eigenständigen lokalen Charakter zeigt; sie dokumentieren so die enge Symbiose zwischen den Mittelmeergegenden der Levante und dem Deltagebiet Ägyptens; vgl. Yon (1991.a) 274; dies. (1991.b) 345.

<sup>7</sup>So zeigen sieben Stelen eine wohl auf *b<sup>c</sup>l* zu beziehende Figur vom Typ des „smiting god“ (Nr. 2,5,6,11,12,15,17); auf einer Stele ist die Göttin *ˆnt*, die Paredra dieses Gottes, dargestellt (Nr. 3); zwei Stelen zeigen einen Krieger mit Bogen, der vermutlich als Pest- und Unterweltsgott *ršp* zu deuten ist (Nr. 13,14); eine Stele zeigt den König, wie er einem auf einem Thron sitzenden meist als *il* gedeuteten Gott opfert (Nr. 10). Eine weitere Stele zeigt zwei menschliche Gestalten, die einen Vertrag schließen, darunter vermutlich den König von Ugarit (Nr. 9); zwei Stelen tragen eine dem Gott *dgn* geweihte Inschrift, zwei weitere Stelen sind ohne Verzierung; vgl. Yon (1991.a) 281, Abb. 326–342.

<sup>8</sup>Vgl. Yon (1991.a) 293; Nr. 4; Abb. 4 u. 10a, siehe Anhang, Abb. 3. Das Motiv der relativ kleinen Stele ist in den ziemlich groben Stein eingemeißelt.

<sup>9</sup>Für diese Deutung spricht, daß auf einem Rollsiegel vom Tell Leilan aus dem ersten Viertel des 2. Jt.s eine Mondsichel mit darüberliegender Scheibe zu sehen ist, in die ebenfalls ein vierstrahliger Stern eingeschrieben ist; vgl. Barnett / Keel (1998) 31f.34 u. Abb. 44.

<sup>10</sup>Beide Stelen datieren ins 13. Jh. v.Chr.; vgl. Yon (1991.a) 293f. u. Abb. 10 b; vgl. Barnett / Keel (1998) 34; siehe Anhang, Abb. 4 u. 5; siehe Kap. II.5.3.1.

## 8.2 Siegel

Besonders relevant ist die Betrachtung der verschiedenen Rollsiegel, da diese bei weitem den größten Teil des Materials liefern. So wurden schon in den von 1929 bis 1970 stattgefundenen Ausgrabungskampagnen ca. 900 Siegel allein in Ugarit entdeckt, daneben ca. 70 Siegel aus Alašia (Zypern); zudem 90 Siegelabdrücke in den Archiven des ugaritischen Königspalastes<sup>11</sup>; diese große Anzahl der Belege ermöglicht ein ziemlich repräsentatives Bild der in Ugarit gebräuchlichen bildlichen Darstellungen. Die Siegel zeigen sowohl hinsichtlich des Stils der Darstellung wie auch hinsichtlich der abgebildeten Motive deutliche Entsprechungen zu den Kulturen des mesopotamischen und anatolischen Raums sowie Syrien-Palästinas und bezeugen so den großen Einfluß dieser Kulturen auf die Kultur Ugarits.

Da die Siegel eine große Zeitspanne umfassen und daher eine Entwicklung der Stile und Motive dokumentieren, werden die verschiedenen Epochen gesondert behandelt. Besonders relevant sind die Siegel, die in die Spätbronzezeit datieren, da in dieser Zeit auch die literarischen wie die kultischen und administrativen Texte der Stadt niedergeschrieben wurden. Der Mondgott ist auf keinem dieser Siegel sicher zu identifizieren. Auf die Bedeutung des Mondkultes in der ugaritischen Gesellschaft läßt aber schließen, daß recht häufig oberhalb der dargestellten Szene eine Mondsichel zu sehen ist.

### 8.2.1 Rollsiegel der frühen und mittleren Bronzezeit

Die ältesten in Ugarit gefundenen Siegel datieren bereits ins 4. bis 3. Jt. v.Chr. Allerdings geben diese Siegel, die sich in ihren Darstellungen deutlich an zeitgleiche babylonische Vorbilder anlehnen, keine Aufschlüsse über die Mondgottverehrung zu dieser Zeit<sup>12</sup>.

#### 8.2.1.1 Siegel aus der ersten Hälfte des 2. Jt.s v. Chr.

##### Proto-syrische Siegel

Diese Siegel, die meist in den Beginn, z.T. bereits in die Mitte des 2. Jt.s datieren, zeigen deutliche Einflüsse der assyrischen Glyptik; sie lassen noch kei-

<sup>11</sup> Von den Zylindersiegeln aus Ugarit sind 49 aus Hämatit, 583 aus anderen Steinen, 214 aus Ton und 12 aus verschiedenen Materialien. In den Ausgrabungen von 1934 - 1970 in Enkomi-Alašia wurden 69 Siegel gefunden; vgl. Schaeffer-Forrer (1983) 7; dieser veröffentlichte ca 200 Siegel aus Ton sowie 49 aus Hämatit (Corpus I); im Jahr 1992 publizierte P. Amiet mehr als 500 Siegel aus Hämatit und anderen Steinen (RSO IX).

<sup>12</sup> Dieser Epoche sind lediglich vier Siegel zuzuordnen, darunter zwei mit figürlichen Darstellungen. Die Mondsichel oder gar der Mondgott ist nicht abgebildet; vgl. Amiet (1992) 9-11.

ne eigenständige Entwicklung erkennen<sup>13</sup>. Auf die Verehrung des Mondgottes deutet, daß auf vier der insgesamt 13 hier angeführten Rollsiegel eine Mondsichel abgebildet ist. Auf zwei Abbildungen befindet sie sich unterhalb einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe, darunter sieht man zudem jeweils einen Skorpion; auf zwei weiteren Siegeln ist eine isolierte Mondsichel zu sehen<sup>14</sup>.

### Siegel der altbabylonischen Zeit und des „classicisme syrienne“ (1900–1650)

Ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.s bildet sich in den Darstellungen der Siegel ein eigenes ikonographisches Repertoire heraus: es werden die Hauptfiguren des Pantheons geschaffen und in die folgenden Jahrhunderte weitervermittelt, wobei die verschiedenen Schulen Einflüsse aus der Kunst der umliegenden Kulturen assimilierten<sup>15</sup>. Die dominanten Figuren sind der an seinem Wulstsaummantel identifizierbare König und der Wettergott *bēl*<sup>16</sup>.

Auf zweien der insgesamt acht Siegel dieser Epoche ist eine Mondsichel abgebildet. Einmal befindet sie sich unterhalb einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe, darunter ist zudem ein Skorpion dargestellt; auf dem anderen Siegel ist oberhalb der dargestellten Figuren eine isolierte Mondsichel zu sehen<sup>17</sup>. Die Verehrung des akkadischen Mondgottes *Sîn* belegt zudem ein weiteres Siegel dieser Zeit, das zwar keine Mondsichel enthält, dafür aber die Inschrift: „(A)-hamnirši, Sohn des Inbuša, Diener des *Sîn* und des Amurru“<sup>18</sup>.

Die Serie der altbabylonischen Zylindersiegel, die dem „classicisme syrienne“ zuzuordnen sind, ist begrenzt; die große Masse der in Ugarit gefundenen Siegel datiert in die Zeit vom Anfang des 14. bis zum 12. Jh. v.Chr., d.h. in die letzte Periode Ugarits<sup>19</sup>. Auf den insgesamt 18 Siegeln aus der „klassischen Zeit“, die 17 mal eine figürliche Darstellung zeigen, ist dreimal die Mondsichel

<sup>13</sup>Wegen der Art ihrer Darstellung ordnet Amiet auch einige Siegel aus der Mitte des 2. Jt.s dennoch der Gruppe der „proto-syrischen“ Siegel zu; vgl. ders. (1992) 13–20.

<sup>14</sup>Mondsichel mit Scheibe: RS 9.008 (Nr. 5): 20.–19. Jh. v.Chr.; RS 19.197 (Nr. 15): 1750–1600 v.Chr.; Mondsichel: RS 23.417 (Nr. 10); RS 26.033 (Nr. 14); beide 1450–1350 v.Chr.; vgl. Amiet (1992) 16–20.

<sup>15</sup>Vgl. Amiet (1992) 25. Eine Ausnahme bildet allerdings das „dynastische Siegel“ der ugaritischen Königsdynastie, das vom Gründer dieser Dynastie aus Babylon importiert und im ugaritischen Königshaus weitertradiert wurde; vgl. ebd. 21; siehe Kap. I.1.1.1.

<sup>16</sup>Dieser ist mit kurzem Rock und seinen klassischen Attributen Donnerkeule und Blitzbündel dargestellt; vgl. Amiet (1995) 240f.

<sup>17</sup>Mondsichel mit Scheibe und Skorpion: RS 10.029 (Nr. 23): 17.–16. Jh.; isolierte Mondsichel: RS 20.053 (Nr. 22); vgl. Amiet (1992) 22.24.

<sup>18</sup>RS 7.174: *ha-am-nir-ši dumu in-bu-ša ir dEN.ZU Ú dAN.MAR.TU*; zit. n. Amiet (1992) 22, Nr. 24; vgl. Schaeffer-Forrer (1983) 24f.; Zeit: 17. Jh. v.Chr. Die Nennung des Mondgottes gemeinsam mit dem Gott Amurru, dem Eponym der Amoriter, läßt auf seine enge Beziehung zu den amoritischen Stämmen, dem Ursprung der Ugariter, schließen.

<sup>19</sup>Vgl. Amiet (1995) 240.



chel abgebildet. Auf einem Siegel befindet sie sich unterhalb einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe, auf einem anderen analog unter einer Flügelsonne; ein drittes Siegel zeigt eine isolierte Mondsichel<sup>20</sup>.

Daneben ist auf sechs von 27 in Ugarit gefundenen Rollsiegel aus Hämatit, die Schaeffer-Forrer im Jahr 1983 publizierte und in die Zeit vom Ende des 19. Jh.s bis ca. 1650 v.Chr. datierte, eine Mondsichel dargestellt. Diese befindet sich auf vier Abbildungen unterhalb einer Scheibe, einmal unter einer Flügelsonne; auf einem Siegel ist eine isolierte Mondsichel zu sehen<sup>21</sup>.

### 8.2.1.2 Siegel aus Zypern

Ähnliche Darstellungen zeigen die auf Zypern gefundenen Siegel aus Hämatit, von denen 20 in die mittlere Bronzezeit datieren. Allerdings ist nur auf dreien davon eine Mondsichel abgebildet, die sich zweimal unterhalb einer Vollmond- bzw. Sonnenscheibe befindet<sup>22</sup>. Daß auf vier weiteren Siegeln eine Flügelsonne dargestellt ist, deutet auf eine größere Bedeutung der Sonnengotttheit gegenüber dem Mondgott im ägäischen Raum.

### 8.2.2 Siegel der Spätbronzezeit (1500–1200 v.Chr.)

Die meisten der in Ugarit gefundenen Zylindersiegel datieren in die zweite Hälfte des 2. Jt.s v.Chr., die Mehrzahl davon ins 14. bis 13. Jh, die kulturelle und wirtschaftliche Blütezeit der Stadt, und sind somit zeitgleich zu den erhaltenen epigraphischen Zeugnissen Ugarits<sup>23</sup>. In dieser Zeit war die Glyptik nicht mehr nur die Kunst des Königshofes, sondern die Siegel waren als „popu-

<sup>20</sup>Mondsichel mit Scheibe: RS 28.025 (Nr. 39: deutlich ägyptischer Einfluß, da u.a. ein *anh*-Zeichen abgebildet ist): Ende 18.–17. Jh.; Flügelsonne: RS 3.411 (Nr. 32): 1625–1650, gegen Schaeffer-Forrer (1983, 14): 1900–1800; isolierte Mondsichel: RS 24.358 (Nr. 37: über zwei gegenüberstehenden Göttern, evtl. Wettergottheiten): Ende 19.–18. Jh.; vgl. Amiet (1992) 26f.29f.

<sup>21</sup>Vgl. Schaeffer-Forrer (1983) 8–55. Mondsichel unter Scheibe: RS 10.023: Anfang 2. Jt. (S. 40 = Amiet (1992) Nr. 49); 10.029: 17.–16. Jh. (S. 41 = Amiet, Nr. 23); 28.025: 1900–1750 (S. 54 = Amiet, Nr. 39), 29.114: 1750–1650 (auf einer Standarte, S. 54 = Amiet, Nr. 46); Mondsichel mit Flügelsonne: RS 3.411: 1900–1800; S. 14 = Amiet, Nr. 32); isolierte Mondsichel: RS 7.181: 18.–17.Jh. (S. 25 = Amiet, Nr. 45).

<sup>22</sup>Mondsichel mit Scheibe: A 6 (auf Standarte, S. 61); A 21 (S. 67), innerhalb der Scheibe ist zudem ein Stern dargestellt, was die Deutung als Vollmondscheibe nahelegt, analog zur o.g. Stele mit einem Astralsymbol (siehe Kap. I.8.1.); isolierte Mondsichel: A 8 (S. 62). Alle drei Siegel datieren in die Zeit 1850–1750 v.Chr.; vgl. Schaeffer-Forrer (1983) 56–68.

<sup>23</sup>Schaeffer-Forrer (1983) unterteilt die Epoche nochmals in drei Perioden: 1: 1550–1455; 2: 1450–1350; 3: 1350–1250 / 1200; allerdings ist die Zuordnung der Siegel zu diesen verschiedenen Perioden kaum möglich, da diese sehr ähnliche Stilmerkmale zeigen. Amiet ordnet die meisten der Zylindersiegel aus Hämatit dem „style mitannien élaboré“ zu: Nr. 93–117; vgl. ders (1992) 3.6f.; (1995) 240f.

läre“ Kunst in der ugaritischen Gesellschaft weit verbreitet<sup>24</sup>. Dies zeigen v.a. die zahlreichen Repliken, die meist wenig kunstvoll gestaltet sind und die Figuren sehr schematisch darstellen. Weiter dokumentieren diese Rollsiegel die engen Beziehungen Ugarits zu den benachbarten Kulturen, da viele Darstellungen signifikante Einflüsse des ägyptischen Neuen Reiches oder Entsprechungen zum anatolischen Raum zeigen; Einflüsse der mykenischen Kultur finden sich dagegen nur sehr selten.

### 8.2.2.1 Aus Steinen gefertigte ugaritische Siegel

Als „traditionelle Serien“ aus dem spätbronzezeitlichen Syrien klassifiziert Amiet 16 Siegel; auf vier davon ist eine Mondsichel dargestellt. Auf drei Siegeln befindet sie sich unterhalb einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe, einmal zudem auf einer Standarte; auf einem Siegel, dessen Datierung allerdings umstritten ist, ist eine isolierte Mondsichel zu sehen<sup>25</sup>. Besonders hervorzuheben ist hier das sehr sorgfältig gearbeitete Siegel RS 5.089, das u.a. eine auf zwei Löwen stehende nackte Fruchtbarkeitsgöttin zeigt<sup>26</sup>, die von zwei dienenden Gottheiten flankiert ist, von denen eine in der erhobenen linken Hand eine Mondsichel mit darauf liegender Scheibe trägt. Da sich die Mondsichel direkt neben dem Kopf der nackten Göttin befindet, soll dies vermutlich die Beziehung des Neumondes zur Fruchtbarkeitsgöttin und damit dessen Zuständigkeit für Fruchtbarkeit illustrieren.

Ebenfalls in die Spätbronzezeit datiert eine Serie von 30 in Ugarit gefundenen Siegeln, die Amiet als „syro-palästinisch“ klassifiziert und dem 14.–13. Jh. zuordnet, und auf denen mehrfach verschiedene Fruchtbarkeitssymbole zu sehen sind<sup>27</sup>. Allerdings ist nur auf einer einzigen Abbildung eine Mondsichel

<sup>24</sup>Die Siegel wurden aber nur selten wirklich zum Besiegeln verwendet; vgl. Amiet (1995) 240.

<sup>25</sup>Vgl. Amiet (1992) 34–39. Mondsichel unter Scheibe: RS 5.089 (Nr. 47): 14. Jh. (s.u.); RS 29.114 (Nr. 46, mit Standarte): 15.–14. Jh.; RS 10.023 (Nr. 49, 2 Kreise ineinander): 15.–14. Jh.; isolierte Mondsichel: RS 7.181 (Nr. 45): 17. Jh. gegen Schaeffer-Forrer (1983): 13.–12. Jh.; dieser (1983, 7–55) publizierte 20 in die Spätbronzezeit datierende aus Hämatit gefertigte Siegel aus Ugarit; fünf davon zeigen eine Mondsichel, die auf vier Siegeln mit einer darüberliegenden Scheibe verbunden ist. Mondsichel mit Scheibe: RS 3.226: 1450–1300 (S. 13); 5.089: ca. 1500 (S. 16f.); 23.438: 1450–1350 (S. 50); RS 7.081: 1500–1450 (S. 23f.; Scheibe mit Ring von kl. Kreisen umgeben); isolierte Mondsichel: RS 20.53: 1550–1450 (S. 45).

<sup>26</sup>Für die Deutung dieser nackten Göttin als Fruchtbarkeitsgöttin verweist Schaeffer-Forrer (1983, 16f.) auf zahlreiche analoge Darstellungen aus Ugarit.

<sup>27</sup>Diese Siegel, auf denen wahrscheinlich mythische Motive dargestellt sind, zeigen deutliche Entsprechungen zu den in Lakiš und Megiddo gefundenen Siegeln; vgl. Amiet (1992) 41; Nr. 61–91.

unterhalb einer Scheibe zu sehen; bei einem weiteren Siegel ist die Deutung als stilisierte Pflanze wohl der als Mondsichel auf einer Stange vorzuziehen<sup>28</sup>.

Amiet führt weiter 48 ebenfalls in die Spätbronzezeit datierende Siegel verschiedener „lokaler Serien“ an, die häufig ägyptischen Einfluß zeigen und aus verschiedenen Steinen gearbeitet sind<sup>29</sup>. Allerdings ist nur auf zwei dieser Siegel eine Mondsichel sicher zu identifizieren, auf zwei weiteren ist die Deutung als Mondsichel unsicher<sup>30</sup>; damit legen diese Siegel eine eher geringe Bedeutung des Mondkultes nahe. Daß auf einem Siegel dieser Serie eine Mondsichel über einem Stierkopf und auf einem weiteren eine evtl. als Vollmondscheibe zu deutende Scheibe über einem Stierkopf dargestellt ist, könnte die enge Beziehung zwischen Mondgott und Stier illustrieren, wie sie aus der mesopotamischen Tradition bekannt ist<sup>31</sup>.

Zwei weitere Serien von insgesamt 117 Siegeln aus der Spätbronzezeit, v.a. aus dem 14.–13. Jh., zeigen Götter und Schutzgenien sowie verschiedene Kultszenen, d.h. Menschen vor Gottheiten, die meist hinter einem Opfertisch sitzen<sup>32</sup>. Da diese Siegel durch eine recht große Monotonie ihres Dekors sowie durch eine häufig stark vereinfachte schematische Darstellung gekennzeichnet sind, ist es kaum möglich, einzelne Gottheiten sicher zu identifizieren, zumal spezifische Attribute weitgehend fehlen und zudem die Abbildungen manchmal nicht sicher zu erkennen sind.

Auf 16 (evtl. 17) dieser Siegel ist eine Mondsichel abgebildet. Diese befindet sich auf neun Siegeln unterhalb einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe, auf einem hethitischen Siegel analog unter einer Flügelsonne; auf einem weiteren Siegeln ist eine vertikale Mondsichel neben einer Scheibe dargestellt, auf einem anderen könnte sie über einer Scheibe zu sehen sein<sup>33</sup>. Auf drei Sie-

<sup>28</sup>Mondsichel unter Scheibe: RS 6.371 (Nr. 74); Mondsichel auf Stange bzw. Pflanze: RS 7.039 (Nr. 86); Amiet (1992, 44) deutet die Abbildung als Pflanze; vgl. ebd. 43f.47.49. Als Fruchtbarkeitssymbole sind z.B. Lebensbaum, Capriden, nackte Göttin und Skorpion zu sehen.

<sup>29</sup>Diese meist aus Hämatit oder anderen leicht zu bearbeitenden Steinen gefertigten Siegel zeigen meist keine präzisen stilistischen Normen, auch die Zuordnung zu ikonographischen Themen ist unsicher; vgl. Amiet (1992) 51–65 (Nr. 92–139).

<sup>30</sup>Mondsichel: RS 9.000 (Nr. 138); RS 6.158: Mondsichel neben Strahlen Sonne bzw. achtstrahligem Stern über Stierkopf, zudem Schlange und Skorpion (Nr. 139); die folgenden beiden Siegel werden von Amiet (1992, 53–57) nicht als Mondsichel gedeutet: RS 23.408 (Nr. 102): evtl. stehende Mondsichel; RS 24.364 (Nr. 96: in der Hand einer Person, daher eher als Sichel-schwert zu deuten).

<sup>31</sup>RS 3.041; Amiet (1992) Nr. 92; RS 6.158 (s.o.). Analog wurde in der Tradition Mesopotamiens seit der sumerischen Zeit sowie im Syrien-Palästina des 1. Jts der Mondgott in enger Verbindung zum Stier gesehen; siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>32</sup>Vgl. Amiet (1992) 67–110, Nr. 140–183, 184–256. Die Verschiedenheit der Stile zeigt die Herkunft aus verschiedenen Werkstätten.

<sup>33</sup>Mondsichel unter Scheibe: RS 23.435 (Nr. 141, zudem Stierkopf); 5.251 (Nr. 160, zudem Stierkopf); 8.090 (Nr. 177: viergeteilter Kreis); 21.017 (Nr. 179); 23.410 (Nr. 185); 22.255

gel findet sich eine isolierte Mondsichel, die zweimal vertikal abgebildet ist; auf zwei weiteren Siegeln könnte eine inverse Mondsichel auf einer Standarte abgebildet sein<sup>34</sup>. Auf eine gewisse Bedeutung des Mondkultes in Ugarit deuten weiter neun Siegel, auf denen zwar keine Mondsichel, aber ein auf einem Opfertisch liegender Stapel von zwei bis vier halbmondförmigen Broten abgebildet ist<sup>35</sup>.

Weitere aus Stein gefertigte Serien von insgesamt 85 Siegeln aus der Spätbronzezeit stellen verschiedene Szenen aus dem menschlichen Leben dar, so Prozessionen, Krieger, (Streit-)Wagen und Jagdszenen<sup>36</sup>. Allerdings ist eine Mondsichel hier nur sechsmal sicher zu identifizieren. Zweimal befindet sie sich unterhalb einer Scheibe, einmal oberhalb einer Strahlensonne; auf zwei Siegeln ist eine isolierte Mondsichel, auf einem weiteren Siegel sind mehrere vertikale Mondsicheln dargestellt<sup>37</sup>.

Eine weitere Gruppe von insgesamt 84 Siegeln zeigt v.a. Tierdarstellungen in Verbindung mit Göttern bzw. mit Menschen; allerdings fehlen präzise Attribute der Gottheiten, so daß ihre Identifikation kaum möglich ist<sup>38</sup>. Auf 13 dieser Siegel ist eine Mondsichel abgebildet; diese befindet sich viermal unter einer Scheibe und einmal unter einer stilisierten Flügelsonne. Auf fünf Siegeln ist eine isolierte Mondsichel, auf drei Siegeln sind zwei Mondsicheln dargestellt<sup>39</sup>.

(Nr. 187, zudem Skorpion); 16.232 (Nr. 193, daneben Flügelsonne); 6.074 (Nr. 245); 25.245 (Nr. 218, daneben isolierte Mondsichel); Mondsichel unter Flügelsonne: RS 23.004 (Nr. 180); Mondsichel neben Scheibe: RS 24.039 (Nr. 240, zudem Skorpion); RS 23.439 (Nr. 231): evtl. Mondsichel über Scheibe(?). Daß auf dem Siegel RS 16.232 Mondsichel und Scheibe neben einer Flügelsonne abgebildet sind, legt nahe, die Scheibe nicht als Sonnen- sondern als Vollmondscheibe zu deuten; dafür spricht auch, daß die Scheibe auf RS 8.090 viergeteilt ist, was auf die vier Quadranten bzw. Phasen des Mondes anspielen könnte.

<sup>34</sup>Liegende Mondsichel: RS 25.149 (Nr. 117); stehende Mondsichel: RS 30.259 (Nr. 166); RS 20.346 (Nr. 247, zudem Skorpion); inverse Mondsichel auf Standarte(?): RS 23.409 (Nr. 251, hier zudem halbmondförmige Brote; allerdings deutet Amiet (1992, 97) die Abbildung als stilisierten Baum); 17.169 (Nr. 253); vgl. ebd. 70–85.88–110.

<sup>35</sup>2 Brote: RS 24.106 (Nr. 213); 6.073 (Nr. 229); 3 Brote: RS 28.022 (Nr. 150, zudem hält eine Person in der erhobenen Hand einen sichelförmigen Gegenstand); RS 26.232 (Nr. 220); 23.409 (Nr. 251, neben inverser Mondsichel auf Standarte); 4 Brote: RS 8.238 (Nr. 214); 7.132 (Nr. 215); 20.441 (Nr. 223); 2 Stapel von je 4 Broten: RS 9.035 (Nr. 230); vgl. Amiet (1992) 72.79.89.92–94.100.103–106.

<sup>36</sup>Vgl. Amiet (1992) 111–137; Nr. 257–342; Kap. X–XIII.

<sup>37</sup>Mondsichel unter Scheibe: RS 23.434 (Nr. 296); 9.134 (Nr. 303); Mondsichel über Strahlensonne: RS 2.042 (Nr. 257); isolierte Mondsichel: RS 5.148 (Nr. 290); 27.064 (Nr. 312, mit Skorpion); vertikale Mondsicheln: RS 6.160 (Nr. 331); vgl. Amiet (1992) 111–137. Auf zwei weiteren Siegeln ist die Deutung als Stierkopf der als Mondsichel vorzuziehen: RS 26.035 (Nr. 284); 8.324 (Nr. 323); vgl. ebd. 125.142.

<sup>38</sup>Vgl. Amiet (1992) 147–176; Nr. 343–426; Kap. XIV–XVI.

<sup>39</sup>Mondsichel unter Scheibe: RS 10.040 (Nr. 346, zudem eine weitere stehende Mondsichel, dazwischen ein Skorpion); 12.049 (Nr. 372, daneben stilisierte Flügelsonne); 6.204 (Nr. 377);

Weiter sind noch insgesamt 89 Siegeln zu nennen, die v.a. florale Motive zeigen und wegen ihrer z.T. sehr groben Ausführung schwer zu klassifizieren sind<sup>40</sup>; hier ist jedoch lediglich auf vier Siegeln eine Mondsichel zu identifizieren, die sich dreimal unterhalb einer Vollmond- bzw. Sonnenscheibe befindet, auf einem Siegel sind zwei übereinanderliegende Mondsichel dargestellt<sup>41</sup>.

### 8.2.2.2 Fayence-Siegel

Neben den Rollsiegeln aus Hämatit wurden in Ugarit auch zahlreiche aus gebranntem Ton gefertigte Zylindersiegel gefunden, auf denen jedoch nur sehr selten eine Mondsichel abgebildet ist. So ist lediglich auf zweien der von Schaeffer-Forrer veröffentlichten insgesamt 185 Siegel aus der Spätbronzezeit eine Mondsichel zu identifizieren<sup>42</sup>.

### 8.2.2.3 Siegel aus Zypern und Kreta

Neben den in lokalen Werkstätten hergestellten Rollsiegeln wurden in Ugarit auch 36 aus Zypern bzw. Kreta importierte Siegel gefunden. Auf 10 von diesen ist eine Mondsichel dargestellt; diese befindet sich auf sieben Siegeln unter einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe, auf drei Siegeln ist eine isolierte Mondsichel zu sehen<sup>43</sup>.

1–11.122 (Nr. 425, darunter Strahlensonne); Mondsichel unter Flügelsonne: RS 5.272 (Nr. 387); einzelne Mondsichel: RS 16.419 (Nr. 352, daneben evtl. stilisierte Flügelsonne u. darunter mehrere Kreise ineinander: evtl. Vollmond); 27.062 (Nr. 368); 6.289 (Nr. 388); 24.368 (Nr. 415); 30.264 (Nr. 422); zwei Mondsicheln: RS 30.251 (Nr. 355, über dem Kopf eines Capriden); 9.264 (Nr. 396, zwei Mondsicheln übereinander, daneben zwei Skorpione); 23.013 (Nr. 401, jew. über einer Sphinx, zudem ein *anh*-Zeichen); vgl. Amiet (1992) 147–176.

<sup>40</sup>Vgl. Amiet (1992) 177–184. 201–217; Nr. 427–447, 487–555; Kap. XVII u. XX.

<sup>41</sup>Mondsichel mit Scheibe: RS 6.201 (Nr. 437); 26.037 (Nr. 487); 6.128 (Nr. 511); zwei Mondsicheln übereinander: RS 22.461 (Nr. 524); vgl. Amiet (1992) 182.207.210.212.

<sup>42</sup>RS 7.203: 1550–1350 (S. 94); 8.262: 1550–1450 (S. 98). Ein Siegel zeigt zudem einen Kreis innerhalb einer Scheibe, der evtl. als Vollmond zu deuten sein könnte: RS 25.381: 1550–1450 (S. 153); vgl. Schaeffer-Forrer (1983) 79–168. Allerdings sind einige Siegel so stark verwittert, daß ihre Abbildungen kaum noch zu erkennen sind.

<sup>43</sup>Mondsichel mit Scheibe: RS 3.226 (Nr. 455); 23.438 (Nr. 457); 14.087 (Nr. 465); 10.007 (Nr. 467); 12.020 (Nr. 474, mit Skorpion); 7.040 (Nr. 475); 7.081 (Nr. 456; Sonne mit Kreis von Sternen umgeben); Mondsichel allein: RS 26.050 (Nr. 460); 11.177 (Nr. 477); 9.009 (Nr. 482); vgl. Amiet (1992) 187–200. Schaeffer-Forrer (1983, 56–68) publizierte 9 aus Hämatit gefertigte in die Spätbronzezeit datierende Rollsiegel aus Zypern, von denen lediglich zwei eine Mondsichel abbilden, einmal gemeinsam mit einer Sonnen- bzw. Vollmondscheibe: RS 13.055: 1550–1450 (S. 67); isolierte Mondsichel: A 22 (1450–1350; S. 68).

### 8.2.3 Fazit

Auf eine recht geringe Bedeutung des Mondkultes in Ugarit in der mittleren Bronzezeit deutet, daß nur auf knapp einem Fünftel der in Ugarit gefundenen Siegel aus der ersten Hälfte des 2. Jt.s eine Mondsichel abgebildet ist; allerdings lassen die wenigen Funde keine sicheren Aussagen zu. In Zypern findet sich sogar noch weit seltener eine Mondsichel, was darauf schließen läßt, daß die Mondgottverehrung im ägäischen Raum eine noch geringere Rolle spielte als in Ugarit.

Am aussagekräftigsten für die Bedeutung des Mondgottes und seiner Verehrung in Ugarit sind die zahlreichen Siegel der Spätbronzezeit, die, zeitgleich zur Literatur Ugarits, die letzten zwei bis drei Jahrhunderte vor dem Ende der Stadt dokumentieren und aufgrund ihrer großen Anzahl als repräsentativ gelten können<sup>44</sup>. Allerdings lassen die auf den Siegeln dargestellten Abbildungen auf eine nur geringe Bedeutung des Mondgottes schließen. So ist keine Figur sicher als Mondgott zu deuten. Zudem ist nur auf 47 von insgesamt 776 Siegeln eine Mondsichel dargestellt; davon befindet sie sich 37 mal unmittelbar unter einer Scheibe, die meist als Sonnenscheibe gedeutet wird, aber auch eine Vollmondscheibe darstellen könnte<sup>45</sup>; damit würden die Siegel die besondere Bedeutung gerade der Neumonds- und Vollmondstage illustrieren, wie sie auch aus den kultischen Texten Ugarits hervorgeht<sup>46</sup>. Weitere sieben Siegel zeigen die Mondsichel unter einer Flügelsonne und deuten so auf eine enge Verbindung der beiden großen Gestirne; allerdings zeigen die Siegel eine größere Bedeutung der Sonne als des Mondes, da diese auf deutlich mehr Siegeln dargestellt ist.

Daß auf den Siegeln meist die Mondsichel dargestellt ist, legt nahe, daß der Mondkult vor allem ein Kult des Neumonds war<sup>47</sup>. Auch die Darstellung von Stapeln halbmondförmiger Brote, die auf einem Opfertisch liegen, illustriert die große Bedeutung gerade des Neumondes im Kult Ugarit.

Auf eine Verbindung des Mondes, speziell des Neumondes, zur Fruchtbarkeit deutet weiter, daß die Mondsichel mehrmals gemeinsam mit verschiedenen Fruchtbarkeitssymbolen, so v.a. mit dem Skorpion, aber auch mit Le-

<sup>44</sup>Die große Quantität der Siegel ist jedoch mit einem weitgehenden qualitativen Abstieg verbunden; so sind die Figuren meist sehr schematisch skizziert und es fehlen häufig charakteristische Attribute der Gottheiten, so daß diese kaum zu identifizieren sind.

<sup>45</sup>Dafür spricht z.B., daß die Scheibe auf einem Siegel (RS 8.090) viergeteilt ist, was die vier Phasen bzw. Quadranten des Mondes symbolisieren könnte.

<sup>46</sup>Siehe Kap. I.2.5.

<sup>47</sup>Analog zeigen die zahlreichen Siegel Syrien-Palästinas der Eisen II-Zeit v.a. die Mondsichel und dokumentieren damit die besondere Bedeutung gerade des Neumondes; siehe Kap. II.2.4.2, II.3.2.2, II.4.2.1 u. II.5.3.2.

bensbaum, Capriden, Schlange und dem ägyptischen 'anh-(=Lebens-)zeichen, begegnet. Die häufige gemeinsame Darstellung der Mondsichel mit dem Skorpion steht in Analogie zur engen Verbindung des Mondgottes mit der hurritischen Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin Išhara im anatolischen Raum, als deren Symboltier der Skorpion galt, und deutet so auf die enge Verbindung des Mond(gott)es zu Fruchtbarkeit und Geburt<sup>48</sup>. Auf zwei Siegeln ist die Mondsichel zudem gemeinsam mit einem Stierkopf abgebildet, ein weiteres Siegel zeigt eine (Vollmond-)Scheibe über einem Stierkopf, was eine Verbindung zwischen Mondgott und Stier nahelegen könnte, analog zur Tradition Mesopotamiens<sup>49</sup>.

Insgesamt lassen die Siegel aus Ugarit zwar eine eher geringe Bedeutung des Mondkultes vermuten; sie stellen aber die besondere Relevanz gerade des Neumondes heraus und illustrieren die Verbindung des Mond(gott)es zur Fruchtbarkeit, im Einklang mit den epigraphischen Zeugnissen Ugarits.

---

<sup>48</sup> Seit dem 2. Jt. v.Chr. ist der Skorpion eng mit der nackten (Fruchtbarkeits-)Göttin verbunden; seit der mittelbabylonischen Zeit ist er speziell das Symboltier der Göttin Išhara; vgl. Haas (1994) 362f.404f. Weiter wurde der Skorpion in den verschiedenen Kulturen des Alten Orients in enger Verbindung mit dem Zeugungsakt gesehen und galt als Symbol für das Gebären.

<sup>49</sup> Die Verbindung Mondgott–Stier ist in Mesopotamien seit der sumerischen Zeit und auch in Syrien-Palästina im 1. Jt. v.Chr. belegt; siehe Kap. II.3.3.2.3. Allerdings ist die Verbindung des ugaritischen Mondgottes *yrh* zum Stier aus der Literatur Ugarits nicht zu erschließen.

## Kapitel 9

# Fazit: Funktion und Bedeutung des Mondgottes in Ugarit

Die Betrachtung der epigraphischen Zeugnisse Ugarits zeigt, daß der westsemitische Mondgott *yrh* in allen Hauptkategorien vertreten ist; er begegnet sowohl in den Dokumenten des offiziellen Kultes wie auch in der mythischen und epischen Literatur und als theophores Element im Onomastikon. Dies läßt darauf schließen, daß er zu dem Kern von Gottheiten gehörte, die in Kult und Gesellschaft Ugarits von konstitutiver Bedeutung waren. Allerdings datieren nahezu alle erhaltenen Dokumente ins 13. Jh. v.Chr. und dokumentieren damit lediglich die kultische Praxis Ugarits in der Periode kurz vor der Zerstörung der Stadt. Zudem lassen die Dokumente keine eindeutigen Rückschlüsse über die Funktion und Bedeutung des Mondgottes in der ugaritischen Kultur und Gesellschaft zu<sup>1</sup>. So wird der ugaritische Mondgott *yrh* in den Dokumenten, die direkt auf den in Ugarit praktizierten Kult bezogen sind, regelmäßig angeführt, spielt aber in der Literatur Ugarits kaum eine Rolle<sup>2</sup>. Daneben dokumentieren die kultischen Dokumente Ugarits in hurritischer Sprache die große Bedeutung des hurritischen Mondgottes Kušuh.

---

<sup>1</sup>Generell ist es kaum möglich, einer bestimmten Gottheit genau eine jeweils spezifische Funktion zuzuordnen, da deren Funktion in den Kulturen des Alten Orients immer auch durch den gegebenen kultischen oder rituellen Anlaß bzw. den mythischen Kontext mitbestimmt ist und zudem zwischen den verschiedenen Gottheiten auch Überlappungen in ihren Aspekten deutlich werden; vgl. Miller (1987) 56.

<sup>2</sup>Abgesehen von KTU 1.24 spielt *yrh* nur in der paramythologischen Erzählung KTU 1.114 eine größere Rolle, wobei jedoch beide Texte auf den aktuellen Gebrauch bezogen sind; daneben wird er lediglich in einer Passage des *aqht*-Epos sowie in einigen kleinen mythischen Fragmenten (KTU 1.12; 1.92) genannt. Dabei ist zu beachten, daß die Mythen i.d.R. auf eine alte Tradition zurückgehen und somit keine direkten Rückschlüsse auf das im aktuellen Kult Ugarits verehrte Pantheon zulassen.



## 9.1 Kultische Dokumente

### 9.1.1 Der ugaritische Mondgott *yrḥ*

In den ugaritischen Götterlisten, den Opfersequenzen der Ritualtexte sowie in den Hymnen und Beschwörungen ist *yrḥ* recht häufig angeführt; insgesamt begegnet er 23 mal in 17 verschiedenen Dokumenten, z.T. in verschiedenen Manifestationen<sup>3</sup>. Damit steht er bereits an fünfter Position der im aktuellen Kult Ugarits verehrten Gottheiten, vor der Sonnengöttin *špš*<sup>4</sup>. Weitaus am häufigsten genannt ist der Gott *b<sup>c</sup>l*, an 2. Stelle steht der ugaritische Hauptgott und Göttervater *il*<sup>5</sup>.

Auf einen recht hohen Rang des westsemitischen Mondgottes im kultischen Pantheon Ugarits läßt weiter schließen, daß er in den ugaritischen Pantheonlisten nach der deutlich abgesetzten Spitzengruppe (*il*, *dgn*, *b<sup>c</sup>l*) bereits an dritter Position der anderen Gottheiten begegnet, nach den kosmischen Gottheiten *arṣ* *wšmm* und den Geburtsgöttinnen *ktr<sup>t</sup>*<sup>6</sup>. Diese Listen deuten zugleich auf eine enge Verbindung des *yrḥ* zu den unmittelbar vor ihm genannten Geburtsgöttinnen *ktrt* und damit auf seine enge Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt, wie sie auch aus der Dichtung KTU 1.24 hervorgeht, da hier die Erzählung der Hochzeit des Mondgottpaares eng mit der Anrufung dieser Göttinnen anlässlich einer problematischen Geburt verbunden ist. Dies läßt den Schluß zu, daß dem Mondgott wie den Geburtsgöttinnen die Funktion zugeschrieben wurde, gelingende Geburten zu gewährleisten.

Weiter deuten die Pantheonlisten wie einige ugaritische Ritualtexte auf eine enge Verbindung des westsemitischen *yrḥ* zum Gott des Handwerks und der Weisheit *ktr*<sup>7</sup>. Analog wird der hurritische Kušuh regelmäßig vor dem Gott Ea

<sup>3</sup>Vgl. KTU 1.39,19: *yrḥ kty*; ; 1.123,6–7: *yrḥ wkša / yrḥ kty*; Belege vgl. Cunchillos / Vita (1995) 1016f.

<sup>4</sup>Diese begegnet nur in 13 verschiedenen kultischen Texten, allerdings wird sie in den Schlangenbeschwörungen KTU 1.100 und 1.107 sehr häufig angerufen (nicht berücksichtigt ist auch die Formel: *šbu špš ... <sup>c</sup>rb špš ...*); Belege vgl. Cunchillos / Vita (1995) 1925–27.

<sup>5</sup>Del Olmo Lete (1992, 54) nennt folgende Rangordnung der Gottheiten: 1) *il / ilib / dgn*; 2) *b<sup>c</sup>l / hdd*; 3) *<sup>c</sup>nr*; 4) *ršp*; 5) *yrḥ*; 6) *ktr*; 7) *<sup>c</sup>tr*; 8) *ḫknn wšnm*; 9) *špš*; 10) *šlm*; 11) *inš ilm*; 12) *b<sup>c</sup>lt bhm*; 13) *<sup>c</sup>trt*; 14) *ušḥry*; 15) *atrt*; 16) *pdry*; 17) *arṣ*; allerdings sind gegen seine Identifikation von *ilib*, *il* und *dgn* diese als eigenständige Gottheiten anzusehen. Für *b<sup>c</sup>l*, der in verschiedenen Manifestationen, z.B. als *b<sup>c</sup>l špn*, *b<sup>c</sup>l ugrt*, *b<sup>c</sup>l ḫlb* begegnet, gibt es insgesamt 78, für *il* 34 Belege (nicht berücksichtigt wurden die Ausdrücke *dr bn il* bzw. *dr il w pḥr b<sup>c</sup>l* und *ṛ<sup>c</sup>dr b<sup>c</sup>l* sowie die Ortsangaben *bt il* bzw. *bt b<sup>c</sup>l*); der Gott *ilib* ist 22 mal, der Gott *dgn* 16 mal in den kultischen Texten belegt; Belege vgl. Cunchillos / Vita (1995) 209–213.214f.483–486.591. Inzwischen überholt ist die Rangordnung der Gottheiten bei de Moor (1970) 217.

<sup>6</sup>Vgl. KTU 1.47,2–14; 1.118,1–13. Da diese Listen jedoch nach systematischen Gesichtspunkten angeordnet sind, geben sie nicht unmittelbar Aufschluß über die Rangfolge der in ihnen angeführten Gottheiten.

<sup>7</sup>So folgt *ktr* in mehreren Opfersequenzen unmittelbar auf *yrḥ*; vgl. KTU 1.39,14; 1.102,5.

angeführt, der in Ugarit mit dem ugaritischen *ktr* geglichen wurde<sup>8</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß der Mondgott in Ugarit ebenfalls als weiser Gott galt, was im Einklang mit seiner Funktion als Orakelgott steht<sup>9</sup>.

Auf eine enge Verbindung des Mondgottes *yrh* zur Sonnengöttin *špš* läßt schließen, daß die beiden Astralgottheiten in dem im Tempel der Sterngötter zelebrierten Opferritual des königlichen Ahnenkultes (KTU 1.43) gemeinsam in exponierter Stellung als Empfänger von Opfergaben angeführt werden<sup>10</sup>. Auch in einer Segensformel für den ugaritischen König werden diese beiden Gottheiten nebeneinander genannt<sup>11</sup>. Weiter deutet die Vorstellung des *yrh* in KTU 1.24 als *nyr šmm* auf eine enge, in der analogen Funktion der beiden Astralgottheiten begründete Verwandtschaft zwischen *yrh* und der Sonnengöttin *špš*, da diese das entsprechende Epitheton *nrt ilm*: „Leuchte der Götter“ trägt<sup>12</sup>. Dies zeigt, daß die zentrale Bedeutung des Mondgottes – analog zur Sonnengöttin – in seiner Funktion, die Nacht zu erhellen und dadurch Orientierung zu geben, gesehen wurde.

Da im altorientalischen Denken die Begriffe Licht und Glanz zudem eng mit der Vorstellung von sexueller Kraft, Fruchtbarkeit und Lebensfülle verbunden waren<sup>13</sup>, könnte diese Charakterisierung des Mondgottes auch auf seine Zuständigkeit für Fruchtbarkeit und Geburt anspielen, zumal es in der Dichtung wesentlich um die – mit der Erzählung von der Eheschließung des Mondgottpaars verbundene – glückliche Geburt eines Kindes geht.

Allerdings läßt die Nennung der Sonnengöttin *špš* vor dem Mondgott *yrh* sowohl im Ritual KTU 1.43 wie auch in der Segensformel auf ihre Vorrangstellung vor *yrh* in der Tradition und Vorstellungswelt Ugarits schließen, wie sie auch aus weiteren Texten Ugarits zu erschließen ist<sup>14</sup>. Auch in KTU 1.24

In den Pantheonlisten sowie in der entsprechenden Sequenz des Rituals KTU 1.148 ist zwischen den beiden Gottheiten noch der Gott *špn* angeführt: KTU 1.47,14–16 // 1.118,13–15: *yrh* / *špn* / *ktr*; vgl. 1.148,5f. Auch in dem mythischen Fragment über die Göttin *ṯrt* als Jägerin begegnet der Gott *yrh* zwischen den Göttern *il* und *ktr*; siehe Kap. I.2.2 u. I.4.1.2.

<sup>8</sup> Siehe Kap. I.2.4.

<sup>9</sup> Vgl. KTU 1.127; 1.111; siehe Kap. I.2.3.7 u. I.2.4.2.2.

<sup>10</sup> So sind *špš* und *yrh* sowohl durch ihre Stellung am Anfang der Opfersequenz wie auch durch die ihnen zugeteilte Opfermaterie (Gold) von den anderen genannten Gottheiten abgehoben; vgl. KTU 1.43,10f.13f.; siehe Kap. I.2.3.3.

<sup>11</sup> KTU 1.108,26: *l ymt špš w yrh*; siehe Kap. I.3.1.1.1.

<sup>12</sup> Vgl. KTU 1.24,16. 31. Diese Charakterisierung des Mondgottes bildet das einzige feste Epitheton des *yrh* in der Literatur Ugarits; zu *špš* vgl. z.B. KTU 1.4 VIII 21; 1.6,11.14.

<sup>13</sup> Vgl. Cassin (1968) 121: „Dans la pensée des Mésopotamiens, toute forme intense de vitalité – en prenant ce mot dans un sens très large: beauté, jeunesse, joie, puissance, vigueur, ... tout ce qui est débordement de vie ... se manifeste par une émanation éblouissante de lumière“.

<sup>14</sup> So spielt die Sonnengöttin in den Schlangenbeschwörungen (KTU 1.100; 1.107) und in der der auf den königlichen Ahnenkult bezogenen *rpum*-Tradition eine zentrale Rolle, was zudem ihre enge Verbindung zum Kult der Königsdynastie nahelegt.

wird der Mondgott *yrh* erst dann aktiv, sobald die Sonnengöttin *špš* in die Unterwelt eingetreten ist. Analog könnte auch die abwertende Darstellung des Mondgottes *yrh* als „Hund“ in KTU 1.114 als Polemik gegen eine Tradition, in welcher der Mondgott einen zentralen Rang einnahm, gedeutet werden. Die in Ugarit dokumentierte Vorrangstellung der Sonnengöttin steht so in deutlichem Unterschied zur Tradition Mesopotamiens und der Levante, die eine größere Bedeutung des Mondgottes dokumentiert<sup>15</sup>.

Da die Sonnengöttin *špš* nach westsemitischer Vorstellung jede Nacht die Unterwelt durchlief, legt die enge Verbindung der beiden Astralgottheiten sowie ihre exponierte Stellung gerade in dem eng auf den königlichen Ahnenkult bezogenen Ritual im Tempel der Sterngötter weiter chthonische Charakterzüge des Mondgottes nahe, zumal *špš* und *yrh* hier gemeinsam mit den chthonischen *gtrm* genannt sind, die vermutlich als divinisierte Ahnen des Königshauses zu deuten sind<sup>16</sup>.

Auch in weiteren Ritualen des Ahnenkultes wird *yrh* genannt; dabei ist er im Ritual KTU 1.39 sowie der parallelen Götterliste KTU 1.102 neben seiner gebräuchlichen Bezeichnung *yrh* zudem als *yrh kty* angeführt, was vermutlich seine Manifestation als „Neumond“ beschreibt<sup>17</sup>. Dafür spricht auch, daß *yrh* in einer Hymne direkt hintereinander als *yrh wksa* und als *yrh kty* begegnet, was vermutlich als seine beiden Manifestationen Vollmond und Neumond zu deuten ist<sup>18</sup>. Die enge Verbindung des *yrh* zur Unterwelt ist weiter daraus zu erschließen, daß er in der Schlangenbeschwörung KTU 1.107 gemeinsam mit dem Unterweltsgott *ršp* angerufen wird, was eine enge Verbindung der beiden Gottheiten nahelegt<sup>19</sup>.

Aufschlußreich ist auch die Betrachtung der dem Mondgott zugeteilten Opfermaterie. Meist erhält er lediglich ein Schaf als Opfergabe, was auf seinen

<sup>15</sup>So wird z.B. in akkadischen Segensformeln der Sonnengott regelmäßig vor dem Mondgott genannt; siehe Kap. I.3.1.1.1.

<sup>16</sup>Auch die „Sterne / Sterngötter“ (*kbkbm*), in deren Tempel das Opfer zelebriert wird, könnten die verstorbenen Ahnen des Königshauses darstellen; siehe Kap. I.2.3.3. Allerdings geht aus den bisher verfügbaren Dokumenten Ugarits nicht hervor, wie die Beziehung des Mondgottes zur Unterwelt in der ugaritischen Gesellschaft konkret vorgestellt wurde.

<sup>17</sup>Vgl. 1.39,19; 1.102,14. Da der Mondgott in dieser Manifestation gemeinsam mit anderen chthonischen Gottheiten gerade in einer unmittelbar auf den Ahnenkult der Königsdynastie bezogenen Opferliste begegnet, in KTU 1.102 zudem unmittelbar vor den divinisierten Ahnen der ugaritischen Königsdynastie, ist die Deutung als Neumond der häufig vorgeschlagenen als „kassitischer *yrh*“ vorzuziehen; so wurde der Neumond in den verschiedenen altorientalischen Kulturen in einer besonders engen Beziehung zum Totenkult gesehen; siehe Kap. I.2.3.4.

<sup>18</sup>KTU 1.123,6f.; siehe Kap. I.3.1.1.2.

<sup>19</sup>KTU 1.107,40. Auch in der weiteren Beschwörung gegen Schlangengift KTU 1.100 wird *yrh* direkt vor *ršp* angeführt; vgl. KTU 1.100,26.31. Diese enge Verbindung der beiden Gottheiten steht in Analogie zur mesopotamischen Tradition, wo der Unterweltsgott Nergal als Bruder des Mondgottes Šin galt; siehe Kap. I.3.1.2.2.

eher geringen Rang im kultischen Pantheon Ugarits schließen läßt<sup>20</sup>. Dagegen erhält *yrh* in dem im Tempel der Sterngötter zelebrierten Ritual des königlichen Ahnenkultes gemeinsam mit der Sonnengöttin *špš* Gold als Opfermaterie, während die *gtrm* Silber erhalten. Da diese Opfermaterie in weiteren Ritualtexten Gottheiten mit chthonischem Charakter vorbehalten ist, so z.B. dem Unterweltsgott *ršp* und dem divinisierten Vater *ilib*<sup>21</sup>, legt sie die chthonischen Aspekte des Mondgottes nahe. Ähnlich deutet ein mythisches Fragment aus dem anatolischen Raum auf eine enge Verbindung des Silbers zur Unterwelt sowie auf seine besondere Beziehung zu den Astralgottheiten Sonne und Mond<sup>22</sup>.

Die Opfermaterie Gold und Silber könnte weiter – in Analogie zur hethitischen Tradition – auf den Charakter der beiden Astralgottheiten als Eides- und Schwurgottheit deuten, die als zuständig für die Sanktionierung nicht eingehaltener Eidesleistungen galten<sup>23</sup>. Diese Funktion des hurritischen Mondgottes Kušuh in Ugarit belegt auch ein bilinguer akkado-hurritischer Weisheitstext<sup>24</sup>. Ähnlich zeigt ein hurritisch-ugaritisches Sühnopferitual den Mondgott als Orakelgott, auf dessen Anordnung Opfer an die chthonischen Gottheiten *il mlk*, *c̄tr* und das Mondgottpaar stattfinden sollen, um den Zorn der Götter zu besänftigen<sup>25</sup>. Diese Beziehung des Mondgottes, v.a. des Neumondes, zur Unterwelt und seine Funktion als Orakelgott sowie als Eides- und Schwurgottheit steht ebenfalls in Analogie zur Vorstellungswelt der mesopotamischen und der hethitisch–hurritischen Tradition.

Die beiden Schlangenbeschwörungen KTU 1.100 und 1.107, in denen der Mondgott *yrh* – gemeinsam mit anderen Gottheiten mit deutlich chthonischen Charakterzügen – aufgefordert wird, das Schlangengift unschädlich zu machen, deuten wiederum auf seine enge Verbindung zur Unterwelt, da Schlangengift eine tödliche Bedrohung darstellte. Daneben lassen diese beiden Dichtungen auch auf seine Verbindung zu Hochzeit und Geburt schließen. So wird am Ende von KTU 1.100 die Hochzeit der als „Mutter von Hengst und Stute“

<sup>20</sup>Vgl. KTU 1.58,5; 1.109,17; 1.130,12; 1.162,10, 1.148,5. 29; 1.111,7. Im Ritual KTU 1.39 erhalten aber zwei Manifestationen des Mondgottes jeweils eine Kuh, auch im Ritual für den Monat *riš yn* erhält *yrh* wie *nkl* vermutlich (ergänzt) diese Opfergabe; vgl. KTU 1.39,14.19; KTU 1.41,25f. // 1.87,27f.; siehe Kap. I.2.3.4 u. I.2.3.6.

<sup>21</sup>Vgl. KTU 1.90,2–4; 1.168,1–3; *ršp*; KTU 1.164,3–5; 1.162,1–3: *ilib*.

<sup>22</sup>Vgl. CTH 364 (= KUB XXXVI 19 IV) 7–17; siehe Kap. I.2.3.3.

<sup>23</sup>So sollen in einem hethitischen Reinigungsritual kleine „Eide“ und „Flüche“ aus Gold und Silber in ein Boot gesetzt werden, das den Fluß hinabfahren sollte, um so die Unreinheit zu entfernen: KUB XXIX 7,40–42; in einem weiteren hethitischen Reinigungsritual werden als Opfermaterie Gold, Silber, Lapislazuli und „Lebensstein“ genannt; vgl. KUB XXVII 67, II 59–66, IV 34–40; vgl. Goetze (1969) 348f.

<sup>24</sup>RS 15.10; siehe Kap. I.3.2.3 u. I.9.1.3.

<sup>25</sup>KTU 1.111,1f.16–24; siehe Kap. I.2.4.2.2.

vorgestellten Hauptperson mit dem Unterweltsgott *hrn* angedeutet, wobei diese Bezeichnung der Braut zudem auf eine Beziehung zur Königsfamilie schließen läßt, da Pferde explizit dem Königshaus zugeordnet waren. In KTU 1.107 wird eine Frau genannt, die gebären wird / soll, was wiederum auf die Zuständigkeit des Mondgottes zur Gewährleistung glücklicher Entbindungen deuten könnte.

### 9.1.2 Die Mondgöttin *nkl*

Die ugaritischen Götter- und Opferlisten lassen auf eine nur geringe Bedeutung der Mondgöttin *nkl* im kultischen Pantheon Ugarits schließen, da diese lediglich in zwei verschiedenen Opfersequenzen begegnet<sup>26</sup>; in den sog. „normativen“ Pantheonlisten und in den weiteren Ritualtexten ist sie nicht angeführt.

In einer Sequenz des dem Pest- und Unterweltsgott geweihten und dem königlichen Ahnenkult zugeordneten Opferrituals KTU 1.106 wird *nkl* kurz nach *yrh* genannt, was auf eine enge Verbindung der beiden Mondgottheiten deutet. Allerdings läßt die Sequenz auf eine geringere Bedeutung der Mondgöttin schließen, da sie lediglich ein Schaf, *yrh* dagegen sieben Stück Kleinvieh sowie ein Schaf erhält<sup>27</sup>. Auf die enge Verbindung des Mondgottpaares deutet auch die Anführung der Mondgöttin direkt hinter *yrh* in einer Sequenz des bedeutenden Rituals für die Weinlese KTU 1.41 bzw. deren Entsprechung KTU 1.87<sup>28</sup>. Hier folgt unmittelbar auf *nkl* die „Herrin des Palastes“ (*b<sup>c</sup>lt bhtm*)<sup>29</sup>, in Analogie zur akkadischen Version der sumerisch-akkadischen Pantheonliste aus Mari<sup>30</sup>; dies könnte darauf deuten, daß die Reihenfolge dieser Sequenz und damit auch die Verbindung des Mondgottpaares auf mesopotamische Tradition zurückgeht. Die Nennung der Mondgöttin in diesen beiden Opferritualen legt nahe, daß sie sowohl im Ahnenkult des Königshauses wie auch im öffentlichen Kult Ugarits verehrt wurde, allerdings nur eine geringe kultische Bedeutung besaß.

In den Opferlisten und Ritualtexten in hurritischer Sprache ist Nikkal dagegen recht häufig angeführt, was ihrer Popularität in der hethitisch-hurritischen Tradition entspricht und den Schluß nahelegt, daß sie auch in Ugarit v.a. inner-

<sup>26</sup>KTU 1.41,26 // 1.87,28; 1.106,14.

<sup>27</sup>KTU 1.106,12.b–15.a: *yr[h š]b<sup>c</sup>sin hmnh š qdš h<sup>c</sup>lyh š hmnh nkl*; allerdings ist der Gottesname *yrh* hier nur teilweise erhalten und seine Rekonstruktion daher in der Forschung umstritten; siehe Kap. I.2.3.4.3.

<sup>28</sup>KTU 1.87,28: *l yrh. gdlit. ln[kl gdlit]*; entspr. KTU 1.41,25f. (*yrh* erg.); siehe Kap. I.2.3.6.

<sup>29</sup>KTU 1.87,28f.; vgl. 1.41,26 (erg.).

<sup>30</sup>ARM XXIV 263,7f.; hier ist nach *nkl* die Göttin *bēlet ekallim*, das direkte Äquivalent der ugaritischen *b<sup>c</sup>lt bhtm*, aufgelistet; vgl. Dossin (1950) 41–50; ders. (1967) 97–104.

halb der hurritischen Bevölkerungsschichten eine größere Bedeutung besaß. Die Mondgöttin begegnet z.B. in der Opfertafel KTU 1.110, allerdings erst gegen Ende der Liste, wogegen der hurritische Mondgott Kušuh erheblich früher angeführt ist<sup>31</sup>. Auch in dem (allerdings nur fragmentarisch erhaltenen) Opferritual KTU 1.135 ist Nikkal erst an letzter Position der erhaltenen Sequenz angeführt, nach mehreren Göttinnen des hurritischen Pantheons, die in enger Verbindung sowohl zur Fruchtbarkeit wie auch zur Unterwelt gesehen wurden<sup>32</sup>. Innerhalb der Gruppe der gleichen Göttinnen, allerdings in leicht variiert Reihenfolge, begegnet Nikkal auch im Opferritual KTU 1.116<sup>33</sup>. Diese Anführung der Mondgöttin läßt darauf schließen, daß sie wie die gemeinsam mit ihr genannten Göttinnen ebenfalls in einer engen Verbindung sowohl zur Sexualität, Fruchtbarkeit und Geburt wie auch zur Unterwelt gesehen wurde; sie deutet jedoch auf einen eher niedrigen Rang der Mondgöttin, da sie jeweils erst gegen Ende der Sequenz begegnet. Da die Anordnung der Gottheiten in diesen Listen in etwa ihrer Auflistung in den hethitisch-hurritischen Opferlisten entspricht und so den großen Einfluß der hurritischen Kulttradition in Ugarit zeigt, könnte dies nahelegen, daß Nikkal durch hurritische Vermittlung ins ugaritische Pantheon gelangte.

Auch in einer hurritischen Hymne aus Ugarit (KTU 1.42) begegnet die Göttin zweimal hintereinander in der Verbindung *ibnkl pdgl*: Ib-Nikkal (und) Pendigalli; diese Bezeichnung der Mondgöttin läßt sich deuten als ihr Name *nkl*, verbunden mit ihrem Epitheton *ib*: „Frucht“, analog zu ihrer Bezeichnung *nkl wib* in KTU 1.24<sup>34</sup>, was ihre enge Beziehung zu Fruchtbarkeit und Geburt herausstellt. Die Verehrung der Mondgöttin belegen zudem einige nur sehr fragmentarisch erhaltene Dokumente, die den Namen der Göttin nennen<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Sie steht erst an 10. Position, direkt nach dem hurritischen Sonnengott Simegi, nach ihr folgen nur noch zwei weitere Gottheiten, der „Gott der Stadt“ und Nubadig; vgl. KTU 1.110,7–10; der Mondgott Kušuh begegnet dagegen bereits an 4. Position (Z. 4); siehe Kap. I.2.4.1.1.

<sup>32</sup> An der Spitze steht die nordsyrische Göttin Hebat, danach folgen die Fruchtbarkeits- und Kriegsgöttin Išhara, die Unterweltsgöttin Allani, die Geburts- und Schicksalsgöttinnen Hudenahudellura, die Göttinnen-Dyade Ninatta-Kulitta aus dem engen Šauška-Kreis, die syroanatolische Göttin Daqit und schließlich die Mondgöttin Nikkal; vgl. KTU 1.135,10–12; siehe Kap. I.2.4.1.2.

<sup>33</sup> KTU 1.116,22. Die Sequenz der Göttinnen lautet hier: *hbt – dqt – ḫdnrt ḫdrīt – išḫr – aln – nkl – nnt klt*; siehe Kap. I.2.4.2.1.

<sup>34</sup> Vgl. KTU 1.42, 46f.: *ibnkl pdgl ibnkl pdgl*; siehe Kap. I.3.2.1; vgl. KTU 1.24,1.37; siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>35</sup> So begegnet in einem Textfragment in syllabischer Keilschrift (RS 15.30 + 15.49) zweimal der sicher auf die Mondgöttin *nkl* zu beziehende Terminus *ni-ka-la*, weitere Götternamen sind jedoch nicht zu identifizieren; vgl. Z. 4: *ka-li-ta-ni-il ni-ka-la ni-ḫ[u?]*; entspr. Z. 3: *J-ka ka-li-ta-ni-il ni-ka-la*; aufgrund des fragmentarischen Charakters sind jedoch keine genaueren Aufschlüsse möglich; vgl. Laroche (1955) 334.

### 9.1.3 Der hurritische Mondgott Kušuḫ

Der hurritische Mondgott Kušuḫ wird in den hurritischen Opferlisten bzw. den hurritischen Sequenzen der bilingualen Opferrituale regelmäßig angeführt, und zwar an einer vorderen Position, was seine zentrale Bedeutung im Kult der hurritisch geprägten Bevölkerungsschichten nahelegt<sup>36</sup>. Weiter deutet die Abfolge der Opfersequenzen auf seine enge Beziehung zu den Götterherrschern *il*, Teššub und Kumarbi und damit auf den hohen Rang des hurritischen Mondgottes. Dem entspricht, daß in einer hurritischen Hymne auf den ugaritischen Hauptgott und „Göttervater“ *il* dieser mit den Götterkönigen Ellil und Kumarbi sowie mit Kušuḫ geglichen wird<sup>37</sup>. Die enge Verbindung des Mondgottes zum Gott Ea in mehreren hurritischen Opfersequenzen und besonders in einer hurritischen Hymne als *ey kžḡ* läßt zudem auf seine Verbindung sowohl zur Fruchtbarkeit wie auch zur Unterwelt schließen, da dieser Gott der Weisheit in der mesopotamischen Tradition ebenfalls mit chthonischen Aspekten verbunden und zudem als Schöpfergott verehrt wurde<sup>38</sup>.

Weiter zeigt ein bilingualer akkado-hurritischer Weisheitstext den Mondgott als zuständig für die Sanktionierung nicht eingehaltener Eidesleistungen, da hier in der hurritischen Version als Sanktion für die Übertretung des Eides die durch Kušuḫ veranlaßte Unfruchtbarkeit der Frau angedroht wird<sup>39</sup>. Damit dokumentiert dieser Text zugleich die enge Verbindung des Mondgottes zur Unterwelt wie auch seine Zuständigkeit für die Gewährleistung von Fruchtbarkeit und gelingenden Geburten.

### 9.1.4 Der altsyrische Mondgott Šaggar

Die ugaritischen Texte lassen weiter darauf schließen, daß in Ugarit neben dem westsemitischen *yrḥ* und dem hurritischen Kušuḫ auch eine Mondgottheit Šaggar verehrt wurde, die vermutlich speziell die Neumondsichel verkörperte, und deren Verehrung bereits im Ebla des 3. Jt.s sowie in den zeitgleichen Dokumenten aus Emar bezeugt ist<sup>40</sup>. Diese altsyrische Mondgottheit begegnet

<sup>36</sup>Siehe Kap. I.2.4.

<sup>37</sup>Vgl. KTU 1.128,13f.; siehe Kap. I.3.2.2.1.

<sup>38</sup>KTU 1.42,4: *ey kžḡ*; vgl. KTU 1.111,10; 1.116,14; 1.135,4f. Den chthonischen Charakter des mesopotamischen Ea zeigt z.B. seine Lokalisierung am Grund des Süßwasserozeans unterhalb der bewohnten Erde. In der hurritischen Tradition galt Ea v.a. als Gott der Weisheit und als Orakelgott; siehe Kap. I.3.2.1.1.

<sup>39</sup>Vgl. RS 15.10,7f; siehe Kap. I.3.2.3.

<sup>40</sup>Die Formel „die beiden Hörner des Gottes Šanugaru“ in den Dokumenten Eblas des 3. Jt.s kennzeichnet diese Gottheit als Neumond. Daß in Emar der 2. sowie der 15. Tag als „Tag des Šaggar“ galten, deutet auf dessen Charakter als Manifestation des Neumondes bzw. Vollmondes; siehe Kap. I.3.2.2.2.

in einer Beschwörung der hurritischen Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara, was auf ihre Beziehung zu dieser Göttin deutet, wie sie auch in weiteren zeitgleichen Dokumenten Syriens belegt ist, und damit ihre Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt auch in der Vorstellungswelt Ugarits nahelegt<sup>41</sup>.

Weiter wird in einer auf den Totenkult bezogenen Sequenz für die „Götter des Monats *hyr* des komplexen Opferrituals des *špn* (KTU 1.148) einige Zeilen nach dem westsemitischen *yrh* eine Doppelgöttheit *šgr w itm* als Empfänger von Opfergaben aufgelistet<sup>42</sup>, was die enge Verbindung des Mondgottes, insbesondere des Neumondes, zu Unterwelt und Totenkult bestätigt. Auch in einer Passage des *b<sup>cl</sup>*-Zyklus begegnet zweimal das Lexem *šgr* und einige Zeilen später zudem *itm*, mit dem *šgr* in der o.g. Opfersequenz des *špn* gemeinsam angeführt wird, allerdings in sehr fragmentarischem Kontext<sup>43</sup>. Da dieser Abschnitt dem entscheidenden Kampf zwischen *b<sup>cl</sup>* und *mot*, der mit dem Tod des Wettergottes und dessen Aufenthalt in der Unterwelt endet, unmittelbar vorausgeht, könnte er wiederum die chthonischen Aspekte des Gottes *šgr* nahelegen.

Daneben deutet der Name *šgr* auf die enge Beziehung dieser Mondgöttheit zur Geburt und damit zum Bereich der Fruchtbarkeit<sup>44</sup>. Analog deutet die Vorstellung der Geburtsgöttinnen *ktrt* als „Töchter des Neumonds (*hll*)“<sup>45</sup> auf eine Beziehung des Neumondes zum Bereich der Fruchtbarkeit und Geburt und zugleich auf seine große Bedeutung im Alltagsleben der ugaritischen Bevölkerung, da die *ktrt* für die zentralen Bereiche der Empfängnis und Geburt zuständig waren.

### 9.1.5 Lunarer Charakter des ugaritischen Kultes

Auf die konstitutive Bedeutung des Mondkultes im Leben der ugaritischen Bevölkerung deutet weiter die zentrale Rolle der Neumonds- und Vollmondstage im kultischen Leben Ugarits, da gerade diese Tage in den ugaritischen Ritualen häufig als Termine bedeutender Opferhandlungen gewählt wurden. Generell zeigt der Ablauf der komplexen Opferrituale die Ausrichtung des ugariti-

<sup>41</sup> Vgl. KTU 1.131; siehe Kap. I.3.2.2.2.

<sup>42</sup> KTU 1.148,31: *šgrw itm š*. Die enge Verbindung mit dem „Wächter der Nacht“ (*itm*) bestätigt den lunaren Charakter des Gottes *šgr*. Da das komplexe Ritual auch eine kurze Passage in hurritischer Sprache enthält (Z. 13–17), könnte die Nennung des *šgr* in dieser Sequenz evtl. auf hurritischen Einfluß zurückgehen; siehe Kap. I.2.3.1.

<sup>43</sup> KTU 1.5 III,15–18: *n<sup>c</sup>m ilm [ ] šgr mu[d ] šgr mud[ ] dm mt aš[<sup>c</sup>h ] yd(d) b qrb*; vgl. Z. 24: *itm muid[ ]*. Der sehr fragmentarische Kontext läßt aber keine sichere Deutung zu.

<sup>44</sup> Dieser Göttername entspricht etymologisch der aramäischen Verbwurzel *šgr* (pa): „hinwerfen, werfen, senden, gebären“; vgl. Stamm (1990) 1315; siehe Kap. II.4.3. Spuren dieser Konnotation der altsyrischen Mondgöttheit Šaggar begegnen noch im AT; siehe Kap. II.5.2.5.1.

<sup>45</sup> Vgl. KTU 1.24,6.15.41f.; KTU 1.17 II 26f. 31.40: *ktrt(l)bnt hll snnt*.



schen Kultkalenders an den verschiedenen Mondphasen und damit den lunaren Charakter des ugaritischen Kultes.

Auch in der Literatur Ugarits begegnet regelmäßig ein Sieben-Tage-Schema, was den Schluß zuläßt, daß auch das Alltagsleben der ugaritischen Gesellschaft sich an den verschiedenen Phasen des Mondes orientierte, und so die Relevanz des Mondkultes für die konkrete Lebensgestaltung der ugaritischen Bevölkerung nahelegt.

Die Ausrichtung des gesellschaftlichen und politischen Verhaltens an den Phasen des Mondes bestätigt eine astrologische Omensammlung, die neben weiteren meteorologischen Phänomenen auch signifikante Erscheinungsformen des Mondes auswertet. Da mehrere der Omina sich auf den ersten Tag des Monats, an dem der Mond als Sichel wieder in Erscheinung tritt, beziehen, zeigen sie, daß die Lage, Vollständigkeit und Leuchtkraft gerade des Neumondes besonders relevant war, um daraus das Ergehen des ugaritischen Königs wie der Bevölkerung Ugarits abzuleiten<sup>46</sup>. Zudem läßt diese Omensammlung auf die besondere Affinität des Neumondes zu Unglück und Unheil schließen, da gerade die Abweichungen der Neumondsichel mit z.T. äußerst negativen Konsequenzen für die Bevölkerung Ugarits verbunden wurden<sup>47</sup>; analog wurden dem Fallen einer Sternschnuppe am 30. Tag des Monats gleichfalls negative Auswirkungen zugeschrieben, wogegen eine Besonderheit der Mondsichel am dritten Tag positive Folgen nach sich ziehen sollte.

Auf eine enge Beziehung des Neumondes zur Unterwelt deutet auch das anlässlich einer Sonnenfinsternis angefertigte Leberomen KTU 1.78, das den Neumondstag des in der ugaritischen Kultpraxis eng auf den Totenkult bezogenen Monats *hyr* nennt und aus der Beobachtung wiederum eine negative Vorhersage ableitet, die mit Gefahr für die ugaritische Bevölkerung verbunden ist. Dies steht in Einklang damit, daß gerade die auf den Ahnenkult bezogenen Opferhandlungen häufig am Neumondstag begonnen und während der sechs Tage der ersten Mondphase ausgeführt wurden, was die enge Bindung gerade der Neumondsphase an den Totenkult nahelegt.

Dies läßt darauf schließen, daß in Ugarit, wie in der mesopotamischen und der hethitischen Tradition, gerade der Tag, an dem die Neumondsichel kaum noch zu sehen war, als eine Zeit galt, an dem die Unterwelt besondere Macht besaß und daher die Gefahr von Unheil besonders groß war. Das Ableiten von Vorhersagen für das Schicksal der ugaritischen Bevölkerung aus Besonderheiten in der Erscheinungsweise des Mondes entspricht zudem der Vorstellung

<sup>46</sup>RIH 78 / 14 = KTRIH 1.14,2'.10': *b hdt yrh*: „bei Neulicht“. Der aktuelle Gebrauch dieser Omensammlung geht daraus hervor, daß sie in der Sommerresidenz der ugaritischen Königsfamilie in Ras ibn Hani gefunden wurde; siehe Kap. I.2.5.2.1.

<sup>47</sup>RIH 78 / 14,2'.7'.10'-11'.12'-18'.

des Mondgottes als Orakelgott, der durch signifikante Veränderungen seiner Form den Zorn der Götter und damit drohendes Unheil ankündigte, wie dies auch aus dem Sühnopferitual KTU 1.127 hervorgeht<sup>48</sup>.

## 9.2 Mythische und epische Texte

### 9.2.1 Der ugaritische *yrh*

In den literarischen Zeugnissen Ugarits spielt der ugaritische Mondgott *yrh* nur eine geringe Rolle; er wird lediglich in einer Passage des *aqht*-Epos sowie in zwei mythischen Fragmenten (KTU 1.12; 1.92) genannt. Diese Belege bestätigen aber seine aus den kultischen Texten zu erschließende Verbindung sowohl zur Fruchtbarkeit wie auch zu Tod und Unterwelt. So deutet auf chthonische Aspekte des *yrh*, daß im *aqht*-Epos gerade seine Stadt als Ort für das tödliche Attentat auf *aqht* gewählt wird. Weiter läßt die Ausführung des Mordes an einem Neumondstag<sup>49</sup> den Schluß zu, daß dieser Tag als besonders anfällig für das Eintreffen eines Unglücks, das gleichsam den Einbruch des Chaos verkörperte, und damit für die Störung der Weltordnung galt. Diese negative Konnotation des Neumondes zeigt auch das o.g. Leberomen, das eine Sonnenfinsternis während der Neumondszeit als extrem negatives Vorzeichen wertet, sowie die astrologische Omensammlung, die Besonderheiten der Neumondsichel mit z.T. gravierenden negativen Folgen verbindet<sup>50</sup>.

Zugleich ist aus dieser Passage zu erschließen, daß der Fähigkeit der Neumondsichel, jedesmal wieder von neuem zuzunehmen, eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. Da die Göttin *ˁnt*, um ihren Gehilfen *ypn* zu beruhigen, die regelmäßige Erneuerung *yrh*s als Garantie dafür anführt, daß das Vorhaben seinen gewünschten Lauf nehmen werde, läßt dies darauf schließen, daß das regelmäßige Sich-selbst-Erneuern des Mondes als Garantie für die Aufrechterhaltung der Ordnung galt.

Falls die Verabredung der Göttin *ˁnt* mit *aqht* als Einladung zum Hochzeitsmahl zu deuten ist, könnte diese Passage zudem auf eine Beziehung des *yrh* zur Hochzeit anspielen. Auf die enge Verbindung des Mondgottes zur Fruchtbarkeit könnte auch der Name seiner Stadt *ablm* deuten, der vermutlich mit „Wiesen, Weiden“ zu übersetzen ist.

<sup>48</sup> Siehe Kap. I.2.3.7.

<sup>49</sup> Dies ist daraus zu erschließen, daß *ˁnt* zur Beruhigung *ypns* anführt, daß *yrh* sich sicher wieder erneuern werde und dabei die beiden Hörner der Mondsichel nennt: KTU 1.18 IV 9–11; siehe Kap. I.4.2.1.

<sup>50</sup> Vgl. KTU 1.78; RIH 78 / 14,2'.7'.10'–11'.12'–18'; siehe Kap. I.2.5.2.

Ein mythisches Fragment, das die Göttin *c̄ttrt* als Jägerin beschreibt, könnte zudem auf eine Verbindung dieser ebenfalls mit Fruchtbarkeits- und chthonischen Aspekten konnotierten Göttin zum Mondgott deuten, da diese unmittelbar nach ihrem Vater *il* dem Mondgott *yrh* zu essen gibt<sup>51</sup>. Analog erhält in der mythischen Erzählung KTU 1.114 der von den anderen Göttern meist verächtlich behandelte *yrh* von den gemeinsam genannten Göttinnen *c̄ttrt* und *c̄nt* besondere Leckerbissen<sup>52</sup>.

Die Verbindung des Mondgottes zur Geburt zeigt besonders deutlich die Dichtung KTU 1.24; auch aus seiner Nennung im mythischen Fragment KTU 1.12 ist sie zu erschließen, da es in beiden Texten zentral um die glückliche Geburt eines Kindes geht<sup>53</sup>. Die ausführliche Schilderung der Hochzeitsverhandlung und Eheschließung des Mondgottes *yrh* mit der Mondgöttin *nkl* in KTU 1.24 legt zudem nahe, daß der Mondgott in besonderer Weise mit dem Bereich der Eheschließung verbunden wurde, deren Sinn v.a. in der Erlangung von Nachkommen gesehen wurde<sup>54</sup>.

Die Verbindung des *yrh* zur Fruchtbarkeit und Geburt besitzt Entsprechungen in den anderen Kulturen des Alten Orients. So wird z.B. in der literarischen Tradition Mesopotamiens der Mondgott – aufgrund der Fähigkeit des Mondes, sich immer wieder selbst zu erneuern – eng mit der Fruchtbarkeit der Tiere und Menschen verbunden<sup>55</sup>. Allerdings ist die in der mesopotamischen Tradition gebräuchliche Vorstellung des Mondgottes Nanna bzw. Sîn als Stier und seine enge Verbindung gerade mit der Fruchtbarkeit der Rinderherden in der Literatur Ugarits nicht belegt<sup>56</sup>; vielmehr legt die Dichtung KTU 1.24 die Zu-

<sup>51</sup>Vgl. KTU 1.92,15f.

<sup>52</sup>KTU 1.114,9–13; siehe Kap. I.3.1.2.3.

<sup>53</sup>Vgl. KTU 1.24,24–25; 1.12,12–15. Die in KTU 1.12 dokumentierte Beziehung der *amt yrh* zum Göttervater *il* könnte – wie die Anrufung *ils* in KTU 1.24 – auch auf eine Verbindung zwischen *yrh* und *il* deuten, die in der Zuständigkeit beider für die Gewährleistung von Fruchtbarkeit und Geburt begründet sein könnte. Die Nennung der *amt yrh* zeigt zudem die Kenntnis der populären mesopotamischen Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes in Ugarit; siehe Kap. I.4.1.1.

<sup>54</sup>Dies läßt den Schluß zu, daß das Mondgottpaar als Prototyp einer glücklichen Verbindung galt; siehe Kap. I.5.5.2.

<sup>55</sup>Auf diese Fähigkeit des Mond(gott)es spielt sein gebräuchliches Epitheton *inbu*: „Frucht“ an, das auch in KTU 1.24 als Beiname der Mondgöttin *nkl* begegnet; siehe Kap. I.5.3.1.

<sup>56</sup>Die Zuständigkeit des Mondgottes für die Fruchtbarkeit der Rinderherden in der mesopotamischen Tradition zeigt z.B. die populäre Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes (siehe Kap. I.4.1.1). Diese Topik wird in einigen mythischen Fragmenten Ugarits aufgegriffen (KTU 1.10; 1.11), allerdings begegnet das Motiv der sexuellen Vereinigung mit anschließender Geburt eines Kalbes hier beim Götterpaar *b<sup>c</sup>l* und *c̄nt*. Dies legt nahe, daß die Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit der Rinderherden in Ugarit auf *b<sup>c</sup>l* und *c̄nt* übertragen wurde, die in den ugaritischen Mythen – im Gegensatz zum Mondgott *yrh* – eine zentrale Rolle spielen.

ständigkeit des Mondgottes für gelingende Geburten im menschlichen Bereich nahe.

### 9.2.2 Die Mondgöttin *nkl*

Im Unterschied zum Mondgott *yrh* wird die Mondgöttin *nkl*, abgesehen von der mythischen Erzählung in KTU 1.24, in keiner der erhaltenen Mythen und Epen Ugarits genannt, was auf ihre geringe Verankerung in der ugaritischen Kultur deutet. Dies läßt darauf schließen, daß die in KTU 1.24 geschilderte Verbindung der beiden Mondgottheiten eher auf mesopotamische Tradition zurückgeht als die Vorstellungswelt der ugaritischen Bevölkerung zu dokumentieren<sup>57</sup>.

### 9.2.3 Der Neumond *hll*

In KTU 1.24 sowie im *aqht*-Epos wird zudem als Vater der Geburtsgöttinnen *krt* der Gott *hll* genannt, dessen Charakterisierung als *b<sup>cl</sup> gml*: „Herr des Sichelschwertes“ ihn als divinisierte Neumondsichel kennzeichnet<sup>58</sup>. Diese Vorstellung der Geburtsgöttinnen als „Töchter des (Neumonds) *hll*“ (*bnt hll*) deutet wiederum darauf, daß in Ugarit, analog zur Tradition Mesopotamiens, gerade der Neumond in einer engen Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt gesehen wurde.

Daneben begegnet *hll* in einem mythischen Fragment gemeinsam mit dem Verb „sich erneuern“<sup>59</sup>; dies läßt den Schluß zu, daß in der Vorstellung Ugarits – wie in der mesopotamischen Tradition – der Vorgang des regelmäßigen Sichselbst-Erneuerns das entscheidende Charakteristikum für den Neumond bildete<sup>60</sup>. Allerdings spielt *hll* in der Literatur Ugarits sonst keine Rolle, auch in den kultischen Dokumenten der Stadt wird er nicht angeführt. Daß dieser Gott aber im Syrien-Palästina der Eisenzeit verehrt wurde, ist aus einer aramäischen Inschrift sowie einer Passage des Alten Testaments zu erschließen<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Auch del Olmo Lete betont den deutlichen Einfluß der sumerischen Mythologie und Kulturtradition in KTU 1.24; vgl. ders. (1981) 454–56; (1991) 67–75.

<sup>58</sup> Vgl. KTU 1.24,6.15.40–42; 1.17 II 26f. Für die Deutung als Neumond spricht zudem die Analogie zum arabischen Nomen *هلال* *hilāl*: „Neumond“; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>59</sup> Vgl. KTU 1.92,4: *thdn whl[l]*: „[The stars(?)] were renewing themselves and Hel[al(?)]“; zit. n. Dijkstra (1994) 116.

<sup>60</sup> So trägt z.B. der akkadische *Sin* das gebräuchliche Epitheton: „Frucht, die von selbst gebildet wird“ (*enbu ša ina ramānišu ibbanū*); vgl. Tallquist (1938) 445. Auch im o.g. *aqht*-Epos wird auf das regelmäßige Sich-Erneuern des Mond(gott)es *yrh* Bezug genommen: vgl. KTU 1.18 IV 9–11; siehe Kap. I.4.1.1 u. I.4.2.1.

<sup>61</sup> Vgl. den Namen *hll br 'm'* in einer Bauinschrift der hellenistischen Zeit aus Kerak; vgl. Jes 14,12: *hēlel bēn-šāḥar*: „Hēlel, Sohn des Šāḥar“ genannt; siehe Kap. II. 4.2.2 u. II.5.2.5.2.

### 9.3 Onomastikon

Der westsemitische Mondgott *yrh* begegnet mehrere Male als theophores Element im Onomastikon, was auf seine recht große Popularität in der ugaritischen Bevölkerung schließen läßt. Besonders häufig belegt ist der Name <sup>c</sup>*bdyrh* bzw. syllabisch: *abdi-yariḥ*: „Diener des *yrh*“<sup>62</sup>. Allerdings finden sich mit *yrh*/Erah gebildete Personennamen seltener als in den amoritischen Quellen und in frühen Ortsnamen des 3. und Anfang des 2. Jt.s<sup>63</sup>.

Daneben belegt das Onomastikon Ugarits auch die Verehrung des hurritischen Mondgottes Kušuh, der in zahlreichen Personennamen auftritt, besonders häufig in der Form *Eḥli-kušuh*: „rettend ist Kušuh“, was auf seinen Charakter als Schutzgottheit deuten könnte. Auch der anatolische Mondgott Arma, der in den kultischen Texten Ugarits nicht belegt ist, begegnet einige Male als theophores Element. Dagegen gibt es nur einen sicheren Beleg für die Verehrung des akkadischen Sin in der ugaritischen Bevölkerung<sup>64</sup>.

Auf eine große Rolle v.a. des Neumondes im Alltagsleben der ugaritischen Bevölkerung läßt weiter schließen, daß der Neumond (*hdt*) mehrmals in Personennamen begegnet; auch der Vollmond findet sich einige Male.

Auch die Mondgöttin *nkl* begegnet mehrmals als theophores Element im ugaritischen Onomastikon, was zeigt, daß sie – trotz ihrer nur sehr geringen Repräsentation in den literarischen wie kultischen Dokumenten Ugarits – in der Bevölkerung der Stadt doch eine gewisse Popularität besaß.

### 9.4 Ikonographie

Die ikonographischen Belege Ugarits geben wenig Aufschlüsse über die Funktion und Bedeutung des Mondgottes in der ugaritischen Gesellschaft, da sich keine Abbildung findet, die als Darstellung des Mondgottes zu identifizieren ist. Auf die Relevanz des Mondkultes im Alltagsleben der ugaritischen Bevölkerung läßt – neben einer Stele mit einem Astralsymbol<sup>65</sup> – weiter schließen, daß auf einigen Siegeln, die v.a. in den letzten Jahrhunderten Ugarits sehr populär waren, oberhalb der dargestellten Figuren bzw. Szenen eine Mondsichel abgebildet ist. Allerdings ist die Mondsichel nur auf 47 von insgesamt 776 Siegeln zu sehen, was auf eine eher geringe Bedeutung des Mond(gott)es

<sup>62</sup>Der Name <sup>c</sup>*bdyrh* begegnet 23 mal in den keilalphabetischen Dokumenten Ugarits.

<sup>63</sup>Dahood (1958, 90) folgert daraus, daß der Kult des Mondgottes im Verlauf des 2. Jt.s v.Chr. an Bedeutung verlor, wobei er anführt, daß in Eigennamen aus dem Phönizien des 1. Jt.s v.Chr. das theophore Element *yrh* nur noch einmal belegt sei.

<sup>64</sup>RS 17.232,16; siehe Kap. II.7.2.

<sup>65</sup>Ein vierzackiger Stern innerhalb eines Kreises; siehe Kap. I.8.1.

schließen läßt. Die gemeinsam mit der Mondsichel abgebildeten Symbole legen aber wiederum die besondere Bedeutung des Neumonds und seine enge Verbindung zum Bereich der Fruchtbarkeit nahe.

## 9.5 Fazit

### 9.5.1 Bedeutung des Mondgottes

Da der ugaritische Mondgott *yrh* in allen Hauptquellen begegnet, d.h. sowohl in den Mythen wie auch in den Dokumenten des offiziellen Kultes und in den sog. „profanen“ Texten sowie im Onomastikon, die eine jeweils verschiedene Gruppe von Gottheiten belegen, läßt dies darauf schließen, daß er zum tragenden Kern des ugaritischen Pantheons gehört<sup>66</sup>. Insgesamt finden sich in den ugaritischen Quellen 46 sichere Belege für den Mondgott, in fünf weiteren Fällen ist die Zuordnung unsicher oder umstritten<sup>67</sup>.

Die ugaritischen Texte lassen den Schluß zu, daß *yrh* in einer besonders engen Beziehung zur Fruchtbarkeit gesehen wurde. Darauf deuten neben der Dichtung KTU 1.24 auch seine Stellung direkt nach den Geburtsgöttinnen *ktrt* in den ugaritischen Pantheonlisten<sup>68</sup> sowie seine Anführung in den beiden paramythologischen Dichtungen KTU 1.100 und 1.107, die sowohl die Bekämpfung von Schlangengift zum Ziel haben wie auch eine Hochzeit bzw. Geburt nennen. Daneben zeigen die ugaritischen Ritualtexte die konstitutive Bedeutung des *yrh* im Totenkult, besonders im Ahnenkult der Königsdynastie; so hat er z.B. im Opferritual im Tempel der Sterngötter gemeinsam mit der Sonnengöttin *špš* eine herausgehobene Position inne und wird auch in weiteren eng auf den Ahnenkult bezogenen Ritualen mehrmals genannt. Dies gilt v.a. für seine Manifestation als Neumond, da er in zwei Opfersequenzen des königli-

<sup>66</sup>In den rituellen und „profanen“ Texten (wirtschaftlichen und juristischen Urkunden und Briefen) sind ca. 160 Götternamen, in den Mythen ca. 50 und in der persönlichen Namensgebung 90 Gottheiten belegt; dies legt nahe, daß die insgesamt 16 Gottheiten, die in allen Quellen begegnen, als die tragende Struktur des ugaritischen Pantheons anzusehen sind; dazu gehören *il*, *b<sup>6</sup>l*, *c<sup>6</sup>tr* (*ilt*), *špš*, *yrh*, *dgn*, *ym*, *ktr whss*, *ktrt*, *c<sup>6</sup>nt*, *c<sup>6</sup>ttr*, *c<sup>6</sup>ttrt*, *nkl*, *špn*, *ršp*, *šlm*; vgl. Xella (1983) 281f.

<sup>67</sup>Für das Lexem *yrh* gibt es insgesamt 101 Belege, mit den suffigierten Formen *yrhh* bzw. *yrhm* 119 Belege; vgl. Cunchillos / Vita (1995) 1014–1018. In einigen Fällen ist aufgrund des fragmentarisch erhaltenen Kontextes nicht eindeutig zu unterscheiden, ob *yrh* den Monat oder den Mondgott bezeichnet; vgl. KTU 1.46,11 / 1.109,5; Xella (1981) 50.52.56: Mondgott – Dietrich / Loretz (1988.d) 317; Tarragon (1989) 166.189: Monat; KTU 1.127,1: Dietrich / Loretz (1990) 21: Mondgott – Tarragon (1989) 213: Monat.

<sup>68</sup>KTU 1.47,13f. // 1.118,12f.; vgl. RS 20.24,12f.

che Ahnenkultes neben seinem gewöhnlichen Namen *yrh* zudem speziell als Neumond (*yrh kty*) begegnet<sup>69</sup>.

Eng verbunden mit dem chthonischen Charakter des Mondgottes ist seine Funktion als Orakelgott. So lassen einige Opferrituale wie Omentexte darauf schließen, daß in Ugarit, analog zur mesopotamischen und hethitisch-hurritischen Tradition, eine Mondfinsternis als äußerst negatives Vorzeichen galt, das den Zorn der Götter anzeigte, und dem Mondgott die Funktion zukam, durch das Veranlassen entsprechender Sühneopfer den Zorn der Gottheiten wieder von Ugarit abzuwenden und dadurch das Wohlergehen der Bevölkerung zu gewährleisten<sup>70</sup>. Analog zählte auch in der hurritischen Tradition der Mondgott zu den Gottheiten, die aufgrund ihrer engen Beziehung zur Unterwelt für die Beseitigung von Unreinheiten und die Beschwichtigung des Zorns der Götter zuständig waren.

Eine ähnliche Konnotation, sowohl die Verbindung zur Fruchtbarkeit und zur Unterwelt wie auch die Funktion als Eides- und Schwurgottheit, legen die hurritischen Götterlisten und Ritualtexte für den hurritischen Mondgott Kušuh nahe. Diese dokumentieren sogar seine zentrale Bedeutung, da er regelmäßig gemeinsam mit den höchsten Gottheiten des hurritischen Pantheons Teššub, Kumarbi sowie dem ugaritischen Hauptgott *il* angeführt und in einer hurritischen Beschwörung sogar mit *il* geglichen wird. Daneben ist auch einigen Passagen noch die Verehrung der altsyrischen Mondgottheit Šaggar (*šgr*) zu erschließen, die vermutlich als Manifestation der Neumondsichel galt.

Die Betrachtung der ugaritischen Textzeugnisse zeigt somit, daß in der Vorstellungswelt Ugarits der Mondgott mit ähnlichen Aspekten und Konnotationen verbunden wurde wie in der Tradition Mesopotamiens und im anatolischen Raum. Besonders deutlich wird einerseits seine Beziehung zur Fruchtbarkeit und Geburt, zum anderen seine enge Verbindung zur Unterwelt und zum Totenkult.

Weiter zeigen die Dokumente die Verehrung verschiedener Manifestationen des Mondgottes, die vermutlich die verschiedenen Phasen des Mondes verkörpern: so begegnet neben der Manifestation des Vollmondes (*yrh wksa*) die des Neumondes (*yrh kty* bzw. *šgr*)<sup>71</sup>. Die Textzeugnisse belegen somit auch in Ugarit die in der altorientalischen Welt weitverbreitete Vorstellung, daß die

<sup>69</sup>KTU 1.39,19; 1.102,14.

<sup>70</sup>So charakterisiert z.B. das bilingue hurritisch-ugaritische Opferritual KTU 1.111 den Mondgott als „Herrn des Entscheids“ (*il prz*); auch das Leberomen KTU 1.127 sieht *yrh* als Initiator eines Sühnopferrituals.

<sup>71</sup>Daß *šgr*, analog zu *yrh kty*, speziell die Neumondsichel verkörpert, ist u.a. daraus zu erschließen, daß in phönizisch-punischen Onomastikon nebeneinander die Namen *bdšgr* und *bdks* belegt sind; siehe Kap. II.2.4.1.

verschiedenen Phasen des Mondes entscheidenden Einfluß auf die Abläufe im menschlichen und gesellschaftlichen Leben ausüben konnten.

Auf eine große Bedeutung des Mondkultes im Leben der ugaritischen Bevölkerung deutet weiter, daß v.a. am Neumondstag (*bym ḥdt*) bzw. in der ersten Woche des Mondmonats regelmäßig bedeutende Opferrituale zelebriert wurden und auch der Vollmondstag mehrmals mit großen Opfern begangen wurde. Generell zeigt der zeitliche Ablauf der ugaritischen Opferrituale die Ausrichtung des kultischen Lebens an den verschiedenen Mondphasen und damit den lunaren Charakter des ugaritischen Kultes.

### 9.5.2 Bedeutung des Mondgöttin *nkl*

Die Dokumente Ugarits lassen darauf schließen, daß die Mondgöttin *nkl* im offiziellen Kult der Stadt eine nur geringe Bedeutung besaß, da sie in den ugaritischen Götterlisten, die vermutlich das im offiziellen Kult verehrte Pantheon dokumentieren, nicht angeführt und auch in den anderen ugaritischen Opferlisten äußerst selten belegt ist<sup>72</sup>. Dagegen begegnet sie mehrmals in den Götterlisten bzw. Opfersequenzen der Rituale in hurritischer Sprache, allerdings an erheblich späterer Stelle als der hurritische Mondgott Kušuh, erst gegen Ende der Sequenz. Daß sie regelmäßig innerhalb einer Gruppe hurritischer Göttinnen bzw. Göttinnenpaare in enger Verbindung zur Fruchtbarkeit wie auch zur Unterwelt angeführt wird<sup>73</sup>, legt nahe, daß sie mit entsprechenden Konnotationen verbunden wurde.

Die enge Verbindung zwischen *nkl* und dem westsemitischen Mondgott *yrh*, wie sie in KTU 1.24 geschildert wird, wird durch die weiteren Dokumente Ugarits nicht bestätigt, da sie in den ugaritischen Ritualtexten lediglich in einer Opfersequenz unmittelbar nach *yrh* angeführt ist<sup>74</sup>. Dies legt den Schluß nahe, daß die Verbindung der beiden Mondgottheiten eine alte mesopotamische Tradition dokumentiert, die jedoch keinen Bezugspunkt im tatsächlich praktizierten Kult Ugarits besaß<sup>75</sup>. Auch in den ugaritischen Mythen spielt die Göttin *nkl* keine Rolle, was ihre geringe Verankerung in der literarischen Tradition Ugarits und der dadurch geprägten Vorstellungswelt der Ugariter zeigt

<sup>72</sup>KTU 1.87,28 // 1.41,26; 1.106,14.

<sup>73</sup>Hebat, Išbara, Allani, die Geburtsgöttinnen Hudena-Hudellura, Ninatta-Kulitta und Daqit; vgl. KTU 1.135,10–12; ähnlich KTU 1.116,19–23.

<sup>74</sup>Vgl. KTU 1.87,28 // 1.41,25f.

<sup>75</sup>So wurde in Mesopotamien die Mondgöttin Ningal bzw. Nikkal seit der sumerischen Zeit gemeinsam mit dem Mondgott Nanna bzw. Sîn in dessen Kultzentrum in Ur sowie in Harran verehrt. Auch in der ugaritischen Version der mesopotamischen Götterliste *An – Anum* folgt die Mondgöttin Ningal unmittelbar auf die verschiedenen Manifestationen des mesopotamischen Mondgottes; siehe Kap. I.6.1.1.1.



und zudem keine sicheren Aussagen über ihren Charakter und ihre Funktion im ugaritischen Pantheon zuläßt<sup>76</sup>. Auf eine gewisse Popularität der Mondgöttin in der Bevölkerung Ugarits deutet aber ihr mehrfaches Vorkommen als theophores Element im ugaritischen Onomastikon.

Der Kult der Mondgöttin Nikkal lebte auch nach der Zerstörung Ugarits in Nordsyrien weiter, vermutlich im Zusammenhang mit dem Kult des assyrischen Mondgottes Sîn. Ein Höhepunkt ihrer Verehrung lag in der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit, als sie gemeinsam mit Sîn in dessen Kultzentrum in Harran in Nordsyrien großes Ansehen genoß<sup>77</sup>. Ihr Kult bestand in Syrien aber bis weit ins 1. Jt. nach Chr. weiter<sup>78</sup>. Nach Bordreuil sind zudem die in der Apokalypse des Johannes genannten Nikolaiten von Ephesus und Pergamon als Verehrer der Mondgöttin Nikkal zu deuten<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup>Die Anführung der Mondgöttin in den hethitischen Staatsverträgen in der Liste der Schwurgottheiten läßt keine direkten Rückschlüsse auf ihre Bedeutung im ugaritischen Kult zu, da diese Dokumente die hethitische Tradition spiegeln.

<sup>77</sup>Siehe Kap. II.3.2. Auf zwei ins 7. Jh. v.Chr. datierenden aramäischen Stelen zweier Mondgottpriester aus Nērab wird *nkl* gemeinsam mit dem aramäischen Mondgott *šhr* genannt; vgl. KAI 225,9; 226,9; siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>78</sup>Noch im 3. und 4. Jh. n.Chr. wurde die Mondgöttin von den römischen Kaisern unter dem Namen *Selene* in Harran verehrt; weiter ist in der Lehre des Addai (Ende des 3. Jh.s n.Chr.) die *bart* Nikkal: „Tochter Nikkals“ genannt, die später mit Venus identifizierte Göttin Ištar, die nach der mesopotamischen Tradition als Tochter der Mondgottpaare Sîn und Nikkal galt; vgl. Bordreuil (1998) 108f.; Black / Green (1992) 138.

<sup>79</sup>Das „Treiben der Nikolaiten“ (*Nikolaitōn*) wird im Brief an die Gemeinde in Ephesus (Offb 2,1–7), die „Lehre der Nikolaiten“ im Brief an die Gemeinde in Pergamon (Offb 2,12–17) genannt, wobei das Zurückweisen des Nikolaismus mit dem eschatologischen Heil verbunden wird. Nach Bordreuil liegen die Wurzeln der Nikolaiten in der Assimilation der Mondgöttin Nikkal an die in Ephesus und Pergamon verehrte lunar konnotierte Artemis, wobei er auf die o.g. *bart* Nikkal sowie auf die Verehrung der manchmal mit Artemis verbundenen Mondgöttin (*Selene*) durch die römischen Kaiser noch im 3. und 4. Jh. n.Chr. verweist; gegen die von Irenäus (*Cont. haeres. I, 26,3*) vorgeschlagene Ableitung der Nikolaiten von Nikolaus, einem der sieben Diakone (Apg 6,5); vgl. ders. (1998) 105–109; allerdings ist seine Hypothese ungesichert.

## **Teil II**

# **Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas der Eisenzeit**



# Kapitel 1

## Vorbemerkungen

Die Epoche der Blütezeit Ugarits im 14.–13. Jh. v.Chr., aus der die meisten mythologischen und kultischen Texte stammen, wurde abrupt beendet durch den Ansturm der sog. „Seevölker“ um 1200 v.Chr., die den plötzlichen Untergang der Stadt verursachten. Damit verbunden ist der Zusammenbruch der vorderasiatischen Staatenwelt, das Ende des hethitischen Großreiches sowie weiterer an der Küste gelegener Staaten Syrien-Palästinas, und damit ein gewisser Bruch in der historischen und kulturellen Tradition dieser Gegend. Ab dieser Zeit wurden für Syrien-Palästina politisch und kulturell die Aramäer und Phönizier maßgebend, ab der zweiten Hälfte des 9. Jh.s zeigt sich schließlich vermehrt assyrischer Einfluß. Trotz dieses Einschnitts um 1200 v.Chr. bilden aber die gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten der Eisenzeit eher eine Weiterentwicklung der z.B. in Ugarit dokumentierten spätbronzezeitlichen Verhältnisse als einen radikalen neuen Anfang. So belegen die ugaritischen Dokumente bereits Beziehungen der Stadt zu bedeutenden phönizischen Städten wie Sidon und Tyros, die wiederum in der Eisenzeit das unmittelbare Umfeld Israels bildeten<sup>1</sup>.

Die seit langer Zeit semitisierte Bevölkerung Syrien-Palästinas ist seit jeher von einer großen ethnischen und kulturellen Komplexität. Auch die Bildung der neu-hethitischen Königreiche nach dem sog. „Seevölkersturm“ veränderte die ethnische Zusammensetzung Nordsyriens nicht tiefgreifend. So zeigen sowohl Inschriften wie auch der archäologische Befund eine grundlegende Kontinuität der Bevölkerung, der literarischen Traditionen sowie der politischen Ordnung und der materiellen Kultur in diesem ganzen Gebiet, die

---

<sup>1</sup>Xella betont, daß die sog. „Phönizier“ nicht erst ab der Eisenzeit, sondern bereits seit der Spätbronzezeit an der syro-palästinischen Küste belegt sind, und zeigt die Beziehungen Ugarits zu bedeutenden phönizischen Städten, so zu Akko, Beyruth, Byblos, Sidon und Tyros, auf; vgl. ders. (1995) 252–54.257–260; vgl. Garbini (1981) 29–42.

erst im Verlauf des 1.Jt.s v.Chr. einen grundlegenden Wandel erfuhr<sup>2</sup>. Selbst als die Aramäer die Herrschaft übernahmen, wurden sie durch die komplexe Kultur, die sie in den eroberten Gebieten vorfanden, tiefgreifend beeinflusst<sup>3</sup>.

V.a. zu Beginn des 1. Jt.s übte die phönizische Kultur einen beträchtlichen Einfluß in der Sprache wie im künstlerischen und religiösen Bereich auf dieses Gebiet aus, der sich sogar bis zur zilizischen Küste erstreckte, großenteils bedingt durch Handelsbeziehungen zwischen der syro-phönizischen Küste und den Häfen Ciliciens<sup>4</sup>. Da in der phönizischen Religion die Kontinuität älterer Traditionen einen wesentlichen Faktor ausmacht, kann man hier manche in Ugarit belegte Vorstellungen sowie bedeutende Gottheiten des ugaritischen Pantheons wiederfinden<sup>5</sup>. Die Kultur der phönizischen Stadtstaaten übte wiederum einen deutlichen Einfluß auf die kulturelle und religiöse Tradition des benachbarten Israel aus. Zugleich hat die phönizische Religion auch teil am allgemeinen Traditionsstrom der syrischen Religionsgeschichte, so z.B. im Phänomen der Prophetie oder im Kontext des Totenkultes<sup>6</sup>. Durch die Orientierung der phönizischen Händler zum Mittelmeer führten die Phönizier zudem kulturelle Kontakte, die bereits in der Hafenstadt Ugarit bestanden, weiter und spielten so auch eine besondere Rolle bei der Verbreitung syrischen Gedankengutes in die ägäische Welt und nach Griechenland.

<sup>2</sup>Seit den letzten Jahrhunderten der Mittelbronzezeit ist die Bevölkerung Syriens durch eine starke hurritische Prägung bestimmt, wie z.B. aus den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit hervorgeht (siehe Kap. I.1.1.2); im 1. Jt. gehen die hurritischen Bevölkerungsanteile aber schließlich in der semitischen Bevölkerung auf; vgl. Hutter (1996.a) 177; Dion (1997) 66.

<sup>3</sup>Vgl. Dion (1997) 67–69; Hutter (1996.a) 179; ders. (1996.b) 128f.; Niehr (1998) 113f.

<sup>4</sup>Die zunehmende Dominanz der Aramäerstaaten in Syrien ab dem 9. Jh. führte zu einem Rückzug der Phönizier aus Syrien, die sich dafür über das Meer nach Westen orientierten. Den großen Einfluß der phönizischen Sprache zu Beginn des 1. Jt.s bezeugt z.B. eine um 830 v.Chr. in phönizischer Sprache in einem aramäischen Königreich verfaßte Königsinschrift (KAI 24); vgl. Dion (1997) 70–72.

<sup>5</sup>Die phönizische Religion behält spätbronzezeitliche Götter und Göttinnen bei, teilt ihnen aber andere Ränge innerhalb der Götterwelt zu und bringt zudem neue Götter und Göttinnen hervor; so begegnen in den Inschriften der phönizischen Stadtstaaten u.a. die in Ugarit verehrten Götter El (*il*), Baal (*b<sup>c</sup>l*), Ḥoron (*hrn*), Kotar(-wa-Ḥasis) (*ktr whss*), Rašap (*ršp*) sowie die bereits in Ugarit aneinander angeglichenen Göttinnen Anat (*<sup>c</sup>nt*) und Aštarte (*<sup>c</sup>trrt*), die im 1. Jt. als Atargatis zur syrischen Göttin schlechthin miteinander verschmelzen; vgl. Hutter (1996.a) 179; Niehr (1998) 113.118–126.

<sup>6</sup>Die deutlichen Entsprechungen zwischen dem in Sam'al dokumentierten Totenkult der aramäischen Könige im 9. Jh. zum königlichen Ahnenkult im Ebla des 3. Jt.s sowie im Mari, Alalah und Ugarit des 2. Jt.s – v.a. die Vorstellung, daß der verstorbene König im Jenseits weiterlebt und von ihm positive Wirkungen auf seinen Nachfolger und dessen Herrschaft ausgehen – zeigen, daß die aramäische Tradition hier eine alte syrische Tradition bewahrt hat, die aufgrund der geographischen und zeitlichen Nähe auch Einfluß auf die Vorstellungen Israels und Judas ausübte; vgl. Niehr (1994.b) 57–73; ders. (1998) 66f.; Hutter (1996.a) 178f.

Damit kann man von einem mehrfachen Weiterleben der „syrischen Religion“ des 2. Jt.s sprechen: im innersyrischen Raum durch Aramäer und Phönizier, in Palästina durch die Religion(en) Israels und Judas sowie entlang der Mittelmeerküsten durch die Punier; außerhalb dieses semitischen Bereichs griff zudem auch die griechische Welt ab der Mitte des 2. Jt.s in mehreren Phasen verschiedene Aspekte der syrischen Geisteswelt auf<sup>7</sup>.

Zwar gab es weder im 2. noch im 1. Jt. v.Chr. eine genormte und organisierte „syrische“ Religion, dennoch sind die lokalen Vorstellungen nicht völlig voneinander zu trennen, da die gemeinsame Lebensgrundlage der verschiedenen Völker Syrien-Palästinas auch Gemeinsamkeiten bzw. Analogien in den religiösen Vorstellungen bedingt. So äußert sich die Abhängigkeit vom Regenerfeldbau in Syrien und Palästina wie im nördlich anschließenden Kleinasien in gewissen Gemeinsamkeiten der Mythen, Riten und Feste und prägt zudem einen gewichtigen Aspekt der Religion, nämlich die Dominanz eines Wettergottes. So war ursprünglich wohl auch JHWH eine Wettergottgestalt, die im Verlauf der ersten Hälfte des 1. Jt.s zum Haupt des Pantheons aufrückte<sup>8</sup>.

Zudem trägt die geographische Lage in Syrien-Palästina, unterstützt durch die politischen Gegebenheiten, dazu bei, daß die verschiedenen kulturellen Strömungen sich gegenseitig befruchten und durchdringen, was zu einem auch sprachlich greifbaren Pluralismus führt. Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen Israels und Judas sowie denen der verschiedenen Völker des Vorderen Orients sind so teilweise durch die Ausstrahlung einzelner Religionen auf Israel und Juda entstanden, z.T. gehen sie auf gemeinsames semitisches Erbe zurück<sup>9</sup>.

Deutliche Entsprechungen zwischen der Konzeption des ugaritischen Pantheons und der Gottesvorstellung Israels finden sich v.a. in der Vorstellung vom himmlischen Thronrat JHWHs; so belegen bereits die Dokumente Ugarits der Hauptgottheit zugeordnete Untergruppen von Gottheiten, so z.B. den „Kreis Ilus“ (*dr il*) oder „der Kreis Ilus und die Versammlung Baals“ (*dr il w p̄hr b<sup>c</sup>*

<sup>7</sup> Vgl. Hutter (1996.a) 179f.

<sup>8</sup> In der neueren Forschung besteht weitgehender Konsens, daß JHWH ursprünglich eine Gottheit des Baal/ Hadad-Typus war, die erst mit ihrem Aufstieg zum Haupt des Pantheons in die Funktion Els einrückte. Dies ist u.a. daraus zu erschließen, daß er in den Dokumenten aus Elephantine, die wahrscheinlich eine ältere Tradition dokumentieren, in enger Verbindung mit der Göttin Anat begegnet, die in Ugarit als Schwester und Geliebte des Wettergottes Baal galt; vgl. Weippert (1990) 156–58; Cross (1973.a) 13–75; Hutter (1996.a) 119f.; Niehr (1998) 237.

<sup>9</sup> Von der Spätbronzezeit bis in die erste Hälfte des 1. Jt.s ist der nordsyrische Raum dadurch gekennzeichnet, daß kleinasiatische und syrische (aramäische) Traditionen nebeneinander und miteinander in einer Symbiose existieren. Auch die gewisse Nähe der semitischen Religionen Syrien-Palästinas zu Mesopotamien ist nicht allein durch die politische Situation bedingt, sondern beruht z.T. ebenfalls auf dem gemeinsamen semitischen Erbe; vgl. Hutter (1996.a) 12.14.118; Thompson (1992) 304–310.

l)<sup>10</sup>; diese Vorstellung der Götterversammlung existierte in der phönizischen Kultur weiter und begegnet auch in den Schriften des Alten Testaments<sup>11</sup>. Dabei besitzt die dort dokumentierte Versammlung JHWHs sowohl ähnliche Funktionen als auch einen analogen Charakter als hierarchisch strukturierte, anonyme Gruppe von göttlichen oder halbgöttlichen Wesen, die die Anordnungen der herrschenden Gottheit empfangen und ausführen<sup>12</sup>. Die Zeugnisse der verschiedenen Völker Syrien-Palästinas bezeugen durchgängig ein hierarchisch strukturiertes Pantheon mit einem Hauptgott (bzw. Götterpaar) als letzter göttlicher Autorität an der Spitze, umgeben von mehreren Gruppen untergeordneter Gottheiten, was vermutlich die hierarchische Struktur der Gesellschaft, in denen die Verfasser der religiös-kultischen Texte lebten, widerspiegelt<sup>13</sup>.

Allerdings verbietet die große räumliche und zeitliche Distanz zwischen Ugarit und Israel eine direkte Übertragung der aus Ugarit gewonnenen Ergebnisse auf die religiösen Vorstellungen Israels und Judas<sup>14</sup>. Zudem zeigt der archäologische Befund, daß nur mit einer gebrochenen Kontinuität „kanaanäi-

<sup>10</sup>Vgl. Neef (1994) 18–22; Niehr (1998) 39; siehe Kap. I.2.3.

<sup>11</sup>Die Versammlung der Götter begegnet mehrmals in den phönizischen Inschriften aus Byblos (KAI 4,4f.; 9 B,5; 10,16), aus Sidon (KAI 14,9,18,20), in der Karatepe-Inschrift (KAI 26 A III,19: *kl dr bn ʾlm*) und in Arslan Taç (KAI 27,12), weiter im Alten Testament: vgl. z.B. Gen 3,22; 6,1–2; 11,7; Ex 15,11; 34,10,14; 1 Kön 22,19–23; Jer 23,18–22; Ijob 1–2; vgl. Ps 29,1; 82,1; 89,7; allerdings spielt der himmlische Thronrat in der phönizischen wie in der aramäischen im Unterschied zur ugaritischen Religion keine aktive Rolle mehr; vgl. Neef (1994) 22–27; Peckham (1987) 88.

<sup>12</sup>Vgl. Mullen (1980) 283f.: „...the Israelite view of the assembly agrees in every detail with that of the council of the gods seen in the Ras Shamra texts. We must conclude that the major source of influence upon the council motif in early Hebrew literature comes from Canaan and not from Mesopotamia“. In Ugarit begegnen diese Göttergruppen (analog zum Alten Testament) als Beratungsgremium, als Verbündete der Hauptgottheit im Kampf oder als Versammlung für Feste und Trinkgelage; vgl. Miller (1987) 54f.

<sup>13</sup>Handy (1994, 170) unterscheidet vier Ebenen: 1. die höchste Gottheit, in Syrien-Palästina durch El und Ašera verkörpert, die als letzte Autorität garantierte, daß die Funktionen der untergeordneten Ebenen ausgeführt wurden; 2. die aktiven Gottheiten, denen von der höchsten Gottheit die Zuständigkeit für einen bestimmten Bereich des Kosmos übertragen wurde; 3. die hochspezialisierten Künstler-Gottheiten im Besitz der notwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten, um die Zielsetzungen der höhergestellten Gottheiten auszuführen; 4. die Botengottheiten ohne eigene Entscheidungsgewalt, die lediglich die Anordnungen der übergeordneten Gottheiten ausführen. Jedem dieser Ebenen ordnet er, in Anlehnung an Diakonoff, eine Stufe der menschlichen Gesellschaft zu: „1. Aristocracy: King and rural bourgeoisie; 2. Royal servants: Recipients of land grant for service: governing class; 3. Royal labors: Skilled craftsmen; 4. Private slaves: Lowest human populace: not free“; vgl. ebd. 174,176f.; vgl. Niehr (1998) 25f.

<sup>14</sup>So liegt Ugarit ca. 400 km von Jerusalem entfernt, etwa gleich weit wie das ägyptische Memphis; zudem enden die epigraphischen Zeugnisse Ugarits um 1200 mit dem Untergang der Stadt durch die sog. „Seevölker“, während ein Großteil der Schriften des Alten Testaments erst in der exilischen und nachexilischen Zeit geschrieben wurden; siehe Kap. II.5.1.1.

scher“ religiöser Traditionen in die „israelitische“ Eisenzeit II gerechnet werden kann, die im Zusammenhang mit der Ablösung der Stadtstaaten durch Nationalstaaten steht<sup>15</sup>.

Zu Beginn des 1. Jt.s v.Chr. begannen Israel und Juda – wie die Nachbarstaaten Phönizien, Aram, Ammon, Moab und Edom – spezifische Züge sowohl im kulturellen wie auch im religiösen Leben zu zeigen, die jedoch als Entwicklung von einer allgemeinen kanaanitischen Matrix zu sehen sind und daher nur ausgehend von der Betrachtung der parallelen Entwicklungen in den Nachbarstaaten verstanden werden können. So zeigt die materielle Kultur Palästinas zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen „Israeliten“ und „Kanaanäern“ in der Eisen I-Zeit (ca. 1200–1000 v.Chr.), die darauf schließen lassen, daß die Kultur Israels und Judas ihren Ursprung in der „kanaanäischen“ Kultur besaß und somit ihrer Natur nach weithin „kanaanäisch“ war<sup>16</sup>. Zudem war Jerusalem, die Hauptstadt Israels und das Zentrum der JHWH-Verehrung, eine kanaanäische Stadt mit eigenen politischen und religiösen Traditionen, die sicher nicht ohne Einfluß auch auf den im Tempel praktizierten Kult geblieben sind<sup>17</sup>. Die Entwicklung der JHWH-Monolatrie in der Religion Israels und Judas ist somit eher als Bruch mit der eigenen „kanaanäischen“ Vergangenheit zu sehen<sup>18</sup>, da

<sup>15</sup> So orientierte sich Syrien im 2. Jt. v.a. an den Städten, die somit auch Zentren der Religion waren, so daß die Tempel der verschiedenen Stadtstaaten in der Bronzezeit die Hauptträger der religiösen Traditionen waren. Dagegen fehlen in der EZ II A städtische Tempelanlagen, bedingt durch eine seit dem 13. Jh. andauernde, regional differenzierte Deurbanisierung, die zu einem graduellen Bruch in der Tradition führte. Der Übergang von der EZ I zur EZ II ist zwar durch eine Reurbanisierung gekennzeichnet, allerdings waren die Städte im israelitisch-judäischen Bereich i.d.R. viel kleiner als ihre spätbronzezeitlichen Vorgängerinnen und zudem in ein übergreifendes Staatswesen mit deutlich zentralistischen Tendenzen integriert, was eine gew. Vereinheitlichung bzw. Normierung der gesamten materiellen Kultur zur Folge hatte; vgl. Weippert (1988) 447; Thompson (1992) 205–213; Keel / Uehlinger (1993) 150; Hutter (1996.a) 119.

<sup>16</sup> Der materielle Befund widerlegt die populäre These, daß „Kanaanäer“ und „Israeliten“ Völker einer grundsätzlich verschiedenen Kultur waren. In der neueren Forschung besteht daher Konsens darüber, daß das vorstaatliche Israel keine von außen in das kanaanäische Kulturland eindringende Größe, sondern vielmehr eine sich weitgehend aus „Kanaan“ rekrutierende Mischgesellschaft und somit eine überwiegend autochthone Größe darstellt, so daß sich der in den biblischen Texten gezeichnete Unterschied zwischen „Kanaan“ und „Israel“ nivelliert. vgl. Coogan (1987) 115f.; Niehr (1990) 184f.; ders (1998) 239; Thompson (1992) 310–316.

<sup>17</sup> Die kanaanitische Herkunft Jerusalems wird sogar im Alten Testament selbst, in einer prophetischen Anklage der Stadt, betont; vgl. Ez 16,3: „Deiner Herkunft und deiner Geburt nach stammst du aus dem Land der Kanaaniter“. Schließlich stand der Tempel selbst mit seiner architektonischen Anlage in mittel- und spätbronzezeitlich-kanaanäischer Tradition; er ist wohl als Übernahme eines jebusitischen Erbes für den JHWH-Kult anzusehen; vgl. Rupprecht (1977) pas.; Weippert (1988) 464; Weippert (1990) 153.159.

<sup>18</sup> Da die Größe „Israel“ aus „Kanaan“ hervorgegangen ist, ist auch die vorexilische israelitische Religion nicht der sog. „kanaanäischen Religion“ entgegengesetzt, sondern auf weite Strecken eng verwandt. Von „Synkretismus“ kann man daher weniger im Sinn von „israeliti-



im vorexilischen Israel ein breites Spektrum religiöser Verehrung belegt ist, das – neben der deutlichen Hegemonie JHWHs – die Kulte verschiedener kanaanäischer Gottheiten einschloß<sup>19</sup>.

Auf die Verwurzelung Israels und Judas in der aramäischen Kultur Syrien-Palästinas deutet u.a. das sog. „kleine heilsgeschichtliche Credo“ Dtn 26,5–10, das die enge Verwandtschaft der Israeliten zu den Aramäern herausstellt<sup>20</sup>. Auch die Patriarchenerzählungen der Bibel, die die engen Beziehungen zwischen Abraham und seiner Familie und der Stadt Harran im oberen Haburtal betonen, lassen auf das Bewußtsein einer engen Zusammengehörigkeit zwischen den Israeliten und den in diesem Gebiet lebenden Aramäern schließen<sup>21</sup>.

Auch die aus den Inschriften der zentralen phönizischen Stadtstaaten und ihren Kolonien zu erschließenden religiösen Traditionen zeigen deutliche Analogien zu den im Alten Testament erhaltenen religiös-kultischen Praktiken, was darauf schließen läßt, daß sie den Verfassern der alttestamentlichen Schriften vertraut waren und diese einige ihrer Vorstellungen teilten<sup>22</sup>. Einen großen Einfluß der phönizischen Kultur auf die Kultur und die Religion Israels legen auch die engen Beziehungen zwischen Tyrus und den Königreichen Israel und Juda, besonders während der Regierungszeit Ahabs von Israel, nahe<sup>23</sup>. Al-

---

schem“ Synkretismus mit den religiösen Praktiken seiner kanaanitischen Nachbarn sprechen, wie einige biblische Passagen (v.a. dtr. Ursprungs) es darstellen, sondern als Synkretismus verschiedener religiöser Traditionen und Praktiken der Israeliten; vgl. Lang (1983) 20; Smith (1990.a) XXII f. 1–4; Coogan (1987) 115f.; Frevel (1995) 6f.

<sup>19</sup>So begegnen u.a. die Götter El, Baal, Ašera und Anat, die bereits in den ugaritischen Texten als Hauptgottheiten belegt sind; vgl. Smith (1990.a) 5f. Dies legt nahe, daß die im Juda der späten Königszeit populäre Mondgottverehrung – vermittelt durch die phönizische Kultur – auch Charakteristika des ugaritischen *yrh* aufgriff. Allerdings ist eine direkte Identifikation der syrisch-palästinischen Gottheiten des 1. Jt.s mit den im Ugarit der Spätbronzezeit belegten zu vermeiden.

<sup>20</sup>So beginnt das bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte zu sprechende Bekenntnis (Dtn 26,5a): *ʾaramî ʾōbed ʾābî*: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“. Hier handelt es sich vermutlich um ein (sekundär durch die Einfügung von VV. 5b–9 erweitertes) „alte(s) Darbringungsgebet aus dem Erntedankritual“, in den erst der dtr. Erweiterer den gesamtsraelitischen Aspekt hineingebracht hat; vgl. Lohfink (1990) 269.271.282f.; ähnlich Braulik (1991) 191–193, der „Aramäer“ sowohl als Bezeichnung des aramäischen Ursprungs der Vorfahren wie auch ihrer Lebensweise sieht, die somit auch Jahwegläubige nicht-aramäische Abstammung einschließt. Nach Kreuzer (1996, 104) könnte es sich hier um die Erinnerung daran handeln, daß Aramäer auf der Flucht vor den kriegerischen Vorstößen Tiglatpileasers um 1100 v.Chr. u.a. bis nach Mittelpalästina kamen und dort Aufnahme fanden.

<sup>21</sup>Vgl. Gen 11,31; 24,10; 28. Nach Kreuzer (1996, 102f.) könnten diese Erzählungen die Erinnerung an enge Kontakte in der Frühzeit der aramäischen und der frühisraelitischen Stämme bewahren. Zugleich deuten sie auf einen deutlichen Einfluß des v.a. vom 8.–6. Jh. populären Mondkultes von Harran auf die Religion Israels und Judas; siehe Kap. II.3.2.

<sup>22</sup>Vgl. Peckham (1987) 88.

<sup>23</sup>Vgl. 2 Sam, 1 u. 2 Kön; 1 u. 2 Chr; 2 Kön 11,18 zeigt die Verehrung des tyrischen Baal im Königshaus.

lerdings werden die religiösen Vorstellungen nicht unverändert übernommen, sondern entweder in die JHWH-Religion integriert oder – v.a. durch die dtr. Bewegung – in polemischer Abgrenzung scharf verurteilt<sup>24</sup>.

Während der Königszeit, d.h. in der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr., wurden verschiedene Gottheiten, die z.T. bereits in den Dokumenten Ugarits belegt sind, bzw. deren wesentliche Charakteristika in den JHWH-Kult aufgenommen. Die Durchsetzung der Einzig(artig)keit JHWHs ab der Exilszeit machte schließlich die Gottheiten der anderen Völker überflüssig und erlaubte damit die Übertragung ihrer Epitheta und die Integration ihrer zentralen Charakterzüge und Funktionen in die Vorstellung von JHWH<sup>25</sup>.

Die Betrachtung der religiösen Vorstellungen der nordwestsemitischen Völker der Eisenzeit ist allerdings dadurch erschwert, daß aus der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. nur wenige epigraphische Zeugnisse aus Syrien-Palästina vorhanden sind, da man in diesem Raum vorwiegend auf Papyrus oder Leder schrieb und diese organischen Materialien sich bis auf wenige Ausnahmen nicht bis in unsere Zeit erhalten haben, so daß nur wenige Inschriften, v.a. Königsinschriften, auf Stein bzw. Ton oder Verputz sowie einige Ostraka bekannt sind, jedoch weder Mythen noch offizielle Götter- bzw. Pantheonlisten, nicht einmal kultisch-liturgische Texte. Diese sehr begrenzte Basis der epigraphischen Dokumentation ermöglicht kaum sichere Aussagen über die Religion und die Gottheiten dieser Epoche, da die verfügbaren Quellen nur punktuelle, mehr oder weniger zufällige Einblicke in die Götterwelt der verschiedenen Kulturen Syrien-Palästinas der Eisenzeit geben<sup>26</sup>.

Zudem sind die Quellen aus der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. fast ausschließlich am Herrscher bzw. Stadtstaat orientiert; sie dokumentieren so v.a. die Religion der Königsdynastie sowie der hohen, mit dem Königshof verbun-

<sup>24</sup>Da die biblischen Texte meist erst nachexilisch nach den Kriterien einer JHWH-Monolatrie redigiert wurden, begegnen die kanaanäischen bzw. phönizischen Gottheiten hier lediglich im Rahmen einer Polemik, die gegen die Verehrung anderer, als Baal bzw. Ašera qualifizierter Gottheiten neben JHWH gerichtet ist und daher keine genauen Aufschlüsse über deren tatsächliche Identität und Kultorte gibt; siehe Kap. II.5.1.

<sup>25</sup>Die israelitisch-judäische Monolatrie JHWHs entwickelte sich in Auseinandersetzung und Integration bzw. Kompromiß zwischen dem Kult JHWHs und den Kulturen anderer Gottheiten; dabei wurden neben polemischer Ablehnung der anderen Gottheiten zugleich positive Grundzüge ebendieser Gottheiten in die JHWH-Vorstellung aufgenommen, wobei gerade die Monarchie die Inklusion verschiedener Gottheiten bzw. ihrer Epitheta in den JHWH-Kult förderte; vgl. Ringgren (1982) 57–65.220–238; Smith (1990.a) XXIV.

<sup>26</sup>So sind die Gottheiten Syrien-Palästinas uns v.a. durch das in Siegeln und Siegelabdrücken dokumentierte Onomastikon bekannt. Zudem ist zu beachten, daß die Nennung von Götternamen auf einer Inschrift allein noch kein Beweis dafür ist, daß diese Gottheiten tatsächlich während dieser Zeit an dem Ort, von dem die Inschrift stammt, verehrt wurden, abgesehen davon, daß sowohl der ursprüngliche Herkunftsort der Inschrift wie auch ihre Datierung häufig unklar bzw. in der Forschung umstritten ist; vgl. Lemaire (1994) 127; Handy (1994) 30f.

denen Beamten und geben zwar Aufschlüsse über die jeweiligen Staats- und Dynastiegottheiten, jedoch weniger über die bei der einfachen Bevölkerung populären Gottheiten<sup>27</sup>. Da in den verschiedenen Schichten der Bevölkerung aber verschiedene Gottheiten eine große Rolle spielen, sind deutliche Unterschiede zwischen der nationalen, dynastischen bzw. persönlichen Religion und den jeweils zentralen Gottheiten dieser verschiedenen sozialen Ebenen zu erwarten<sup>28</sup>.

Die epigraphischen Belege sind daher durch die Betrachtung der ikonographischen Darstellungen zu ergänzen. Hier bezeugt v.a. die Glyptik – wie die theophoren Elemente des Onomastikons – die Kontinuität der Mondreligion im Raum Syrien-Palästina, da Siegel mit Darstellungen der Mondsichel, die im Palästina des 7.–6. Jh.s besonders häufig auftreten, in diesem Raum seit der altbabylonischen Zeit belegt sind<sup>29</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die mit dem Mondkult verbundenen Vorstellungen vom 2. zum 1. Jt. – und damit von Ugarit bis ins Alte Testament – in etwa die gleichen geblieben sind. Dabei zeigt die Glyptik des 1. Jt.s zugleich eine deutliche Zunahme der Bedeutung des Mondgottes, die mit der generellen Tendenz zur Astralisierung der göttlichen Mächte im Zusammenhang steht<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Wie die offiziellen Königsinschriften dokumentieren auch die auf den Siegeln belegten Personennamen lediglich die politische und wirtschaftliche Oberschicht, die eine engere Beziehung zur jeweiligen offiziellen Hauptgottheit pflegte als andere Bevölkerungsteile; vgl. Hübner (1992) 268f.; Hutter (1996.a) 14, der jedoch annimmt, daß sich die sog. „Volksreligion“ nicht allzu sehr von der offiziellen „Staatsreligion“ unterschied.

<sup>28</sup> Gegen Hutter (1996.a) 14 (s.o.). Weiter ist zu berücksichtigen, daß verschiedene Ebenen religiöser Kultur im gleichen geographischen Raum nebeneinander existieren können; vgl. Lipiński (1995.a) 66.

<sup>29</sup> Auch die Art der Darstellung zeigt deutliche Entsprechungen von Mesopotamien bis Syrien-Palästina; vgl. Schroer (1987); Weippert (1988); Keel / Uehlinger (1993) 322–369, 422–424; Schmidt (1995) 1102; siehe Kap. II.3.2.2 u. II.5.3.1.

<sup>30</sup> Die regelmäßige Darstellung des Mondsichel und die seltene Bezeugung der Vollmondscheibe deutet weiter darauf, daß der Mondkult v.a. ein Kult des Neumondes war; vgl. Keel (1994) 167; siehe Kap. II.5.1.3.3.

# Kapitel 2

## Phönizier

### 2.1 Grundsätzliches

Da die phönizischen Stadtstaaten gleichsam das im Alten Testament als „Kanaan“ bezeichnete Umfeld Israels und Judas bilden, das v.a. auf das Nordreich Israel deutliche kulturelle Einflüsse ausübte<sup>1</sup>, ist die Betrachtung der phönizischen Götterwelt auch relevant für die Religion Israels und Judas der Königszeit. Von „Phöniziern“ und einer phönizischen Kultur im eigentlichen Sinn spricht man in der Forschung meist erst ab dem 12. Jh. v.Chr., d.h. nach dem Auftreten der sog. „Seevölker“<sup>2</sup>. Danach erlebten die an der Mittelmeerküste gelegenen Handelsstädte Tyros, Sidon, Byblos und Arwad einen wirtschaftlichen Aufschwung. Diese als „Phönizien“ bezeichneten Städte der zentralen syrisch-palästinischen Küstenzone bildeten jedoch keine feste politische Einheit, sondern lediglich einen lockeren Staatenbund mehr oder weniger unabhängiger Stadtstaaten mit ihren je eigenen religiös-kultischen Traditionen, weshalb die Panthea der wichtigsten Stadtstaaten Byblos, Sidon und Tyros gesondert zu betrachten sind<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Nach Xella (1995, 247) sind „Phönizier“ und „Kanaanäer“ als Synonyme anzusehen. Zum kulturellen Einfluß Phöniziens auf Israel siehe Kap. II.5.1.3.

<sup>2</sup>Allerdings ist im 2. Jt. im syrischen Raum eine grundlegende Kontinuität der kulturellen Tradition, im Verlauf des 1. Jt.s dagegen ein tiefergehender Wandel zu beobachten; siehe Kap. II.1. Garbini (1981, 30f.) sieht daher die Phönizier als Oberbegriff für eine ethnische und kulturelle Einheit an der nordsyrischen Mittelmeerküste, deren Ursprung bereits in der Verschmelzung der Amoriter und der kanaanäischen Urbevölkerung zu Beginn des 2. Jt.s v.Chr. liegt.

<sup>3</sup>Die Rivalitäten der Städte untereinander erleichterten es den Assyriern, ihre Expansion zum Mittelmeer erfolgreich voranzutreiben. Trotz der lokalen Unterschiede und der verschiedenen Entwicklungsstufen im breiten mediterranen phönizischen Einflußgebiet reflektiert die phönizische und punische Religion jedoch eine grundlegende Einheit; vgl. Lemaire (1994) 128. Li-piński (1995) 58; Hutter (1996.a) 24; Niehr (1998) 114.119.

Problematisch ist jedoch die geringe Basis epigraphischer Zeugnisse aus der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr.<sup>4</sup>. Aus der hellenistisch-römischen Zeit stehen zwar zahlreiche Dokumente zur Verfügung, da die Expansion der Phönizier in den Mittelmeerraum zu Beginn des 1. Jt.s v.Chr. zur Gründung zahlreicher Handelsniederlassungen und phönizischer Kolonien im westlichen Mittelmeerraum, als bedeutendste von ihnen Karthago, führte. Die von dort stammenden Zeugnisse phönizisch-punischer Kultur sind jedoch vermischt mit Einflüssen der westlichen Welt und lassen so kaum Rückschlüsse über die Götterwelt und die kultisch-religiösen Vorstellungen der phönizischen Stadtstaaten während der ersten Hälfte und der Mitte des 1. Jt.s v.Chr. zu<sup>5</sup>.

Die Zahl der in den phönizischen Inschriften genannten Gottheiten ist sehr begrenzt, da i.d.R. nur die Hauptgottheiten der Stadt namentlich angeführt und die anderen Gottheiten lediglich in anonymen summarischen Ausdrücken genannt werden, so daß diese Quellen keine direkten Rückschlüsse über das in den phönizischen Stadtstaaten verehrte Pantheon zulassen<sup>6</sup>. Jeder phönizische Stadtstaat verehrte seine eigene Hauptgottheit(en); besondere Bedeutung besaßen z.B. in Byblos die „Herrin von Byblos“ (*bʿlt gbl*) und Baalšamem bzw. Adonis (ab dem 2. Jh. v.Chr.), in Sidon Ešmun und Aštarte, in Tyros wiederum Aštarte sowie Baalšamem und Melqart; daneben begegnen noch weitere Gottheiten von geringerer Bedeutung<sup>7</sup>. Dabei handelt es sich aber nicht mehr so

<sup>4</sup>Der religiöse Wert der autochthonen phönizischen Quellen (v.a. Bau-, Sarkophag- und Votivinschriften), die zudem eine zeitliche Streuung über das ganze 1. Jt. v.Chr. aufweisen, liegt meist lediglich darin, daß sie einige Götternamen bezeugen. Weitere Quellen zur phönizischen Kultur bilden – neben den archäologischen Zeugnissen – ägyptische und assyrische Inschriften sowie die Schriften des Alten Testaments, die jedoch die phönizische Religion lediglich in polemischer Verzerrung darstellen; vgl. Hutter (1996.b) 128; Niehr (1998) 117f.

<sup>5</sup>Aus Karthago sind zwar mehr als 6000 meist lateinische Inschriften sowie aus verschiedenen Orten in Nordafrika, Malta, Sardinien, Sizilien oder Spanien ca. 1000 weitere punische oder neupunische Inschriften erhalten; diese dürfen jedoch nicht unreflektiert mit den seltenen und zudem häufig nur fragmentarisch erhaltenen epigraphischen Zeugnissen der phönizischen Stadtstaaten in der ersten Hälfte des 1. Jt.s zusammengesehen werden; vgl. Lemaire (1994) 131; Peckham (1987) 79f. Über die Gottheiten und verschiedene Aspekte der phönizisch-punischen Religion unterrichten auch mehrere griechische oder lateinische Werke, so z.B. der bei Eusebius in seiner „*Preparatio evangelica*“ (I 9,30) zitierte Abriß der phönizischen Religion des Philo von Byblos oder die „*Dea syria*“ des Lukian von Samosata (ca. 120–180 n.Chr.). Allerdings handelt es sich hier um indirekte, fremde Quellen, die die phönizisch-punische Religion unter einem griechischem bzw. römischen Blickwinkel darstellen, indem sie – wie die lateinischen bzw. griechischen neupunischen Inschriften – die phönizischen Gottheiten mit griechischen bzw. römischen Gottheiten identifizieren, wobei aber die Interpretation der Theonyme häufig umstritten ist; vgl. Lipiński (1995.a) 52–54; Hutter (1996.b) 128.

<sup>6</sup>Nach dem Zeugnis der wenigen Inschriften bezog der phönizische Kult sich auf eine begrenzte Anzahl von Gottheiten, welche die herrschende Dynastie, die Stadt und ihre Einwohner schützen sollten, indem sie sie vor Feinden und Krankheiten bewahrten und ihre Unternehmungen begünstigten; vgl. Lipiński (1995.a) 491.

<sup>7</sup>So wurden in Tyros zudem u.a. Tanit und Baal Hammon verehrt (siehe Kap. II.2.4.2.); auf

sehr um fest umrissene Götter mit klar voneinander abgegrenzten Bereichen, sondern es kommt zu einer Reduzierung des Pantheons zu Göttertypen<sup>8</sup>.

## 2.2 Zeugnisse der phönizischen Stadtstaaten

### 2.2.1 Inschriften

In den Inschriften aus Byblos ist weder der akkadische Mondgott *Sîn* noch der westsemitische *yrh* belegt; der Mondgott ist höchstens in der anonymen summarischen Bezeichnung „Versammlung der heiligen Götter von Byblos“ enthalten, die allerdings darauf schließen läßt, daß diese Gottheiten nur einen sekundären Rang im offiziellen Kult der Stadt innehatten<sup>9</sup>. Auch in den Königsinschriften aus Sidon, die jedoch erst ab dem Ende des 6. Jh.s v.Chr. erhalten sind, wird der Mondgott nicht eigens angeführt; hier könnte er höchstens in dem summarischen Ausdruck „die heiligen Götter“ eingeschlossen sein<sup>10</sup>. Im offiziellen Pantheon von Tyros ist der Mondgott ebenfalls nicht belegt<sup>11</sup>.

Auch in dem assyrischen Vertrag Assarhaddons mit Baal von Tyros, der als Zeugen des Abkommens die „großen Götter“ beider Parteien anruft, ist der Mondgott nicht genannt, obwohl er in neuassyrischen und aramäischen Inschriften mehrmals als Garant der Abkommen belegt ist<sup>12</sup>; hier werden nach den assyrischen Gottheiten die Götter Baalšamem, Baal Malagê, Baal Saphon, Melqart, Ešmun und Aštarte angeführt<sup>13</sup>. Da Baalšamem als Hauptgott von

der Insel Arwad v.a. Melqart, Kronos (Baal Hammon), Ešmun (Asklepios) und Aštarte, in Akko Aštarte und Baal; vgl. Niehr (1998) 120–126; Lipiński (1995.a) 491.

<sup>8</sup>Individuelle Göttinnen wie Baalat, Aštarte, Anat oder Tanit werden untereinander austauschbar und verschmelzen immer mehr zur syrischen Göttin schlechthin. Dieses Phänomen könnte man evtl. als Entwicklung vom Polytheismus in Richtung auf einen Henotheismus deuten; vgl. Hutter (1996.b) 129f.

<sup>9</sup>Vgl. KAI 4,4f.: *mphrt ʾl gbl qdšm*; vgl. KAI 1–12. Dagegen dokumentieren die Zeugnisse die zentrale Rolle der „Herrin von Byblos“ und des „Himmelsherrn“ Baalšamem; vgl. KAI 4,3f.; 5,2; 6,2; 7,3f.; 10,2.3.7.8: *bʿlt gbl*; KAI 4,3; 9,5: *bʿlšmn*; vgl. Lemaire (1994) 128f. (s.o.).

<sup>10</sup>Vgl. KAI 14,22: *ʾlnm hqdšm*, dies könnte sich jedoch auch auf die vorher genannten Götter Aštarte (*ʾšrt*) und Ešmun (*ʾšmn*) beziehen, die in den Inschriften als Hauptgottheiten Sidons herausgestellt werden; vgl. KAI 13,1.2; 14,15.16; 14,22; vgl. KAI 14,17f.; 13,2, 14,14.15 (*ʾšmn ʿzr*).

<sup>11</sup>Die einzige Inschrift aus Tyros selbst sowie eine Inschrift aus Sarepta aus dem 6. Jh. v.Chr. stellen beide die Göttin Aštarte (*ʾšrt*) als Hauptgöttin der Stadt heraus; vgl. KAI 17,1; weiter nennt eine Kruginschrift eine Priesterin der Aštarte Huri (*khnt ʾšrt hr*), die auch in den Dokumenten Ugarits begegnet (KTU 1.43,1; 1.112,3), was die Kontinuität zwischen der ugaritischen und der phönizischen Kultur bestätigt; vgl. Lemaire (1994) 129f.

<sup>12</sup>Siehe Kap. II.3.2.3 u. 3.3.1.

<sup>13</sup>Vgl. Z. 10: *d<sup>ba</sup>-al-sa-me-me d<sup>ba</sup>-al-ma-la-ge-e d<sup>ba</sup>-al-sa-pu-nu*, Z. 14: *d<sup>mi</sup>-il-qar-tu d<sup>ia</sup>-su-mu-nu*, Z. 18: *d<sup>as</sup>-tar-tū*; zit. n. Parpola / Watanabe (1988) 27; vgl. ebd. 24–27; ANET (1969) 533f.; Lemaire (1994) 130.

Byblos und Ešmun als Hauptgott von Sidon verehrt wurde, legt sich der Schluß nahe, daß die hier angeführten sechs Gottheiten eher allgemein die großen phönizischen als die speziell für Tyros zuständigen Gottheiten repräsentieren. Damit dokumentiert das Fehlen des Mondgottes hier wie generell in den phönizischen Inschriften seine eher geringe Bedeutung bei den Phöniziern. Die untergeordnete Rolle der Astralgottheiten in der phönizisch-punischen Religion könnte damit zusammenhängen, daß diese v.a. auf die Erzeugnisse der Erde und den Seehandel bezogen war<sup>14</sup>.

Allerdings läßt eine ins 3. Jh. v.Chr. datierende Inschrift aus Zypern auf die lunare Ausrichtung des phönizischen Kultes und die große Bedeutung der Neumonds- wie Vollmondstage als wichtige Opfertermine schließen, da deren Stifter sich rühmt, regelmäßig jeden Monat an den Neumonds- und Vollmondstagen seinem Gott Melqart umfangreiche Tieropfer dargebracht zu haben<sup>15</sup>. Auf die besondere Rolle des Neumondstages deutet weiter, daß ausdrücklich hervorgehoben wird, daß das Standbild an einem Neumondtag aufgestellt wurde<sup>16</sup>.

## 2.2.2 Siegel

Im Unterschied zu den Inschriften läßt aber die Ikonographie der zahlreichen, meist ins 9.–8. Jh. v.Chr. datierenden phönizischen Siegel auf die Relevanz des Mondkultes bei den Phöniziern und dabei auf die besondere Bedeutung gerade des Neumonds schließen, da auf einigen der Siegel eine Mondsichel abgebildet ist, mehrmals gemeinsam mit einem Stern<sup>17</sup>. Daß die Mondsichel gelegentlich gemeinsam mit einem *ʿanḥ*-Zeichen, der ägyptischen Hieroglyphe für Leben, begegnet, legt zudem nahe, daß auch der Neumond mit der Konnotation von

<sup>14</sup>Den Phöniziern erschien es natürlich, daß ein göttliches Prinzip den Ablauf von Tag und Nacht regelte, welches in den Tages- bzw. Nachtgestirnen – Sonne, Mond und Venusstern – lokalisiert und diese göttlichen Prinzipien mit den Gestirnen selbst identifiziert wurden; vgl. Lipiński (1995.a) 65.492f.

<sup>15</sup>KAI 43,9–12: „... brachte ich dar und weihte ich in den Grenzen der Flur von Larnaka viele Tiere meinem Herrn Melqart ... (12)[an den Neumo]nden und an den Vollmonden Monat für Monat auf ewig wie vorher(?) (*bḥdšm wbksʿm yrḥ md yrḥ ʿd ʿlm kqdm*). Diese auf Lapethos gefundene Inschrift datiert ins Jahr 272–3 v.Chr., ins 11. Jahr des Königs Ptolemaios (Z. 4); vgl. Lipiński (1985.a) 250f.

<sup>16</sup>Z. 4: *bḥdš zbḥššm*: „Im Neumond des ZBḤŠŠm...“.

<sup>17</sup>Vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 153, Nr. 119: Mondsichel und Stern unter Greif mit zwei *anḥ*-Zeichen; 157f., Nr. 123: *anḥ*-Zeichen, Mondsichel und Stern vor einer stehenden Figur. Die Darstellung einer Mondsichelstandarte zwischen dem Namen sowie Stern und Mondsichel auf dem Siegel eines gew. *hnʿ* (Nr. 126, S. 160) könnte auf den Einfluß des Mondkultes von Harran deuten (allerdings fehlen hier die beiden typischen Troddeln); siehe Kap. II.3.2.2. Die gemeinsame Darstellung von Mondsichel und Stern begegnet auch auf zahlreichen moabitischen Siegeln; siehe Kap. II.4.2.1.

Leben und Fruchtbarkeit verbunden wurde. Weiter stellt die Abbildung von Mondsichel und Vollmondscheibe auf einem weiteren Siegel neben dem Neumond auch den Vollmond als besonders relevant heraus<sup>18</sup>.

Während die gebräuchlichen Motive der phönizischen Glyptik deutliche Entsprechungen zur Symbolwelt Ägyptens, Syriens und Mesopotamiens aufweisen, zeigen die eingravierten Personennamen dagegen ein westsemitisches Onomastikon<sup>19</sup>. Der westsemitische Mondgott ist zwar im Onomastikon der Siegel nicht belegt, im Namen eines Siegelbesitzers *nry*: „mein Licht“ ist aber astrale Symbolik aufgegriffen, da „Leuchte des Himmels“ eine gebräuchliches Epitheton des Mondgottes in Syrien-Palästina wie in Mesopotamien bildete<sup>20</sup>.

## 2.3 Karatepe-Inschrift

Der Name des westsemitischen Mondgottes *yrh* begegnet lediglich in einer phönizisch-bildhethitischen Bilingue aus der zweiten Hälfte des 8. Jh.s v.Chr. vom Karatepe, die jedoch kein originär phönizisches, sondern vielmehr ein anatolisches Pantheon dokumentiert<sup>21</sup>. Hier wird der Mond(gott) *yrh* gemeinsam mit der Sonne(ngottheit) als Garant der Ewigkeit angeführt, da die Inschrift den Wunsch nach dauerndem Fortbestehen der Königsdynastie des Azitawada unter Bezug auf den ewigen Bestand von Sonne und Mond formuliert: „Der Name des 'ZTWD möge bestehen in Ewigkeit wie der Name der Sonne (*šmš*) und des Mondes (*yrh*)“<sup>22</sup>. Diese Anführung des Mond(gott)es gemeinsam mit der Sonne(ngottheit) als Garant für die Beständigkeit der Herrschaft des Königs bzw. seiner Dynastie bildet eine gebräuchliche Segensformel für den König, die auch in Inschriften aus Mesopotamien, aus Syrien-Palästina sowie im Alten Testament begegnet und in der dem Mond(gott) zugeschriebenen Fähigkeit, sich regelmäßig immer wieder neu zu bilden, begründet ist<sup>23</sup>.

<sup>18</sup>Vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) Nr. 124: Stab mit Mondsichel und Scheibe in der Hand einer Figur.

<sup>19</sup>Als gebräuchliche Motive begegnen neben Mondsichel und Stern auch Sphinx, Greif, Horus, Uräusschlange, *anḫ*-Zeichen und menschliche Figuren; vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 150–162.

<sup>20</sup>So trägt z.B. der ugaritische *yrh* das äquivalente Epitheton *nyr šmm*: „Leuchte des Himmels“; vgl. KTU 1.24,16.31; siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>21</sup>KAI 26. Die in drei Versionen (A–C) erhaltene Inschrift, die ca. 720 v. Chr. datiert, fand sich auf Orthostaten der Torbauten sowie auf einer Gottesstatue auf dem Karatepe in der heutigen Türkei; vgl. Donner / Röllig (1973) 35f.

<sup>22</sup>KAI 26 A / B (IV) 2f.; C (V) 5–7: *šm ʔztwd ykn km šm šmš wyrh*.

<sup>23</sup>Vgl. z.B. YOS 9, 35, pl. XIII 148–54; Paul (1972) 353f. Auch in Ugarit wird der Mondgott gemeinsam mit der Sonnengöttin *špš* in dieser Funktion angeführt; vgl. KTU 1.108,26–28; siehe Kap. I.3.1.1.1. Zum AT vgl. z.B. Jer 31,35f.; Ps 89,37–38; Ps 72,5; vgl. Greenfield (1971) 266f. Blau / Greenfield (1970) 13; Avishur (1975) 30f.; ders. (1984) 139–145.547f.577; Paul (1972)



Dabei zeigt die Nennung der Sonne vor dem Mond aber deren Vorrangstellung in der phönizischen Kultur. Als eigenständige Gottheit mit einem eigenen Kult wird der Mondgott in dieser Inschrift, die als zentrale Gottheit den Wettergott *bʿl* herausstellt<sup>24</sup>, jedoch nicht genannt.

## 2.4 Punische Zeugnisse

Die direkte Nebeneinanderstellung der phönizischen und punischen Zeugnisse ist nur mit größter Vorsicht zu behandeln, da die Quellen zeitlich wie räumlich weit auseinanderliegenden Kulturen angehören. Dennoch zeigt sich durch alle geschichtlichen und sozio-politischen Veränderungen hindurch eine erstaunliche Kontinuität zwischen den religiösen Traditionen des punischen Westen und denen des phönizischen Mutterlandes wie des alten Orients im allgemeinen; die phönizisch-punische Religion erscheint so als stark traditionalistische und konservative, die Veränderungen und Innovationen ohne Bruch in die eigene Kultur integrierte<sup>25</sup>.

### 2.4.1 Onomastikon

Während der westsemitische Mondgott *yrh* in den phönizischen Inschriften weder als Gottheit genannt noch im Onomastikon belegt ist, begegnet er in einigen punischen Inschriften aus Karthago als theophores Element, so im Namen *ʿbdyrh*: „Diener des Mondgottes *yrh*“<sup>26</sup>. Daneben belegen einige Personennamen aus Karthago die Verehrung des altsyrischen Mondgottes Šaggar, da hier mehrmals der Name *ʿbdšgr*: „Diener des Šaggar“ begegnet<sup>27</sup>. Weiter findet sich auch die analog gebildete Form *ʿbdks*: „Diener des Vollmonds“, die auf die Relevanz der Vollmondstage im Alltagsleben der Bevölkerung schließen läßt<sup>28</sup>. Die parallele Nennung von *šgr* und *ks* (Vollmond) als theophores Ele-

354; siehe Kap. II.5.2.1. Dies zeigt die Beschreibung des dauernden Bestands einer Königsherrschaft im Bild der Sonne und des Mondes als gebräuchlichen Topos der altorientalischen Literaturen.

<sup>24</sup>Vgl. KAI 26 A,1f..10.19, A u. B, 2–4.11.18, C (III),16.19.12.20. Der häufig genannte *bʿl krntryš* ist vermutlich als Spezifikation des Wettergottes Baal zu deuten; vgl. Lemaire (1994) 133.

<sup>25</sup>Vgl. Xella (1991) 28.

<sup>26</sup>Vgl. CIS I 6000b: RES 13,236; weitere Belege vgl. Benz (1972) 32.326. Auf einem Siegel begegnet der Name *bqšt bt ʿbdyrh*, allerdings ist dieser Name, dessen Patronym den westsemitischen Mondgott *yrh* enthält, nicht phönizisch, sondern aramäisch oder ammonitisch; vgl. Lipiński (1995.a) 354f.

<sup>27</sup>CIS I 2669,4; 2988,4; 3993,4; 4514,5–6; vgl. Benz (1972) 163.413; Lipiński (1995.a) 351f.

<sup>28</sup>Vgl. Benz (1972) 334; Lipiński (1995.a) 355; Schmidt (1995) 1103.

ment legt weiter nahe, *šgr* als Manifestation des Neumonds zu deuten<sup>29</sup>. Damit illustriert das phönizisch-punische Onomastikon die Verehrung des westsemitischen Mondgottes *yrh* sowie die Vorstellung, daß die verschiedenen Mondphasen, v.a. die Neumonds- und Vollmondstage, einen entscheidenden Einfluß auf die Abläufe im privaten wie im gesellschaftlichen Leben ausüben konnten. Der akkadische Mondgott *Sîn* ist aber – trotz der weiten Verbreitung seiner Verehrung im Raum Syrien-Palästina im 1. Jt. v.Chr. – in den phönizischen Personennamen nicht als theophores Element bezeugt<sup>30</sup>.

## 2.4.2 Punische Stelen

Neben dem Onomastikon deutet auch die Ikonographie der zahlreichen punischen Stelen aus Karthago und Umgebung auf die Relevanz des Mondkultes in diesem Gebiet, da hier häufig oberhalb der Inschrift eine abwärts gebogene Mondsichel mit Scheibe dargestellt ist<sup>31</sup>. Dieses Symbol begegnet auch auf einer punischen Stele aus Lilybeum in Sizilien, die Baal Ḥammon gewidmet ist<sup>32</sup>.

Da die Inschriften meist den Gott Baal Ḥammon (*bʿl ḥmn*) sowie dessen Paredra, die Göttin Tanit (*tnt*) nennen, deutet Yadin die Mondsichel mit Vollmondscheibe als Symbol dieses Gottes und damit den Hauptgott der punischen Welt als Mondgott<sup>33</sup>. Er verweist darauf, daß *bʿl ḥmn* auch auf dem Orthostat des Königs Kilammuwa von Sam'al aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s v.Chr. (830–825) genannt ist, auf dem neben weiteren Göttersymbolen eben-

<sup>29</sup> So ist u.a. auch in Ugarit der Mondgott nebeneinander in seiner Manifestation als Neumond (*yrh kty*) und als Vollmond (*yrh wkša*) belegt; siehe Kap. I.2.3, I.9.5.1; vgl. Pomponio / Xella (1997) 320; gegen Lipiński (1995.a) 355, der Šaggar als Gott des Vollmonds deutet.

<sup>30</sup> Vgl. Lipiński (1995.a) 345.

<sup>31</sup> Diese ist meist gemeinsam mit dem sog. „Tanit-Symbol“, einer Figur mit erhobenen Armen, und dem sog. „caduceus-Symbol“ abgebildet; vgl. Yadin (1970) 204f. u. Abb. 3.

<sup>32</sup> Mondsichel und Scheibe sind im Dach der Stele, die die Form eines Hauses besitzt, abgebildet; im Inneren begegnen das sog. „Tanit-Symbol“, ein Räucherständer und ein Verehrer, darüber eine Stelenreihe als Repräsentation des Tempels; vgl. CIS I 138, Pl. XXIX; Yadin (1970) 223f. u. Abb. 15; Xella (1991) 44 u. Pl. II,1.

<sup>33</sup> Er führt an, daß die Mondsichel mit Vollmondscheibe an der Spitze der meisten Stelen, die *bʿl ḥmn* und *tnt* nennen sowie derer, die *bʿl ḥmn* alleine nennen, begegnet, so z.B. in der frühesten punischen Inschrift aus dem 6. Jh. v.Chr. aus Malta (KAI 61), wo *bʿl ḥmn* zudem den Titel *ʾdn* trägt (Z. 3b–5a); auf den Stelen, die *tnt* alleine nennen, fehlt dagegen dieses Symbol; vgl. Yadin (1970) 204.216f. Auf den weiteren Stelen aus dem 5. Jh. v.Chr. begegnet *bʿl ḥmn* meist gemeinsam mit der Göttin Tanit (*tnt*), deren Epitheton *pn bʿl*: „Angesicht des Baal [Ḥammon]“ ihre enge Verbindung zu diesem Gott herausstellt. Nach Yadin (ebd. 218f.) besitzt auch Tanit lunare Charakterzüge, da sie auf einer um 400 v.Chr. datierenden bilingue Inschrift aus Athen mit der Göttin Artemis geglichen wird, die wiederum häufig mit Selene, der griechischen Mondgöttin, identifiziert wird; vgl. KAI 53: *ʿbdnt* – *Artemidōros*; vgl. Donner / Röllig (1973) 90.

falls Mondsichel und Scheibe abgebildet sind<sup>34</sup>. Weiter verweist er auf eine in die Spätbronzezeit datierende Stele aus Hazor<sup>35</sup>.

Der aus der phönizischen Mutterkultur, d.h. aus dem Raum Syrien-Palästina stammende Baal Ḥammon<sup>36</sup> erlebte in der punischen Welt dann einen außergewöhnlichen Aufschwung an Popularität und eine weite Verbreitung seines Kultes<sup>37</sup>; so wird er auf den Inschriften fast aller Stelen angerufen, die auf den mit dem *molk*-Opfer verbundenen Urnenfeldern standen, so u.a. in Malta, Karthago, Konstantinopel und weiteren Orten in Tunesien und Algerien; weitere Weihinschriften an Baal Ḥammon finden sich auch auf den karthagischen Niederlassungen in Sizilien und Sardinien<sup>38</sup>; dabei wird er regelmäßig an erster Stelle genannt, was seine absolute Vorrangstellung zeigt<sup>39</sup>. Zudem sind die weitaus meisten Personennamen mit dem theophoren Element *bʿl ḥmn* gebildet, das sich auf *bʿl ḥmn* bezieht<sup>40</sup>.

Nach Yadin würde somit die Ikonographie der Stelen den in den Inschriften als obersten Gott der punischen Welt bezeugten Baal Ḥammon als Mondgotttheit herausstellen. Diese Deutung wurde jedoch in der Forschung nicht aufgegriffen; dort ist der Charakter und die Bedeutung Baal Ḥammons umstritten.

<sup>34</sup>KAI 24. Dort begegnet *bʿl ḥmn* neben *bʿl smd* und *rbk bʿl* als Gott der Königsdynastie; vgl. Yadin (1970) 204f. 216–221; Xella (1991) 34f.; siehe Kap. II.3.3.2.1.

<sup>35</sup>Diese zeigt zwei zu einer Mondsichel mit Scheibe erhobene Hände, in Analogie zu zahlreichen punischen Stelen aus Karthago und Umgebung, auf denen neben dem sog. Tanitsymbol, einer Figur mit erhobenen Armen, häufig noch zwei erhobene Hände abgebildet sind; vgl. Yadin (1977) 218f.; siehe Kap. II.5.3.1; siehe Anhang, Abb. 4.

<sup>36</sup>Den phönizischen Ursprung Baal Ḥammons zeigt z.B. ein Amulett des 6. Jh.s v.Chr. aus Tyrus, wo er direkt vor Baal Saphon genannt wird: *LB ʿl ḤMN W LB ʿl ṢPN K YBRKNN*: „Für Baal Ḥammon und Baal Ṣaphon damit sie mich segnen“; zit. n. Xella (1991) 157; vgl. Lipiński (1995.a) 251f.; Bordreuil (1986) 82–86. Die Popularität dieses Gottes in der punischen Welt zeigt so die enge kulturelle Durchdringung zwischen dem phönizischen Mutterland und den phönizischen Kolonien; vgl. Xella (ebd.) 34–36.

<sup>37</sup>Dabei wurde sein Charakter wohl an die deutlich veränderten Gegebenheiten der punischen Kultur adaptiert und modifiziert; die Kohärenz der Zeugnisse bestätigt aber die Identität des in der Kilammuwa-Inschrift genannten phönizischen *bʿl ḥmn* mit dem in der zweiten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. im punischen Westen und in Karthago überaus populären *bʿl ḥmn*; vgl. Xella (1991) 24–26.87.

<sup>38</sup>Weitere Orte und Belege vgl. Lipiński (1995.a) 259f.; Analyse der epigraphischen Belege aus den phönizischen Kolonien sowie aus Karthago und el-Hofra (in Algerien) vgl. Xella (1991) 42–46.46–90.

<sup>39</sup>Lediglich in Karthago ist ab dem 5. Jh. v.Chr. die Göttin Tanit zuerst genannt, was wahrscheinlich in der besonders engen Bindung der Göttin an Karthago begründet ist, die im 5. Jh. v.Chr. (während der sog. „karthagischen Reform“) ins Pantheon der Stadt eingeführt und als *tychè* der Stadt verehrt wurde; vgl. Xella (1991) 29.57–65.88f.

<sup>40</sup>Vgl. Xella (1991) 52: „...il est difficile de douter du fait que le Baal omniprésent dans l’anthroponymie soit précisément avant tout Baal Ḥammon, sur la base tant du nombre de dédicaces qui lui sont adressées par les fidèles que des cas tout à fait assurés où il est invoqué simplement comme Baal“; vgl. ebd. 40.83.

Auch der Name des Gottes wird unterschiedlich gedeutet; häufig vorgeschlagen wird die Übersetzung: „Herr des Amanus(gebirges)“, was ihn als lokale Wettergottheit herausstellt<sup>41</sup>; daneben begegnet u.a. die Deutung von *ḥmn* als Räucheraltar bzw. als Kapelle<sup>42</sup>.

Gegen die Deutung von Baal Ḥammon als Mondgott spricht v.a. seine in zahlreichen Inschriften aus Karthago wie anderen Orten der punischen Welt bezeugte enge Verbindung mit einem ihm geweihten Tophet, wo ihm Kinderopfer dargebracht wurden<sup>43</sup>. Dieser Charakter ist jedoch in den epigraphischen Zeugnissen der verschiedenen altorientalischen Kulturen nicht für den Mondgott bezeugt<sup>44</sup>. Dagegen spricht weiter, daß Baal Ḥammon im Kult Karthagos spätestens seit dem 5. Jh. v.Chr. in den griechischen Inschriften mit Kronos bzw. in den lateinischen Inschriften ab dem 3. / 2. Jh. v.Chr. mit Saturn gleichgesetzt wurde, was ihn explizit als Unterweltsgott herausstellt<sup>45</sup>. Auch im Kult Palmyras, wo der Gott unter der Form Bel Ḥammon begegnet, wird er mit Kronos / Saturn gleichgesetzt<sup>46</sup>. Dagegen ist der Mondgott dort unter dem

<sup>41</sup>Dafür spricht v.a. seine Nennung unmittelbar neben *bʿl špn*, dem Gott des Berges Šaphon, im o.g. Amulett aus Tyrus; weiter, daß in den westsemitischen Religionen das dem Appellativ *bʿl*: „Herr“ folgende Determinativ sich i.d.R. auf eine Stadt oder einen heiligen Berg bezieht; vgl. Lipiński (1995.a) 251.254. Das Theonym „Amanus“ ist bereits in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit als theophores Element in Personennamen bezeugt, so im Namen *ʿbdḥmn* bzw. *Abdi-Ḥamānu / i*; vgl. ebd. 252f.; Gröndahl (1967) 316b.375a; Xella (1991) 36f.

<sup>42</sup>Vgl. Xella (1991) 169–191, der auf den in zahlreichen kultischen Texten aus Ugarit belegten Terminus *ḥmn* verweist (s.u.). Weniger plausibel sind die Deutung von Baal Ḥammon als Zeus Ammon, den Gott der Oase von Siwa, der mit der phönizisch-punischen Gottheit verschmolzen sei, bzw. als Gott von Umm el-ʿAmed (dem ehemaligen *ḥmn*) in Identifikation mit dem im Tempel des Milkaštart genannten *ʿl ḥmn*. Diskussion der vorgeschlagenen Deutungen vgl. Xella (1991) 143–166.

<sup>43</sup>So belegen z.B. Tausende von Inschriften auf Votivstelen des Tophets von Salammbô Baal Ḥammon und seine Paredra Tanit als Schutzherren des Heiligtums und Adressaten der Opfer; weiter wurde z.B. in El-Hofra ein großes Baal Ḥammon und Tanit geweihtes Tophet entdeckt, auf den dortigen Inschriften werden häufig *mlk*-Opfer genannt; vgl. Xella (1991) 21f.; Belege vgl. ebd. 44–90.

<sup>44</sup>Diese Zeugnisse dokumentieren zwar eine enge Beziehung des Mondgottes zur Unterwelt, v.a. in seiner Manifestation als Neumond, jedoch nicht seine Rolle als Herr der Unterwelt, der Menschenopfer verlangte. Die klassische Funktion des Mondgottes als Orakelgott wurde vielmehr gerade darin gesehen, durch Veränderungen der Mondsichel kommendes Unheil anzuzeigen, damit dieses durch (Tier-)Opfer abgewendet werden konnte; siehe Kap. I.2.4.2.2.

<sup>45</sup>Im 3.–2. Jh. v.Chr. tritt Kronos in den griechischen Weihinschriften des Tophet el-Hofra, an die Stelle von Baal Ḥammon, ebenso wie Saturn (*frugifer*) in den lateinischen Weihinschriften; vgl. Lipiński (1995.a) 256f.444.

<sup>46</sup>Nawat spielt er eine eher sekundäre Rolle und ist mit der ursprünglich arabischen Göttin Manawat verbunden, die beim arabischen Stamm der Benê ʿAḡrūd als Schicksalsgöttin verehrt wurde; vgl. z.B. die Inschriften (Inv. XI,99; XII, 43.48–50) und Tesseræ: RTP 213; 214; 224; vgl. Gawlikowski (1971) 407–412; Teixidor (1979) 12–18. Lipiński (1995.a) 255f.; Xella (1991) 42.192–203

Namen <sup>c</sup>Aglibōl als eine der Hauptgottheiten in der Triade des obersten Gottes Bēl belegt<sup>47</sup>.

Nach Lipiński ersetzte der Titel Baal Ḥammon im 1. Jt. den Namen des Gottes Dagan und galt als Gott des Ackerbaus und damit verbunden als Herr der Unterwelt, der darum an Kronos, Saturn und schließlich an Pluto assimiliert wurde, die explizit die Epitheta *frugifer* und *deus frugum* trugen<sup>48</sup>. Er verweist zudem auf mehrere ikonographische Darstellungen auf Stelen, wo der Gott gemeinsam mit Getreideähren dargestellt ist<sup>49</sup>. Auf Baal Ḥammon zu beziehen sind vermutlich auch punische bzw. neupunische Münzen mit dem Symbol der Getreideähre, über der zudem häufig eine abwärts gebogene Mondsichel mit Scheibe zu sehen ist<sup>50</sup>. Dagegen deutet Xella Baal Ḥammon als „Herrn der Palastkapelle“, wobei er u.a. darauf verweist, daß der Gott häufig im Inneren eines Heiligtums als dessen Schutzherr abgebildet ist<sup>51</sup>.

Obwohl die Identität des Gottes Baal Ḥammon nicht gesichert ist, ist seine Deutung als Mondgott aufgrund der Quellenlage zumindest fragwürdig, da v.a. seine enge Verbindung zum Tophet sowie seine Gleichsetzung mit Kronos / Saturn / Pluto gegen diese Deutung spricht. Nach Xella ist es zudem aufgrund der beschränkten Anzahl der Stelen unmöglich, bestimmte ikonographische Elemente in eine sichere Beziehung zum Hauptgott der Weihinschriften zu bringen<sup>52</sup>. Auch in den späteren Zeugnissen spielt eine astrale Symbolik mit

<sup>47</sup>Dies schließt aber lunare Bezüge des Bel Ḥammon nicht aus, da auch der Sonnengott in der Kultur Palmyras zweimal repräsentiert ist, sowohl als Yarhibōl in der Triade des Hauptgottes Bēl wie auch als der eng mit dem Mondgott <sup>c</sup>Aglibōl verbundene Malakbēl; siehe Kap. II.3.4.2.

<sup>48</sup>Vgl. Lipiński (1995.a) 260: „...le Baal de l'Amanus était le dieu de l'agriculture et, par conséquent aussi, le maître du monde souterrain qui exerce son influence sur la régénération végétale.“ Die Assimilation an Kronos und Saturn ist bei den klassischen Autoren deutlich bezeugt. Der Kult des afrikanischen Pluto mit dem Beinamen *frugifer* könnte an den Beginn des 4. Jh.s v.Chr. datieren, wobei es sich hier weniger um einen punisch-griechischen Synkretismus als vielmehr um einen Transfer bestimmter chthonischer Attribute handelt; vgl. ebd. 261.264.380–385; Xella (1991) 23.

<sup>49</sup>Baal Ḥammon wird häufig als alter Mann mit Bart dargestellt, der auf einem Sphingenthron sitzt und die rechte Hand segnend erhoben hat, während er in der linken Hand gewöhnlich ein in einer Getreideähre endendes Szepter oder drei Getreideähren trägt; vgl. z.B. eine Tonstatuette des 5. Jh.s; vgl. Lipiński (1995.a) 442.262–264; Xella (1991) 112.114–127 u. Pl. VII, 1–5, VIII, 2–4, IX, 1 u. 4, X, 1–2.

<sup>50</sup>Diese Darstellung begegnet besonders häufig auf sardischen Bronzemünzen aus der Mitte des 3. Jh.s v.Chr.; Belege u. Literatur vgl. Lipiński (1995.a) 263f. Die Abbildung von Mondsichel und Scheibe deutet aber auf lunare Konnotationen des Gottes und zugleich auf die Relevanz des Mondkultes.

<sup>51</sup>Vgl. Xella (1991) 138f. Weiter verweist er auf den bereits in den ugaritischen Dokumenten belegten Terminus *ḥmn*, der dort eine kultische Einrichtung bezeichnet, die evtl. divinisiert wurde; vgl. ebd. 86f. 169–191; 230.

<sup>52</sup>Vgl. Xella (1991) 110; gegen Yadin (1970) 179–231 (s.o.). Die Hauptmotive der Stelen sind neben der nach unten gebogenen Mondsichel mit Scheibe u.a. das sog. „Tanit-Symbol“, der caduceus und die geöffnete segnende Hand; vgl. Xella (ebd.) 110f.

Mondsichel, Scheibe und Stern eine fundamentale Rolle. Diese Symbole besitzen nach Xella aber eine weit allgemeinere Bedeutung, so daß es unmöglich ist, sie unmittelbar mit einer bestimmten Gottheit zu verknüpfen; sie erlauben nicht, die betreffende Gottheit als „solare“ bzw. „lunare“ Gottheit zu qualifizieren, sondern rufen vielmehr die Assoziation einer uranischen Gottheit hervor, wie sie Baal Ḥammon/ Saturn und Tanit gemeinsam ist<sup>53</sup>.

Die häufige Darstellung von Mondsichel und Scheibe auf zahlreichen Stellen wie Münzen belegt aber die Relevanz des Mond(gott)es in der punischen Welt und könnte zudem auf lunare Konnotationen des obersten Gott Baal Ḥammon deuten<sup>54</sup>. Auf die Popularität des Mondkultes bei der punischen Bevölkerung deuten auch zahlreiche an verschiedenen Orten gefundene, vermutlich in apotropäischer Funktion gebrauchte Masken, da einige von diesen auf der Stirn eine nach unten gebogene Mondsichel mit Scheibe tragen<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup>Diese Symbole dienen so dazu, einen großen („höchsten“) Gott als Herr des Himmels zu identifizieren; vgl. Xella (1991) 109.111f., unter Berufung auf Leglay, der die Mondsichel nicht explizit als Bezeichnung der lunaren Natur des Gottes, sondern – wie die anderen abgebildeten Symbole – allgemein als „göttliches Zeichen“ deutet, das sich lediglich auf die himmlische Natur der Gottheit bezieht.

<sup>54</sup>Analog läßt die Ikonographie Syrien-Palästinas der Eisen II-Zeit darauf schließen, daß die oberste Gottheit der lokalen Panthea lunare Konnotationen erhalten hatte, so bei den Aramäern, den Moabitern und in Juda; siehe Kap. II.3.3.2, II.4.2, II.5.4.

<sup>55</sup>Die meisten der Masken wurden in Gräbern, zwei kleine Exemplare im Tempel der Tanit gefunden; vgl. Yadin (1977) 221.230 u. Abb. 14; nach diesem könnten die Masken die Göttin Tanit repräsentieren, da diese den Titel *pn bʿl*: „Angesicht des Baal“ trägt, und würden so den lunaren Charakter des als Hauptgottes verehrten *bʿl ḥmn* sowie seiner Paredra *tnt* bestätigen.



# Kapitel 3

## Aramäer

### 3.1 Grundsätzliches

#### 3.1.1 Historische Einordnung

Während der zweiten Hälfte des 2. Jt.s v.Chr. waren die aramäischen Stämme allmählich aus den Randgebieten der syrisch-arabischen Wüste in das Gebiet des Fruchtbaren Halbmonds eingedrungen. Im ausgehenden 2. Jt. v.Chr. gelang es ihnen, ausgehend vom Gebiet am mittleren Euphrat, sich sowohl entlang des Euphrat und seiner Seitentäler wie auch nach Westen bis zum Libanon und nach Damaskus festzusetzen<sup>1</sup>.

Die Bildung der aramäischen Königreiche begann, als die Gebiete Obermesopotamiens im Euphratknie und der syrisch-palästinischen Landbrücke nach dem – durch den sog. „Seevölkersturm“ um 1200 v.Chr. verursachten – Zusammenbruch des hethitischen Großreiches und der Schwächung des ägyptischen Reiches vorübergehend außerhalb des Einflusses auswärtiger Großmächte standen. Nun entstanden im Lauf des 11.–10. Jh.s v.Chr. in Syrien und im nördlichen Transjordanien eine Anzahl unabhängiger aramäischer Königreiche von unterschiedlicher territorialer Größe und wechselnden Hegemonieverhältnissen, die während der Periode des Niedergangs der politischen Macht der bisher herrschenden Großmächte ihre Position ausbauen konnten und das

---

<sup>1</sup>Die ersten Spuren der später als „Aramäer“ bezeichneten ethnischen Gruppen finden sich im 14. Jh. v.Chr.; die früheste ausdrückliche Nennung der Aramäer begegnet in den Inschriften Tiglatpileser I. (1116–1077 v.Chr.), der von seinem militärischen Vorgehen gegen diese gemeinsam mit den *Ahlamu* genannte Volksgruppe spricht. Die assyrischen Quellen zeigen auch die Expansion der aramäischen Volksstämme in die umliegenden fruchtbaren Gebiete; so findet sich aramäische Präsenz entlang des westlichen Euphratknie bis Karkemiš sowie von den Hängen des Gebel Bišri bis Mittelsyrien; vgl. Dion (1997) 85; Hutter (1996.a) 177f.; Kreuzer (1996) 101f.; Niehr (1998) 149; Sader (1987).



Erbe der ägyptischen, hethitischen, hurritischen und assyrischen Herrschaftsordnung antraten<sup>2</sup>.

Allerdings gelang es den Aramäern nicht, ein größeres Reich zu errichten, sondern ihre Macht blieb auf voneinander relativ unabhängige Zentren beschränkt, u.a. Sam'al, Aleppo, Hamat, Guzana und Aram-Damaskus, die – abgesehen von gelegentlichen Bündnissen gegen die Assyryer – in Rivalität zueinander standen. Die im ursprünglichen Kern- und Hauptgebiet der Aramäer, in Obermesopotamien am Eufratbogen und an Ḥabur und Baliḥ gelegenen Staaten wurden zum großen Teil bereits im 9. Jh. v.Chr. von den Assyryern erobert. Dagegen konnten die Aramäer westlich und südwestlich des Eufrat, von Sam'al bis Damaskus, ein längeres und damit ausgeprägteres Eigenleben führen<sup>3</sup>.

Der Höhepunkt der aramäischen Macht, verbunden mit einer Blütezeit der aramäischen Kultur, lag im 9. Jh. v.Chr., als die Aramäer, v.a. das Königreich von Damaskus, die Kontrolle über Syrien und Palästina gewannen. So gelang es König Haza'el von Damaskus in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s v.Chr. Nordsyrien zu erobern und seinen Einfluß auf das nördliche transjordanische Gebiet und auf Gebiete westlich des Jordans auszudehnen, was für Israel und Juda eine lange Periode des Abstiegs der politischen Macht einleitete<sup>4</sup>. Im ausgehenden 9. Jh. v.Chr. geriet Aram-Damaskus jedoch wieder unter assyrische Kontrolle. Ab etwa 750 v.Chr. kam es zur allmählichen Einverleibung der aramäischen Stadtstaaten in das assyrische Reich, bis schließlich mit der Eroberung von Damaskus durch Tiglatpileser III. im Jahr 732 v.Chr. alle aramäischen Staaten nur noch als assyrische Provinzen weiterexistierten<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>Nach dem Ende der hethitischen Herrschaft und der Reduzierung Assyriens auf sein Kernland konnten sich die Aramäer weiter ausbreiten. Zusammen mit der ansässigen luwischen Bevölkerung bildeten sich (aus zunächst lockeren Ansiedlungen) zahlreiche zentralistische Stadtstaaten mit aramäischen oder sog. syro-hethitischen Dynastien, wie z.B. Aram-Damaskus, Bit Adini, Bit Agusi, Bit Bahiani, Zoba, Hamat, Karkemiš und Sam'al, deren Gebiet sich entlang des oberen, mittleren und unteren Eufrat und über ganz Syrien erstreckte; vgl. Donner / Röllig (1973) 202; Hutter (1996.a) 24; Niehr (1998) 149; Sader (1987) 289; Dion (1997) 86 u. carte 2 u. 3.

<sup>3</sup>Die Zone der westlichen Staaten erstreckte sich von Sam'al im Nordwesten über die Region von Aleppo und Hamat bis nach Damaskus im Südwesten; vgl. Kreuzer (1996) 104; Hutter (1996.a) 178; Sader (1987) 289.

<sup>4</sup>Bereits um die Wende vom 10. zum 9. Jh. konnte König Barhadad von Damaskus sein Gebiet auf Kosten Israels bis Galiläa ausdehnen. Während der Regierungszeit Jehus (842–814 v.Chr.) eroberte Haza'el von Damaskus die israelitischen Gebiete östlich des Jordans und griff in militärischen Feldzügen sogar ins westjordanische Gebiet aus, so daß Aram-Damaskus die Kontrolle über die wichtigen Haupthandelswege besaß; vgl. Kreuzer (1996) 112–114; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 53.163; Dion (1997) 86f.; Sader (1987).

<sup>5</sup>Die Assyryer waren an Syrien v.a. wegen der Sicherung ihrer Handelswege zum Mittelmeer und nach Kleinasien interessiert. 806 v.Chr. gelang es Adadnērari III., Damaskus tributpflichtig

Das Ende der aramäischen Staaten bedeutete jedoch nicht das Ende des aramäischen Einflusses. So zeigen die Personennamen einen deutlichen Anstieg von Personen aramäischen Ursprungs in der assyrischen Bevölkerung, die v.a. im letzten Jahrhundert des assyrischen Reiches auch in den obersten Schichten der Bevölkerung begegnen<sup>6</sup>. Auch die aramäische Schrift und die aramäische Sprache spielten im neuassyrischen wie im babylonischen Reich eine große Rolle; ab dem 8. Jh. v.Chr. war Aramäisch die offizielle Sprache und Schrift für diplomatische und geschäftliche Kommunikation im gesamten assyrischen Reich und sogar über dessen Grenzen hinaus; ab dem 5. Jh. wurde das sog. „Reichsaramäische“ Sprache der Verwaltung und Diplomatie des persischen Staatsapparates<sup>7</sup>.

Die ältesten epigraphischen aramäischen Zeugnisse stammen aus dem 10.–9. Jh. v.Chr. Dabei handelt es sich meist um Inschriften verschiedener Gattungen auf Stein; erst später und seltener begegnen beschriebene Ostraka und Tontafeln. Allerdings sind die Zeugnisse zur Religion und Geschichte der Aramäer während der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. eher spärlich und dokumentieren zudem insbesondere die Vorstellungen der verschiedenen Königshäuser<sup>8</sup>. Eine weitere Quelle für Kultur und Kult der Aramäer bilden die zahlreichen Namensiegel, von denen die meisten ins 8.–7. Jh. v.Chr. datieren und häufig mit ikonographischen Darstellungen versehen sind, wobei die Motive aus der syrischen bzw. der mesopotamischen Glyptik entlehnt sind<sup>9</sup>.

### 3.1.2 Zur Götterwelt der Aramäer

Aufgrund der begrenzten Quellenlage ist es bisher nicht möglich, die aramäische Kultur und Religion insgesamt darzustellen, was auch dadurch bedingt ist, daß die Aramäer weithin die kulturellen und religiösen Gegebenheiten der

---

zu machen. Tiglatpileser III. eroberte schließlich der Reihe nach Arpad, Sam'al, Hamat und Damaskus; vgl. Hutter (1996.a) 24; Kreuzer (1996) 105.

<sup>6</sup>So trägt z.B. die Mutter des neubabylonischen Königs Nabonid einen Namen aramäischen Ursprungs: „Adad-guppi“: „Adad hat beschützt“. Die Eingliederung der Aramäerreiche Syriens führte so zu einer Aramaisierung des Assyrierreiches und später auch Palästinas; vgl. Niehr (1998) 150; Dion (1997) 219.

<sup>7</sup>So zeigen z.B. die sog. „Brüsseler Tafeln“ (Verwaltungsdokumente aus der Nähe von Haran), daß im Verlauf des 7. Jh.s die allein auf aramäisch verfaßten Texte sich vervielfachen; vgl. Dion (1997) 219; siehe Kap. II.3.2.4. Dies führte zu einer starken Zunahme des aramäischen Sprachmaterials in der zweiten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr., wobei die Texte aus den z.T. sehr weit voneinander entfernten Herkunftsgebieten zahlreiche Dialektunterschiede zeigen; vgl. Kreuzer (1996) 115; Donner / Röllig (1973) 202.

<sup>8</sup>Die ältesten Zeugnisse über die Aramäer stammen nicht von diesen selber, sondern von ihren assyrischen Nachbarn. Die genuin aramäischen Texte sind fast ausschließlich Königsinschriften; vgl. Donner / Röllig (1973) 202; Kreuzer (1996) 101; Niehr (1998) 153.

<sup>9</sup>Vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 164–173; siehe Kap. II.3.2.2.

jeweiligen Gebiete übernahmen und ihre Religion daher recht große regionale Unterschiede aufweist<sup>10</sup>. Dennoch lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten darstellen, wobei mehrere Aspekte zudem ein Traditionskontinuum vom 2. zum 1. Jt. v.Chr. zeigen<sup>11</sup>. Spätestens während der Regierungszeit des Königs Aḫaz von Juda gelangte der Einfluß des aramäischen Kultes auch nach Jerusalem<sup>12</sup>.

Aus den Inschriften geht hervor, daß in der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. der Hauptgott der Aramäer von Sam'al im Norden bis Damaskus im Süden eine Wettergottheit war, die seit der akkadischen Periode meist unter dem Namen Hadad begegnet<sup>13</sup>. Dieser Gott, der den Beinamen Ramman, „der Donnerer“, trug und dessen Kultzentrum Damaskus war, galt für die Fruchtbarkeit des ganzen Landes zuständig; im Pantheon von Sam'al steht er unbestritten an der Spitze, auch Königsnamen aus Damaskus, Guzana oder Hamat zeigen seine zentrale Position in den offiziellen lokalen Panthea der Aramäerstaaten<sup>14</sup>. Allerdings änderte sich das Bild des Wettergottes von der Mittelbronzezeit bis zur Eisen-II-Zeit allmählich: vom Fruchtbarkeit bringenden zu einem kriegerischen Gott und schließlich zum „Höchsten Gott“ und Garanten der Gerechtigkeit.

<sup>10</sup>Man kann daher nicht von der aramäischen Religion sprechen, sondern muß – entsprechend der Vielzahl der aramäischen Königreiche Syriens – von der Existenz unterschiedlicher Lokalkulte ausgehen, die durch einen Wettergott (meist Hadad) an der Spitze zusammengehalten sind; weiter ist die große zeitliche Erstreckung vom 9. Jh. v.Chr. bis ins 2.–3. Jh. n.Chr. zu berücksichtigen; vgl. Niehr (1998) 150f.

<sup>11</sup>Vgl. Hutter (1996.a) 178; Kreuzer (1996) 101; siehe Kap. II.1.

<sup>12</sup>So wurde im Jerusalemer Tempel ein Altar nach dem Vorbild des Altars in Damaskus aufgestellt; vgl. 2 Kön 16,10–13. Da dieses Ereignis bereits in die Zeit der assyrischen Eroberung fällt, bleibt jedoch offen, ob es sich noch um eine aramäische Besonderheit oder bereits um assyrischen Einfluß handelte; vgl. Kreuzer (1996) 115.

<sup>13</sup>Daneben begegnen jedoch auch die Namen Ramman / Rimmon, Ilumer / Iluwer oder *b<sup>c</sup> l šmd*; vgl. Gese (1970) 216–218, 220–222; Greenfield (1987) 67–70; ders. (1995) 720f.; Dion (1997) 250f.; Niehr (1998) 155f. 160f. 168f. Daß die verschiedenen Namen sich auf identische oder zumindest sehr ähnliche Göttertypen beziehen, geht u.a. daraus hervor, daß in der Epigraphik weit mehr Götternamen belegt sind als Typen von Gottheiten in der Ikonographie.

<sup>14</sup>In den Inschriften aus Sam'al (Zinçirli) und im Staatsvertrag aus Sfire begegnet Hadad an der Spitze des aramäischen Pantheons; vgl. KAI 214; 215; 222. Seine zentrale Bedeutung zeigt v.a. die bilingue Inschrift Hadadyi<sup>c</sup>is von Guzana aus Tell Fekherye, in der dieser Hadad als seinen Herrn (Z. 17) sowie als „Herrn des Ḥabur-gebiets“ (Z. 15) bezeichnet, der die Fruchtbarkeit des ganzen Landes gewährleistet und den anderen Göttern des Pantheons ihre Rationen zuteilt (Z. 4); vgl. Abou-Assaf (1982); Lemaire (1994) 137.141f.; Greenfield (1995) 720f. Die Königsnamen verschiedener aramäischer Dynastien bestätigen die herausragende Bedeutung Hadads; vgl. Bar-Hadad, Adad-idri (Damaskus); Adaditi / Hadadyi<sup>c</sup>i (Guzana); Hadoram (Hamat); vgl. Hutter (1996.a) 178. Im aramäischen Onomastikon der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. begegnet Hadad häufig unter den Kurzformen *Hd* oder *'d*; vgl. Lipiński (1994) 241. Auch im Alten Testament wird zweimal auf diesen Gott unter seinem Beinamen *rmn*: „der Donnerer“ Bezug genommen; vgl. Sach 12,11: *ḥ<sup>a</sup>dad-rimmôn*; 2 Kön 5,18: *bêt rimmôn*. Die dominante Stellung eines Wettergottes bildet eine Gemeinsamkeit der verschiedenen Völker Syrien-Palästinas, die durch ihre gemeinsame Abhängigkeit vom Regenfeldbau bedingt ist; siehe Kap. II.1.

keit<sup>15</sup>. Die Dominanz des Wettergottes ist aber lediglich durch Inschriften mit öffentlichem Charakter belegt, die keine direkten Rückschlüsse auf die persönliche Frömmigkeit zulassen<sup>16</sup>.

Daneben verehrten die verschiedenen aramäischen Königreiche ein unterschiedliches Pantheon lokaler Hauptgottheiten, das aber relativ klein und überschaubar blieb; so wurde z.B. in Harran der Mondgott als „Herr von Harran“ (*b<sup>cl</sup> hrn*) verehrt<sup>17</sup>. Daß der aramäische Hauptgott Hadad in den aramäischen Inschriften häufig gemeinsam mit astralen Gottheiten, so v.a. dem Mondgott *šhr*, dem Sonnengott *šmš* und dem Siebengestirn *sebeti*, genannt ist, legt eine größere Bedeutung des Astralkultes bei den Aramäern nahe<sup>18</sup>. Auch das ikonographische Repertoire der aramäischen Siegel läßt auf die Relevanz des Mondkultes bei den Aramäern schließen, da diese häufig – neben mythologischen Szenen mit deutlich assyrischem Einfluß und aus der ägyptischen Symbolwelt entlehnten Elementen – eine Mondsichel, meist auf einer Standarte und kombiniert mit weiteren astralen Symbolen, zeigen<sup>19</sup>.

## 3.2 Der Mondkult von Harran

### 3.2.1 Historische Einordnung

Die nordsyrische Stadt Harran bildete im 2. und 1. Jt. v.Chr. ein bedeutendes und weithin bekanntes Zentrum der Mondgottverehrung. Die zentrale Bedeutung des Mondgottes im kultischen Leben Harrans und seine exklusive Bindung an diese Stadt zeigt sich nicht nur in seiner Bezeichnung als „Herr von Harran“, sondern auch darin, daß alle Quellen der Religion in Harran seit den

<sup>15</sup>Die Veränderung ist z.T. bedingt durch die Identifikation des kanaanitischen Baal mit dem ägyptischen Seth; vgl. Gese (1970) 216–218.220–222; Keel / Shuval / Uehlinger (1990) 309–321.411f. Ikonographische Belege deuten zudem auf eine Lunarisierung der obersten Gottheit im Verlauf des 1. Jt.s; siehe Kap. II.3.3.2.

<sup>16</sup>So deuten die Zeugnisse der privaten Frömmigkeit nach Kottsieper (1988) 69–72, der auf den Papyrus Amherst 63 verweist, auf El als Hauptgottheit der Aramäer.

<sup>17</sup>Zum Mondgott von Harran siehe Kap. II.3.2. In Sam'al (Ziñcirli) besaßen neben Hadad noch Rākib-El, Baal Šemed und Baal Ḥammon größere Bedeutung; siehe Kap. II.3.3.2.1. Eine große Rolle spielt auch die zunächst Aštarte und später Atargatis genannte Liebes- und Schutzgöttin; vgl. Kreuzer (1996) 115; Niehr (1998) 153–169.

<sup>18</sup>Dies könnte zudem darauf deuten, daß die oberste Gottheit des aramäischen Pantheons ebenfalls lunare Züge übertragen bekam, wie auch aus weiteren epigraphischen Belegen zu erschließen ist; siehe Kap. II.3.3.2.

<sup>19</sup>Siehe Kap. II.3.3.2. Die Darstellungen der Glyptik umfassen damit Szenen und Elemente der altorientalischen Koine des 1. Jt.s, die Einflüssen aus der mesopotamischen, der persischen und, vermittelt über die Phönizier, der ägyptischen Kultur integrierte; vgl. Bordreuil (1993) 78–99; assyr. Einfluß: Abb. 7–13; ägypt. Einfluß: Abb. 16–29.

Anfängen der Stadt bis zur achämenidischen Eroberung sich ausschließlich auf den Mondgott beziehen<sup>20</sup>.

Der Kult des Sîn in Harran ist seit der Altbabylonischen Zeit in Dokumenten aus Mari bezeugt. So belegt ein Brief aus dieser Epoche, daß im Sîn-Tempel von Harran Verträge zwischen dem amoritischen Stamm der Benjaminiten und den lokalen Fürsten geschlossen wurden<sup>21</sup>. Dies läßt – wie der Ausdruck „Sîn von Harran“ (*Sîn Harranim*) – darauf schließen, daß Sîn zu diesem Zeitpunkt bereits der Hauptgott der Stadt war, und stellt seinen Tempel zudem als religiöses Zentrum der umliegenden amoritischen Stämme heraus; zugleich zeigt der Brief die Funktion des Mondgottes als Garanten des Abkommens<sup>22</sup>.

Dies könnte darauf deuten, daß die Verehrung des Mondgottes Sîn charakteristisch amoritisch ist und sein Kultzentrum in Harran besonders bei den amoritischen Stämmen eine zentrale Bedeutung besaß. So ist in der Gegend von Harran seit dem Beginn des 2. Jt.s eine zunehmende Präsenz amoritischer Bevölkerungsgruppen zu beobachten<sup>23</sup> und der Mondgott war bei den amoritischen Herrschern v.a. im Bereich der persönlichen Frömmigkeit eine der zentralen Gottheiten. So verehrten u.a. der amoritische König Hammurabi von Babylon und seine Vorfahren Sîn als ihren persönlichen Gott und Hammurabi wie sein Sohn Šamšu-ilūna nennen ihn ihren persönlichen Schöpfer<sup>24</sup>. Auch der aus einem amoritischen Stamm kommende assyrische König Šamši-Addu

<sup>20</sup>Dies zeigt, daß Sîn im lokalen Pantheon die höchste Position innehatte. Noch zahlreiche Münzen der hellenistisch-römischen Zeit zeigen sein Symbol, ein konisch zulaufendes Betyl mit einer Mondsichel. Erst ab dem 3. Jh. n.Chr. werden andere Gottheiten und Kulte spezifisch auf Harran bezogen; vgl. Green (1992) 22f.; Cramer (1986) 632. Der Name der Stadt Harran begegnet bereits im 24. Jh. v.Chr. in Verwaltungsdokumenten aus Ebla unter den Formen *Ha-ra-an<sup>ki</sup>* oder *Ha-ra-nu<sup>ki</sup>*. Seit dem 2. Jt. stand Harran als Drehscheibe der Karawanen von Ägypten oder Mesopotamien in engem kulturellem Kontakt mit diesen beiden Reichen sowie mit Syrien-Palästina und Anatolien, wie z.B. das Nebeneinander der Motive verschiedenen Ursprungs in der Glyptik zeigt; vgl. ebd. 635f.; Homès-Fredericq (1995) 108; Postgate (1975) 122–125; Pongratz-Leisten (1995) 549; Holloway (1995) 279.283.

<sup>21</sup>Der Brief erwähnt, daß Asdi-takim von Harran, ein Zeitgenosse Zimrilims von Mari (1782–1759 v.Chr.) und die Könige von Zalmaqum mit den Oberhäuptern der Dörfer und den Ältesten der Benjaminiten im Tempel des Sîn von Harran (*É.<sup>d</sup>EN.ZU ša ha-ar-ra-nim<sup>ki</sup>*) ein Bündnis schlossen; vgl. AEM 1 / 1 (= ARM XXVI) 24, 10–15; vgl. Dossin (1939) 986; vgl. ARMT XV 125. Der (sumerische) Name des Tempels des Sîn *É-hûl-hûl*: „Wohnort der Freude(n)“ begegnet erst in Dokumenten aus neuassyrischer Zeit; vgl. Lipiński (1994) 172; vgl. Postgate (1975) 123f.; Cramer (1986) 636.

<sup>22</sup>Darauf deutet, daß die chiefs der Benjaminiten sich gerade im Tempel des Sîn versammelten, um vor seinem Angesicht in einer feierlichen Zeremonie den Vertrag zu schließen.

<sup>23</sup>Dies zeigt z.B. der westsemitische Name Asditakim (*Ás-di-ta-ki-im*) des o.g. Königs der Stadt; vgl. Dossin (1939) 986. Die enge Beziehung Sîns zu den Amoritern belegt auch seine Bezeichnung als „Sîn-Amurru“, die amoritische Variante des mesopotamischen Mondgottes; vgl. v.d.Toorn (1996) 89.

<sup>24</sup>CH II Z. 13–15: *zēr (NUMUN) šarrūtīm ša dSîn ibniūšu*; CH r. XXVII 41–42: *d<sup>nanna</sup> dingir-sag-du-mu-šè // ana dSîn ili bāniya* (Šamšu-ilūna). Im Prolog seines Gesetzeskodex

verehrte Sîn als seinen persönlichen Gott<sup>25</sup>, ebenso Yarîm-Lîm, der amoritische König von Aleppo, dessen Sohn Hammurabi den Kult des Sîn weiterführte<sup>26</sup>. Noch Jahrhunderte später behaupteten die assyrischen Könige, von Sîn geschaffen worden zu sein<sup>27</sup>. Die große Bedeutung des Sîn von Harran in der altbabylonischen Zeit könnte so mit seiner zentralen Position bei den amoritischen Stämmen zusammenhängen.

Analog zur Tradition in Ur wurde Sîn gemeinsam mit der Mondgöttin Nikkal als Schutzgott von Harran verehrt. Dies läßt darauf schließen, daß der Kult des Mondgottes und seiner Paredra Nikkal von Ur nach Harran gebracht wurde, entweder bereits während der Regierungszeit Naram-Sîns (ca. 2185–2149 v.Chr.) oder unter den Königen der Dritten Dynastie von Ur, zu deren Herrschaftsbereich das Gebiet des Flusses Baliḫ, der Gegend um Harran, gehörte<sup>28</sup>.

Als in der zweiten Hälfte des 2. Jt.s v.Chr. Harran in die mitannische Einflußsphäre eintrat, gewann der Mondkult auch im Mitannireich große Bedeutung. So steht im Vertrag des hethitischen Großkönigs Šuppiluliuma mit Šattiwaza von Mitanni der Mondgott von Harran an der Spitze des königlichen Pantheons von Mitanni, vor so bedeutenden Gottheiten der hethitisch-hurritischen Religion wie z.B. Ea, Damkina oder Nabarbi, und ist zudem in der Liste der eidschützenden Götter neben Sonnengott und Mondgott gesondert angeführt<sup>29</sup>. Dies zeigt, daß Sîn von Harran – gemeinsam mit dem hethitischen Mond- und Sonnengott – als bedeutende Eides- und Schwurgottheit galt, die die Einhaltung der Verträge garantieren sollte.

bezeichnet Hammurabi sich als Nachkommen eines von Sîn geschaffenen Geschlechtes; vgl. v.d.Toorn (1996) 86.89.

<sup>25</sup>Dies geht u.a. daraus hervor, daß er seine Feinde bei „Sîn, dem Gott meines Hauptes“ verflucht (KAH I, Nr. 2 VI 19), wogegen er mit Bezug auf seine politische Funktion als „Geliebter des Aššur“ bezeichnet wird; vgl. Charpin (1984) 51; v.d.Toorn (1996) 76.89.

<sup>26</sup>So leistet Yarîm-Lîm einen Eid „bei Adad, dem Gott meiner Stadt und bei Sîn, dem Gott meines Hauptes“: *at-ma-kum dAddu i-lî a-li-ia û dSîn i-lî ri-ši-ia*; zit. n. Dossin (1956) 67,27f. Da der Terminus *rēšum* für „Person, selbst“ steht, bezeichnet der Ausdruck „Gott des Hauptes“ den persönlichen Gott. Weiter wird der Mondgott in einem an Hammurabi gerichteten Brief als „Gott deines Vaters“ bezeichnet: ARM X 156,10–11; vgl. v.d.Toorn (1996) 76f.

<sup>27</sup>Vgl. CAD 2, 87. Auch die ausschließliche Verehrung des Sîn unter Nabonid im 6. Jh. v.Chr. ist nur auf dem Hintergrund der alten amoritischen religiösen Kultur zu verstehen; vgl. v.d.Toorn (1996) 90.

<sup>28</sup>Auf die Förderung des Mondkultes durch Naram-Sîn könnte deuten, daß dieser seine Tochter En-men-ana als Oberpriesterin des Sîn in Ur einsetzte und seine Verehrung des Mondgottes durch ihm geweihte Statuen ausdrückte; vgl. Lipiński (1994) 173. Dagegen nimmt Green (1992, 2.35) an, daß Harran als Handelsniederlassung von Kaufleuten aus Ur gegründet wurde, die den Kult des Mondgottes, der als Schutzgott ihrer Heimatstadt Ur galt, in Harran einführten.

<sup>29</sup>Vgl. Laroche (1976) 95; Wilhelm (1982) 53.75; Cramer (1986) 636; dagegen nimmt Holmoway (1995, 280f.) aber nur eine geringe Bedeutung Sîns von Harran bei den hethitischen Herrschern an.

In der mittellassyrischen Zeit, von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 9. Jh.s, war der assyrische Einfluß in Harran deutlich begrenzt<sup>30</sup>. Dagegen zeigen die Inschriften eine Dominanz der aramäischen Bevölkerung. Die aramäischen Stämme übernahmen den Kult des Mondgottes von Harran, den sie mit dem aramäischen Namen *šhr* bezeichneten. In dieser Zeit wurde sein Tempel eines der Hauptkultzentren, wenn nicht das Hauptkultzentrum der Aramäer<sup>31</sup>.

In der neuassyrischen Zeit ab dem 9. Jh. v.Chr. wurde Harran zu einem wichtigen politischen und kulturellen Zentrum des assyrischen Reiches, was u.a. darin zum Ausdruck kommt, daß Harran als einzige Stadt neben Assur von der Verpflichtung zu steuerlichen Abgaben freigestellt war<sup>32</sup>. In dieser Zeit gewann auch der Mondkult von Harran sehr große Popularität; so wurde die politische Bedeutung Harrans in der neuassyrischen Zeit weitgehend dem Einfluß seiner Schutzgottheit *Sîn* zugeschrieben, der als Orakelgott und als Wächter der Verträge galt, dessen Augen alles sehen und hören<sup>33</sup>. Den zweiten Rang im Pantheon von Harran nahm wahrscheinlich der in Mesopotamien als Sohn des Mondgottes geltende Sonnengott *Šamaš* ein<sup>34</sup>. Die spezifische Ausprägung des Mondkultes von Harran zeigt sich u.a. darin, daß hier der Gott *Nusku*, der im mesopotamischen Kernland als *Wesir Enlils* galt, als Sohn von *Sîn* und *Nikkal* verehrt wurde<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Aufgrund der militär-strategisch wichtigen Lage von Harran bemühten sich zwar die mittellassyrischen Könige um die Eroberung des Gebietes vom *Ḫabur* bis zum oberen *Eufrat*; dieses blieb jedoch immer nur für kurze Zeit im Besitz dieser Könige, die kaum Einfluß auf Harran ausübten, wie die nur sporadischen Erwähnungen der Stadt in Inschriften aus mittellassyrischer Zeit zeigen; vgl. Green (1992); Postgate (1975) 122–125; Lewy (1949) 405–489; Pongratz-Leisten (1995) 549; Holloway (1995) 282.

<sup>31</sup> Vgl. Dion (1997) 49–52; Holloway (1995) 285f. Die starke Präsenz der Aramäer in der Gegend von Harran zeigt z.B. das deutliche Übergewicht aramäischer Personennamen im Onomastikon der sog. „Brüsseler Tafeln“, einem Verwaltungszentrum in der Nähe von Harran; vgl. Fales (1973) 105–112; siehe Kap. II.3.2.4.

<sup>32</sup> So schreibt z.B. Sargon II. (721–705 v.Chr.), daß er die Privilegien der „freien Stadt Harran“ wiederherstellte, d.h. ihre Befreiung von Steuern und Militärdienst (*zakātu* und *kidinnūtu*). Die enge Beziehung der neuassyrischen Könige zu Harran zeigt auch die Nennung der Stadt in zahlreichen Inschriften; so behandeln z.B. zahlreiche Briefe und Königsinschriften von Assarhaddon und Assurbanipal kultische Angelegenheiten in Harran; vgl. Green (1992) 20; Dion (1997) 50; Pongratz-Leisten (1995) 549; Holloway (1995) 284–291; Cramer (1986) 639.

<sup>33</sup> Vgl. Green (1992) 21; s.u.

<sup>34</sup> Dies ist daraus zu erschließen, daß er in einer Inschrift Nabonids aus Harran sofort nach *Sîn* und vor *Nusku* genannt ist; vgl. Harranstele (H2 A / B); vgl. Röllig (1964) 223.226; Oppenheim (1969) 563; Tubach (1986) 130f.

<sup>35</sup> Als *Paredra* war *Nusku* in Harran die Göttin *Sadarnunna* zugeteilt; vermutlich wurde er hier als der am nächtlichen Himmel erscheinende Planet *Merkur* vorgestellt; vgl. Tubach (1986) 131. Die Verbindung des Mondgottes mit *Nikkal* und *Nusku* findet sich auch auf zwei Grabstelen aus *Nērab*, die den aramäischen Mondgott *šhr* gemeinsam mit *Nikkal* und *Nusku* anführen: KAI 225,9; 226,9; siehe Kap. II.3.3.1.3.

Daß Sîn von Harran unter den neuassyrischen Königen eine besondere Bedeutung erlangte, kommt sowohl in den Baumaßnahmen wie auch in den Inschriften dieser Könige zum Ausdruck. So ließ Šalmanassar III. (859–824 v.Chr.) das Kultzentrum des Mondgottes „Haus / Tempel der Freude“ (sumerisch *É.ĤUL.ĤUL*, akkadisch *šubat hidāti*) neu bauen. Sargon II. (721–705 v.Chr.) stiftete eine Standarte (*šurinnu*) für Sîn, versorgte seinen Tempel mit königlichen Opfern und führte das *akītu*-Fest des Sîn in Harran ein<sup>36</sup>. Assarhaddon (681–669), der im Jahr 675 v.Chr. zum Sîn-Tempel in Harran pilgerte und zudem eine Statue von sich selbst und den zwei Kronprinzen in diesem Tempel aufstellen ließ, schrieb Sîn seine Königsherrschaft sowie seine Eroberung Ägyptens zu<sup>37</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die neuassyrischen Könige Sîn von Harran als Garanten ihrer Königsherrschaft ansahen.

Besondere Unterstützung erhielt der Mondkult von Harran unter Assurbanipal (668–627 v.Chr.), dem letzten großen Herrscher Assyriens. Dieser restaurierte nicht nur das *É.ĤUL.ĤUL* sowie das *akītu*-Haus des Sîn in Harran, sondern setzte zugleich seinen jüngsten Bruder als Oberpriester des Mondgottes ein, den er zudem wie sein Vater Assarhaddon vor Feldzügen konsultierte<sup>38</sup>. In den Inschriften Assarhaddons und Assurbanipals nimmt Sîn wiederholt den zweiten Rang im Pantheon ein, gleich nach dem Staatsgott Aššur<sup>39</sup>. Zudem wurde jährlich am 17. Tag des Siwan, d.h. etwa zur Zeit der Sommersonnenwende, in Harran ein *akītu*-Fest zu Ehren des Sîn gefeiert<sup>40</sup>.

<sup>36</sup>Vgl. SAA I 50 u. 188; vgl. Pongratz-Leisten (1995) 550.

<sup>37</sup>Vgl. den Brief eines Haruspex an Assarhaddons Sohn Aššurbanipal (SAA X 174); vgl. ABL 36 = LAS I, Nr. 7. Weiter scheint es eine Art Krönungszeremonie in Harran gegeben zu haben (K.2822 Z. 9); vgl. Pongratz-Leisten (1995) 550.554; Holloway (1995) 289; siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>38</sup>Zuvor hatte Assurbanipal eine Unabhängigkeitsbestrebung Harrans niedergeschlagen. Zudem erneuerte dieser König auch die Tempel der Mondgöttin Nikkal und des Nusku. Nach Parpola (1983, 106) besaß Assurbanipal zudem vor seinem Eintritt in das *bīt redūti* den Geburtsnamen Sîn-nadin-apli (SAA IV, Nr. 149); vgl. Postgate (1972–75) 123f.; Tubach (1986) 129; Holloway (1995) 290f.; Pongratz-Leisten (1995) 550; Cramer (1986) 639; Dion (1997) 49. In die Regierungszeit Assurbanipals datiert auch die Stele aus der Akropolis von Sultantepe, die das Symbol des Gottes Sîn zeigt; vgl. Börker-Klähn (1982) 218, Nr. 230; siehe Kap. 3.2.2.1.

<sup>39</sup>So begegnet z.B. in dem sog. „Prisma Ninive A“ Assarhaddons mehrmals die konstante Reihenfolge der Gottheiten „Aššur, Sîn, Šamaš, Bēl und Nebo“, manchmal erweitert durch „Ištar von Ninive und Ištar von Arbela“. Von diesen Göttern wird ausgesagt, daß sie Assarhaddon als König bestimmten (Z. 9–12) und seine Königsherrschaft durch einen Eid der Bevölkerung sichern (Z. 17–19), weiter daß sie seine Bitten erhören und ihm positive Orakel senden (Z. 59–62) und seine Feinde besiegen (Z.45–49); vgl. Borger (1984) 393–395.

<sup>40</sup>In der neuassyrischen Periode war der Monat Siwan, der unseren Monaten Mai bis Juni entspricht, speziell dem Mondgott zugeordnet; vgl. Green (1992) 30. Dieses *akītu*-Fest, das bereits zur Regierungszeit Sargons II. (SAA I 188) und noch zur Zeit Assarhaddons gefeiert wurde (SAA X 338), zeigt, daß unter den neuassyrischen Königen der Kult des Sîn in Harran in gleicher Weise finanziert und verwaltet wurde wie die Stadtkulte von Babylon und im assyrischen



Der Geltungsbereich Sîns von Harran war in dieser Epoche aber nicht auf die Region von Harran beschränkt, sondern gewann auch Einfluß im Raum Palästina, da besonders die Könige von Šalmanassar III. bis zu Assurbanipal seinen Kult nicht nur entschieden förderten, sondern ihn auch bis an die äußersten westlichen Grenzen ihres Reiches verbreiteten. So stand Sîn in neuassyrischer Zeit nicht nur an der Spitze des Pantheons der Stadt, sondern galt sogar als „Höchster Gott“ des Westens<sup>41</sup>.

Eine zeitweilige Unterbrechung erfuhr der Kult des Mondgottes nach der Eroberung Harrans und der Zerstörung des Sîn-Tempels im Jahr 610 / 609 v.Chr. durch die Meder, die von Adad-Guppi, der Mutter Nabonids, die davor Priesterin des Sîn in Harran war, dem Zorn des Gottes auf seine Stadt zugeschrieben wurde<sup>42</sup>. Der letzte neubabylonische König Nabonid (555–539 v.Chr.) ließ jedoch nach seiner Thronbesteigung den großen Tempel des Sîn unter Berufung auf den Auftrag des Mondgottes neu erbauen, als Konkurrenzheiligtum der westlichen Provinzen des Reiches zu den großen Tempeln von Babylon (Esagila) und Nippur (Ekur)<sup>43</sup>. Damit führte er nach einer Unterbrechung von fast 70 Jahren den Kult des Mondgottes in Harran fort – ebenso wie die zweitausend Jahre alte Tradition der Mondgottverehrung in Ur, wo er eine seiner Töchter als Oberpriesterin des Sîn einsetzte – und begründete so für den Mondkult von Harran eine neue und lange Periode kultureller Ausstrahlung<sup>44</sup>. Allerdings legt sich nahe, daß durch die lange Unterbrechung der Kult des Sîn in Harran keine direkte Fortsetzung der alten Traditionen bildete, sondern neue Elemente in ihn aufgenommen wurden<sup>45</sup>.

---

Kernland selbst; vgl. Pongratz-Leisten (1995) 550; Holloway (1995) 279. Auf eine Beziehung des *akitu*-Festes zu den Mondphasen könnte deuten, daß dieses zumindest im 2. Jt. (z.B. unter Naram-Sîn) 7 Tage dauerte; vgl. Cohen (1993) 307.

<sup>41</sup>Die zeigen besonders die zahlreichen ins 9. bis 6. Jh. v.Chr. datierenden Siegel und Stelen mit dem Mondemblem; siehe Kap. II.3.2.2.

<sup>42</sup>So beschreibt sie in ihrer Grabstele die Plünderung Harrans durch die Meder: „I am Adad-Guppi, the mother of Nabonidus, king of Babylon, a devotee of Sin, Ningal, Nusku and Sadarnunna, my gods ... in the 16th year of Nabopolassar, king of Babylon, when Sin, the king of all gods, became angry with his city and his temple, and went up to heaven, and the city and the people in it became desolate“; zit. n. Oppenheim (1969) 560; vgl. Green (1992) 21; Tubach (1986) 130.

<sup>43</sup>Nach dem Tod des neubabylonischen Herrschers Neriglissar, der die Mardukpriesterschaft bevorzugt hatte, und der Ermordung des Kronprinzen kam Nabonid aus Harran mit Hilfe der dortigen Priesterschaft des Mondgottes an die Macht. In einer Inschrift proklamiert er, daß Sîn ihm in einem Traum für den Neubau seines Tempels die Herrschaft über alle Länder zugesichert habe: „... Sin called me to kingship. At midnight he (Sin) made me have a dream and said (in the dream) as follows: ‚Rebuild speedily Ehulhul, the temple of Sin in Harran, and I will hand over to you all countries“; zit. n. Oppenheim (1969) 562; vgl. Green (1992) 21; Dion (1998) 51.

<sup>44</sup>Vgl. Dion (1997) 51.

<sup>45</sup>Vgl. Lipiński (1994) 191f.

Die besondere Förderung des Mondkults von Harran unter der Regierung Nabonids geht u.a. daraus hervor, daß dieser in seinen Inschriften ausdrücklich die Suprematie Šîns über alle anderen Götter verkündete: „dessen Name den der Götter des Himmels übertrifft, des Šamaš, der ..., Nusku, Ištar, Adad, Nergal, die den Befehl des Nannar, der sie übertrifft, ausführen“<sup>46</sup>. Daneben betonte er immer wieder die Stellung Šîns als König bzw. Herr aller Götter, in Analogie zu seiner Mutter, die Šîn als „König aller Götter“ pries<sup>47</sup>, und bekräftigte damit die Vorrangstellung des Mondgottes über Marduk als Haupt des babylonischen Pantheons. Die Weigerung der Mardukpriester, Šîn von Harran als Herrn der Götter anzuerkennen, bestrafte er mit seinem zehnjährigen Fernbleiben von Babylon und seinem Aufenthalt in Tēma in Nordarabien, einem weiteren Zentrum der Mondgottverehrung<sup>48</sup>, was die jährliche Feier des Neujahrsfestes, des Hauptfestes von Babylon, unmöglich machte. Trotz des Widerstandes der Mardukpriester in Babylon gegen die Verehrung Šîns erlebte der Kult des Mondgottes von Harran in der Mitte des 6. Jh.s v.Chr. einen Höhepunkt seiner Bedeutung und seiner Ausstrahlung nach Syrien-Palästina; sein Einfluß verbreitete sich v.a. im Nordwesten Mesopotamiens und im Norden Syriens<sup>49</sup>.

Da der Mondgott auch unter den Aramäern und den Arabern große Popularität besaß, ist diese Herausstellung des Mondgottes durch Nabonid neben der persönlichen Verehrung des Königs wohl auch als politische Propaganda des Königs zu verstehen, die in seinem Bestreben gründete, Religion als einigende Kraft für die verschiedenen Völker unter seiner Herrschaft zu gebrauchen<sup>50</sup>. Seine ausschließliche Verehrung des Mondgottes und der Neubau seines Tempels konnten jedoch nicht verhindern, daß die letzten Reste seines Reiches kurz darauf unter der Armee des Perserkönigs Cyrus fielen<sup>51</sup>.

<sup>46</sup>Zit. n. Oppenheim (1969) 563; vgl. Röllig (1964) 220f.

<sup>47</sup>Vgl. z.B. die Titel *šar ilāni*: „König der Götter“, *bēl ilāni u dīštar*: „Herr der Götter und Göttinnen“, *bēlu ša ilāni*: „Herr der Götter“, vgl. Harranstele (H2 A / B), Kol. I 5.28, II 14.20.29; vgl. Röllig (1964) 219–226. Analog bezeichnet Adad-Gupi in ihrer Grabstele Šîn als *šar ilāni*: „König der Götter“ (I 7.12.17.39.44, II 5.11f.21.23.28.34) sowie als *šar ilāni ša šamē u iršiti*: „König der Götter des Himmels und der Erde / Unterwelt“ (I 3); vgl. Gadd (1958) 46–52; Oppenheim (1969) 560–61.563; Green (1992) 38; Tubach (1986) 130f.

<sup>48</sup>Dies ist aus einer aramäischen Stele des 5. Jh.s v.Chr. aus diesem Ort zu erschließen; vgl. Schmidt (1995) 1104; Keel (1977) 305.

<sup>49</sup>Dies geht v.a. aus dem Onomastikon und der Ikonographie hervor; vgl. Dion (1997) 51; siehe Kap. II.3.2.2 u. II.3.2.4.

<sup>50</sup>Wahrscheinlich versuchte er, durch die Herausstellung dieses so eng mit dem Königtum verbunden Gottes, seine politischen Zielsetzungen abzusichern; vgl. Green (1992) 37.

<sup>51</sup>Vielmehr konnte aufgrund der durch die ausschließliche Mondgottverehrung Nabonids und seine zehnjährige Abwesenheit in Tēma hervorgerufenen negativen Propaganda der Mardukpriesterschaft Kyros II. 539 v.Chr. fast kampfflos in Babylon einziehen.

Aber selbst als nach dem Untergang des Neuassyrischen und des Neubabylonischen Reiches der politische Einfluß Harrans und seines Mondgottes zu Ende ging, dauerte dessen Kult fort, wobei Sîn neue Funktionen übernahm, ohne daß jedoch seine früheren vollständig verschwanden. So kam es in der zweiten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. zu einer Wiederbelebung der traditionellen Aspekte des Mondgottes von Harran und zugleich zur Entwicklung neuer Vorstellungen und Funktionen als Resultat des kulturellen Kontaktes v.a. mit der persischen und später der griechisch-hellenistischen Welt. Noch in der hellenistisch-römischen Zeit blieb die Popularität Sîns von Harran über die Grenzen der Stadt hinaus bestehen<sup>52</sup>.

### 3.2.2 Ikonographie

Daß der Mondkult von Harran unter den neuassyrischen Königen im Raum Syrien-Palästina zunehmend an Bedeutung gewann, ist v.a. daraus zu erschließen, daß aus der Zeit vom 9. bis zum 6. Jh. v.Chr. in diesem Gebiet zahlreiche Siegel sowie einige Stelen gefunden wurden, auf denen eine auf einer Standarte liegende Mondsichel, das traditionelle Emblem des Mondgottes von Harran, abgebildet ist. Weiter findet sich ab dem 8.–7. Jh. v.Chr. in der aramäischen Kleinkunst neben dem herkömmlichen ikonographischen Repertoire zunehmend astrale Symbolik mit einem deutlichen Übergewicht der nächtlichen Gestirne (Mondsichel und Stern)<sup>53</sup>.

#### 3.2.2.1 Stelen mit dem Mondemblem von Harran bzw.dem anthropomorphen Mondgott

Das Emblem des Mondgottes von Harran, die Mondsichel auf einer Stange mit zwei bei der Berührungsstelle von Mond und Stange befestigten Troddeln, begegnet auf einigen großen Steinstelen, die in die Zeit zwischen dem ausgehenden 9. und dem ausgehenden 7. Jh. v.Chr. datieren<sup>54</sup>.

<sup>52</sup>Vgl. Tubach (1986) 132–140. Die Lehre des Addai spricht noch im 3.–4. Jh. n.Chr. von der Verehrung der *bart*-Nikkal durch die Bewohner von Harran, einer Manifestation der Göttin Ištar, die in Harran als Tochter des Mondgottpaares Sîn und Nikkal verehrt wurde; vgl. Cramer (1986) 642f.; siehe Kap. I.9.5.2.

<sup>53</sup>Vgl. Bordreuil (1993) 99; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 164–173; Zur Verbreitung des Mondemblem im assyrischen Westen vgl. Holloway (1995) 296.299–303; siehe Kap. II.3.1.2 u. II.3.2.2.3.

<sup>54</sup>Vgl. Keel (1994) 138. Die von den assyrischen Herrschern in Palästina gut sichtbar in Toren oder auf Plätzen aufgestellten Stelen hatten eine eminente Propagandafunktion, da sie die königliche Herrschaft repräsentierten; vgl. Uehlinger (1997) 305f.

### Stelen mit dem Mondemblem allein

Bisher sind sechs Stelen mit der Mondsichel auf einer Stange bekannt geworden, von denen drei im Gebiet der heutigen Türkei und drei in Syrien gefunden wurden. Eine aus der Nähe von Harran stammende, ehemals beschriftete große Stele aus der Zeit Sanheribs (705–691) zeigt eine auf einem zweistufigen Sockel stehende Stange mit der Mondsichel, an deren Befestigungsstelle zwei Troddeln herabhängen. Dieses Motiv findet sich auch auf einer ca. 25 km nördlich von Harran gefundenen Stele, die in die Zeit zwischen 648 und 610 datiert, jedoch nur in zwei Fragmenten erhalten ist<sup>55</sup>.

Eine dritte, ca. 130 km nordwestlich von Harran gefundene Stele, die in das Jahr 805 und damit in die Zeit Adadnēraris III. (811–781) datiert, zeigt einige Besonderheiten: hier schließt sich die Mondsichel fast zum Kreis und umrahmt eine Scheibe, die wahrscheinlich den Vollmond darstellt; zudem fehlen die beiden charakteristischen Troddeln. Die Zuordnung dieser Stele zum Mondkult von Harran wird aber bestätigt durch eine rechts und links von der Stange angeordnete Inschrift, die als Zweck der Stele eine Grenzmarkierung nennt und dabei u.a. *Sîn* von Harran als Garanten anführt<sup>56</sup>. Eine – allerdings stark zerstörte – Inschrift, die wiederum *Sîn* nennt, findet sich auch auf einer in der Nähe von Arslan Taç gefundenen Stele aus dem 8.–7. Jh. v.Chr.<sup>57</sup>

Die weite Verbreitung des Mondkultes von Harran im Raum Syrien-Palästina zeigt eine ca. 160 km westlich von Harran gefunden Basaltstele aus dem 8.–7. Jh., auf der allerdings nur die obere Hälfte der Stange mit der Mondsichel und den herabhängenden Troddeln sichtbar sind, da der Stein in den Boden

<sup>55</sup>Die erste Basaltstele, die 188 x 49 x 35 cm mißt, wurde in Açağı Yarımca, ca. 6 km nordwestlich von Harran gefunden. Die zweite Stele stammt aus Sultantepe, ca. 25 km nördlich von Harran; sie ist in zwei Teile zerbrochen, von denen der untere 48 x 36, der obere 43 x 36 cm mißt. Vgl. Keel (1994) 139 u. Abb. 1–2; Börker-Klähn (1982) Nr. 206 u. 230; Spycket (1973) 389f. u. fig. 15 u. 16. Eine ähnliche Stele wurde auch in Dura Europos im parthischen Tempel der Athargatis gefunden, wohl in sekundärer Verwendung; vgl. ebd. 390 u. fig. 17.

<sup>56</sup>Diese Stele wurde in Kizkapanlı bei Kahramanmaraş (Maraş) gefunden und mißt 140 x 44 x 16,5 cm; vgl. Keel (1994) 139–140 u. Abb. 3; Börker-Klähn (1982) Nr. 166; Donbaz (1990) 8–10 u. 15–24 (Fotos); siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>57</sup>Diese Stele mit einer Größe von 137 x 55 x 24 cm wurde 14 km südöstl. von Arslan Taç, ca. 50 km westlich von Harran gefunden. Hier liegen die Troddeln eng an der auf einem dreifach getrepten Sockel stehenden Stange an, und die Mondsichel ist wie auf den ersten beiden o.g. Stelen breit offen. Allerdings ist die 18zeilige Inschrift, die von der Sichel bis knapp über den Sockel reicht, aufgrund der starken Zerstörung kaum zu entziffern; im Eingangspassus findet sich eine Götterauflistung, die Adad, Anu, Nabu(?) und *Sîn* anführt; darauf werden mehrere Städte genannt, darunter u.a. Harran (Z. 10: <sup>al</sup>KASKAL-ni); vgl. Kohlmeyer (1992.a) 96; Keel (1994) 140. 201 u. Abb. 4.

eingelassen ist<sup>58</sup>. Auch auf einer ins 8. Jh. datierenden Stele, die vermutlich aus Til Barsip stammt, ist das Mondemblem abgebildet<sup>59</sup>.

### Stelen mit dem von zwei Männern flankierten Mondemblem

Die weite Verbreitung des Mondkultes von Harran bereits zu Beginn des ersten Jt.s. belegt eine Stele aus der Zeit Adadniraris III. (811–781), die 250 km westlich von Harran gefunden wurde. Diese zeigt links und rechts neben der auf einem dreistufigen Sockel stehenden Mondsichelstandarte jeweils eine Gestalt mit Grußgestus, deren Tracht der hoher assyrischer Beamter oder lokaler Fürsten entspricht und von denen die rechte einen Bart trägt; allerdings ist die obere Spitze weggebrochen, so daß sich die Personen nicht näher bestimmen lassen. Unter der Abbildung befindet sich eine Inschrift, die den Zweck der Stele als Grenzstein deutlich macht und neben bedeutenden assyrischen Gottheiten auch „Sîn, der in Harran wohnt“ als Garanten der Grenze anführt. Die Funktion der Stele legt den Schluß nahe, daß es sich bei den beiden dargestellten Personen um die beiden Vertragspartner handelt, die ihr Abkommen dem Schutz des in seinem Symbol anwesenden Mondgottes unterstellen<sup>60</sup>.

Auch auf einer weiteren, allerdings in zwei Teile zerbrochenen Basaltstele, die ins 8.–7. Jh. datiert und etwa 120 km westlich von Harran gefunden wurde, ist die auf einem dreifachen Sockel stehende Mondsichelstandarte von zwei Gestalten flankiert, die je eine Hand grüßend bzw. verehrend erhoben haben und von denen die rechte einen Stab in der Hand trägt, der vermutlich als Autoritätssymbol zu deuten ist<sup>61</sup>.

<sup>58</sup>Diese Stele wurde in ein Heiligrab verbaut in Bit Agusi (‘Aran) 19 km südöstlich von Aleppo gefunden. Die sichtbare obere Hälfte mißt 75 x 59 cm; die Gestaltung der Troddeln und der Mondsicheln sind ähnlich wie bei der ersten o.g. Stele aus der näheren Umgebung von Harran; vgl. Keel (1994) 140 u. Abb. 6; Kohlmeyer (1992) 91–94.

<sup>59</sup>Die Basaltstele wurde auf einem Feld gefunden, wohin sie wahrscheinlich vom Tell Aḥmar / Til Barsip 70 km westlich von Harran verschleppt wurde. Sie mißt 162 x 62 cm und wird aufgrund stilistischer Kriterien ins 8. Jh. datiert. Hier ist die Mondsichel fast geschlossen und trägt zwei Ösen; die Stange, die mit einer Scheibe endet, an der zwei glockenförmige Troddeln hängen, steht auf einem zweistufigen Sockel; vgl. Keel (1994) 140; Kohlmeyer (1992.a) 94f.

<sup>60</sup>Die Stele wurde in Tavale Köyü nahe am Orontes auf halbem Weg zwischen Antakya und Samandag, ca. 250 km wsw von Harran gefunden. Auf ihre große Bedeutung deutet, daß sie sehr sorgfältig gearbeitet ist und das Werk eines Experten darstellt. Sie könnte eine Doppelfunktion einerseits als Kultbild, andererseits als Vertragsstelen besitzen, wobei der durch das Symbol vertretene Sîn als Schwurgott auftritt; vgl. Donbaz (1990) 5–7 u. 11–14 (Fotos); Kohlmeyer (1992.a) 98f.; Börker-Klähn (1982) Nr. 167; Keel (1994) 141.201f u. Abb. 7; zur Inschrift siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>61</sup>Die Stele wurde in Göктаçköyü, ca. 120 km wnw von Harran gefunden und mißt 125 x 33–36 x 20–22 cm; vgl. Börker-Klähn (1982) Nr. 244; Keel (1994) 141 u. Abb. 8; Kohlmeyer (1992.a) 98f. Siegel mit der Darstellung eines Mannes mit einem Stab in der Hand gehören i.d.R. zu Königen oder königlichen Beamten; vgl. Gubel (1993) 118–121 u. Abb. 42–57.

### Barrākib-Orthostat

Das Mondemblem begegnet zudem auf dem Orthostat des aramäischen Königs Barrākib des gut 200 km westlich von Harran gelegenen Sam'al (Zinçirli) aus dem 8. Jh. v.Chr. Hier ist auf der Vorderseite der thronende König mit einem vor ihm stehenden Schreiber zu sehen, darüber eine einzeilige Inschrift, die von der mit Troddeln geschmückten Mondsichelstandarte, dem Mondemblem von Harran, unterbrochen ist und den Mondgott von Harran als Herrn Barrākibs herausstellt<sup>62</sup>. Da auf allen weiteren Stelen aus Sam'al anstelle des Mondemblems Mondsichel und Vollmondscheibe neben weiteren Göttersymbolen zu sehen sind, läßt dieser Orthostat darauf schließen, daß während der Regierungszeit Barrākibs die in Sam'al verehrte lokale Mondgottheit unter neuassyrischem Einfluß mit Sîn von Harran geglichen oder durch diesen ersetzt bzw. verdrängt wurde<sup>63</sup>.

### Stelen mit dem anthropomorphen Mondgott

Auf zwei weiteren Stelen begegnet die Mondsichelstandarte lediglich als Nebenmotiv neben dem anthropomorph dargestellten Mondgott. So zeigt eine ca. 70 km westlich von Harran in Til Barsip gefundene Reliefplatte aus dem späten 8. Jh. v.Chr., die jedoch in zwei Teile zerbrochen ist, auf der Vorderseite einen turmflankierten Torbau, der wahrscheinlich den Tempel des Sîn in Harran oder das Stadttor darstellt, da er von zwei hohen, das Gebäude weit überragenden Stangen flankiert wird, die von großen Mondsicheln bekrönt und mit zwei Troddeln geschmückt sind. Auf den Zinnen des Tores steht nach rechts gerichtet eine männliche Figur, die durch zahlreiche als Attribut beige-fügte Mondsicheln als Mondgott gekennzeichnet ist. Dieser trägt das assyrische Schlitzgewand und auf dem Kopf einen von der Mondsichel gekrönten Federpolos; auch der kurze Stab, den er in der einen Hand hält, endet in einer Mondsichel, drei Mondsicheln befinden sich zudem an der nach hinten herausragenden Schwertscheide. Zudem trägt er ein Stierhorn auf der Stirn, was die enge Verbindung des Mondgottes zu Rindern im Syrien-Palästina des 1. Jt.s bestätigt. Diese Reliefplatte, die ein Kultbild oder eine Weihgabe für Sîn

<sup>62</sup>KAI 218; vgl. Donner / Röllig (1973) 236f.; Kreuzer (1996) 108f. u. Abb. 43. Da das Emblem über der Mondsichel die Vollmondscheibe zeigt, repräsentiert es alle vier Phasen des Mondes; vgl. Anhang, Abb. 7. Für das der Abbildung zugrundeliegende Dia danke ich herzlich Prof. O. Keel aus Fribourg. Da das Mondemblem hier an die Form eines Stierkopfes erinnert, könnte es auf eine enge Verbindung zwischen Mondgott und Stier auch im Syrien-Palästina in der EZ II-Zeit deuten, analog zur mesopotamischen Tradition. Zur Inschrift siehe Kap. II.3.2.3.2.

<sup>63</sup>Die durchgängige Abbildung von Mondsichel und -scheibe auf allen Stelen der Könige von Sam'al zeigt die lange Tradition der Mondgottverehrung in diesem Gebiet. Als weitere Göttersymbole begegnen i.d.R. Hörnerkappe, Joch und Flügelsonne; vgl. Tropper (1993.b) 24–26; Yadin (1970) 200–218 u. Abb. 8; siehe Anhang, Abb. 6; siehe Kap. II.3.2.1.

von Harran darstellt, belegt – wie die o.g. Stele mit dem Mondemblem – die kultische Verehrung des Gottes auch in Til Barsip<sup>64</sup>.

Der anthropomorphe Mondgott findet sich auch auf einer ca. 50 km westlich von Harran gefundenen Basaltstele; dort steht er nach rechts gerichtet auf einem liegenden geflügelten Tier, das vermutlich als gehörnter Löwendrache zu deuten ist; er trägt einen Federpolos mit aufsitzender Scheibe, in seiner linken Hand hält er einen Bogen, ein Knaufszepter und ein Schwert mit Knauf, in der herabhängenden rechten Hand einen sichelförmig gebogenen Gegenstand, der in einem Tierkopf endet. Über seinem Kopf sieht man eine kleine Flügelsonne, das Schwergewicht liegt aber auf dem zwischen der Gestalt und dem rechten Rand der Stele eingefügten Mondemblem<sup>65</sup>. Analog zeigen die Reliefs Sanheribs von Maltai und Fada den auf einem geflügelten Löwendrachen stehenden und mit einem Schwert bewaffneten Mondgott. Diese dokumentieren zugleich die zentrale Bedeutung des Mondgottes unter den neuassyrischen Königen, da dieser dort als vorderster Gott unmittelbar nach dem Spitzenpaar Aššur und Mulissu begegnet<sup>66</sup>. Die Bewaffnung läßt darauf schließen, daß der Mondgott hier Aspekte des Kriegsgottes Ninurta übernommen hat<sup>67</sup>. Entsprechend zeigen einige Siegel des 8. / 7. Jh.s die Sichelmondstandarte, das Kultsymbol des Mondgottes von Harran, auf einem Löwendrachen<sup>68</sup>.

## Fazit

Die Stelen mit dem Mondemblem von Harran belegen die weite Verbreitung des Mondkultes sowohl in der Gegend von Harran wie auch westlich davon im

<sup>64</sup> Diese Platte vom Tell Aḫmar (Til Barsip), deren oberer Teil im Nationalmuseum in Aleppo, der untere im Louvre in Paris aufbewahrt wird, ist aufgrund der deutlichen Entsprechungen zu den Fresken des späten 8. Jh.s von Til Barsip in etwa die gleiche Zeit zu datieren. Daß der Mondgott auf der Stadtmauer bzw. dem Stadttor steht, soll ihn vermutlich als Schützer der Stadtgrenze herausstellen, analog zu den o.g. Stelen, die ihn als Garanten einer Grenze zeigen. Zur Platte vgl. Kohlmeyer (1992.a) 99f.; Börker-Klähn (1982) 222 u. Nr. 241; Keel (1994) 143f. u. Abb. 10; Spycket (1973) 388f.; siehe Anhang, Abb. 8.

<sup>65</sup> Die in Ali Gör bei Sürüç gefundene Basaltstele mißt 162 x 67 x 19 cm; vgl. Keel (1994) 142f. u. Abb. 9; Börker-Klähn (1982) 221 u. Nr. 240; Kohlmeyer (1992) 97f.; siehe Anhang, Abb. 9.

<sup>66</sup> Vgl. Börker-Klähn (1982) Nr. 207–210; vgl. Uehlinger (1997) 316 u. Abb. 11. Aus der Zeit Sanheribs stammt vermutlich auch die o.g. Sîn-Stele von Açağı Yarımca; vgl. Keel (1993) 193, Abb. 1.

<sup>67</sup> Den bewaffneten anthropomorphen Mondgott auf einem Löwendrachen zeigt auch ein Rollsiegel; vgl. Collon (1992) Nr. 21; Uehlinger (1997) 316. Auch in der Ikonographie Palmyras nach der Zeitenwende ist der Mondgott häufig in militärischer Ausrüstung dargestellt; siehe Kap. II.3.5.2.1.

<sup>68</sup> Belege vgl. Uehlinger (1997) 316, Anm. 87.

Raum Syrien-Palästina<sup>69</sup>. Da die meisten Darstellungen allein das Mondemblem zeigen, sagen sie jedoch kaum etwas darüber aus, unter welchem Aspekt der Mondgott von Bedeutung war. Auffällig ist die Seltenheit anthropomorpher Darstellungen des Gottes, die darin begründet sein könnte, daß der Mond wie die Sonne allen sichtbar ist und man die Gestirnsgottheiten daher meist in ihrer natürlichen Erscheinungsform darstellte<sup>70</sup>.

Die Dominanz der Mondsichel läßt auf die zentrale Bedeutung des Neumonds schließen, dessen Erscheinen im ganzen alten Orient wie auch in Israel und Juda festlich begangen wurde<sup>71</sup>. Da die beiden Abbildungen, die den Mondgott anthropomorph darstellen, ihn mit Waffen ausgerüstet zeigen, stellen sie ihn als Schutzgottheit heraus und deuten darauf, daß die Überwindung der Dunkelheit eines wehrhaften Einsatzes bedurfte<sup>72</sup>; so ist er auf beiden Darstellungen mit dem Schwert gegürtet und auf der Stele zudem mit zusätzlichen Waffen ausgerüstet, während ihm auf der Reliefplatte sein Standort auf dem turmflankierten Torbau eine wehrhafte Note gibt.

Die o.g. Stele, auf der die Mondsichelstandarte von zwei als Autoritätspersonen gekennzeichneten Männern flankiert ist, könnte Sîn von Harran als Zeugen und Garanten einer Abmachung oder eines Vertrages zwischen diesen beiden Männern illustrieren<sup>73</sup>. Dies zeigen auch die o.g. Stelen mit Inschriften, da Sîn hier neben zentralen assyrischen Gottheiten genannt wird und zudem nur sein Emblem, nicht das der anderen angeführten Gottheiten, abgebildet ist. Dies läßt den Schluß zu, daß der Mondgott in Harran und westlich davon als der Vertragsschützer *par excellence* galt, so wie bereits in der Tradition Mesopotamiens der Mondgott wie der Sonnengott gelegentlich als Garant und Wahrer des Rechts galt<sup>74</sup>.

<sup>69</sup>Diese z.T. durch königliche Inschriften ergänzten Stelen zeigen die Förderung des Mondkultes von Harran im Westen durch die neuassyrischen Herrscher, v.a. die Könige Adad-Nêrari III., Salmanassar IV. und vermutlich Sanherib. In anderen Gebieten des assyrischen Reiches wurden solche Stelen dagegen nicht gefunden; vgl. Holloway (1995) 294.

<sup>70</sup>Eine analoge Begründung führt auch im 2. Jh. n.Chr. Lukian in seiner Schrift „De Dea Syria“ (Abschnitt 34) an: „Nur vom Sonnengott (ἥλιος) und der Mondgöttin (σελήνη) haben sie keine Statuen... Sie sagen, es sei richtig, für die anderen Gottheiten Bilder zu machen, denn ihre Gestalt sei nicht jedermann sichtbar, aber Helios und Selene seien allen ganz und gar sichtbar“; vgl. Keel (1994) 146.

<sup>71</sup>Siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>72</sup>Vgl. Keel (1994) 146. Auch in der Ikonographie Hatras und v.a. Palmyras nach der Zeitenwende ist der Mondgott häufig bewaffnet dargestellt; siehe Kap. II.3.4.

<sup>73</sup>Die Funktion der Stele als Grenzstein würde auch erklären, warum etliche der Stelen auf freiem Feld gefunden wurden. Auf die Verwendung von Stelen als Grenzstein deutet auch Jes 19,19; vgl. Keel (1994) 147.

<sup>74</sup>Vgl. Hall (1988) 532f.; siehe Kap. II.3.2.3.



### 3.2.2.2 Mondsicheln als Kultrequisit

Daß der Kult des Mondgottes von Harran im 7. Jh. v.Chr. sehr weit nach Westen vorgedrungen war, nämlich gut 700 km nach Südwesten ins südliche Palästina, zeigt – neben zahlreichen Siegeln mit dem Mondemblem bzw. der Mondsichel – auch eine ca. 17 cm breite und 21 cm hohe Mondsichel aus Bronze, die auf dem zwischen Gaza und Beerscheba gelegenen Tell eš-Šeri'a gefunden wurde. Diese Mondsichel, unterhalb derer sich zwei Ösen befinden, die wohl zur Befestigung der beiden Troddeln dienten, krönte vermutlich eine Standarte, der kultische Ehren erwiesen wurden<sup>75</sup>, und dokumentiert so die assyrische Westexpansion im 7. Jh. unter dem expliziten Patronat des Mondgottes von Harran<sup>76</sup>. Da weitere Kleinfunde, u.a. ein aramäisches Ostrakon, beweisen, daß die Besatzung der Festung assyrisch-aramäisch war, könnte dies darauf deuten, daß bei der Ausbreitung des Mondkultes die Aramäer eine große Rolle spielten.

Daneben wurden im Raum Syrien-Palästina noch zwei ähnliche Mondsicheln gefunden, die beide in die Eisen II-Zeit datieren: eine ca. 15,5 cm breite Mondsichel in Sam'al (Zinçirli), gut 200 km westlich von Harran, eine weitere ca. 25 cm breite Mondsichel am Tell Halaf, ca. 100 km östlich von Harran. Allerdings sind bei diesen beiden Mondsicheln keine Vorrichtungen zur Befestigung der charakteristischen Troddeln erkennbar; dies könnte darauf deuten, daß sie von Szeptern stammen, wie z.B. der auf der o.g. Reliefplatte abgebildete Mondgott von Harran eines in der Hand hält<sup>77</sup>.

### 3.2.2.3 Siegel mit Mondemblem, Mondsichel oder anthropomorphem Mondgott

Den deutlichsten Hinweis auf die große Bedeutung des Mondkultes von Harran gibt die weite Verbreitung von Siegeln mit dem für Harran typischen Mondemblem im ganzen Bereich des Fruchtbaren Halbmonds. Die Stücke sind vermutlich von der Großkunst des Raumes von Harran abhängig und als eine Art Devotionalien zu verstehen, wie sie von großen Kultzentren häufig produziert wurden<sup>78</sup>. Dabei sind in der Gestaltung der Abbildungen zwei Haupt-

<sup>75</sup>Vgl. Weippert (1988) 627f., Abb. 6; Keel / Uehlinger (1993) u. Abb. 295a, S. 337; Keel (1994) 144–145 u. Abb. 11. Die kultische Verehrung einer Mondstandarte zeigt z.B. ein Relief Sanheribs aus Ninive (ebd. 145).

<sup>76</sup>Dies zeigen auch einige neuassyrische Inschriften, u.a. ein Brief an Assurbanipal; vgl. Uehlinger (1997) 318; Holloway (1995) 284–307; siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>77</sup>Vgl. Keel (1994) 145; Weippert (1988) 168; siehe Kap. II.3.2.2.1.

<sup>78</sup>Vgl. Keel (1994) 148.

gruppen zu unterscheiden: eine östliche oder assyro-babylonische Gruppe und eine westliche oder nordsyrisch-phönizisch-palästinische Gruppe.

### Assyro-babylonische Siegel

Die Popularität des Mondkultes von Harran unter den neuassyrischen Herrschern zeigt sich darin, daß Siegel mit dem Mondemblem bzw. der Mondsichel gerade im 8. und 7. Jh. v.Chr. im ganzen assyrischen Raum verbreitet sind<sup>79</sup>. Auf neuassyrischen Rollsiegeln des ausgehenden 8. und des 7. Jh.s steht das Mondemblem häufig im Zentrum und wird von zwei Verehrern flankiert; manchmal ist nur ein Verehrer zu sehen, dessen Pendant ein stilisierter Baum bildet, der auch durch andere Motive, z.B. Flügelsonne oder Rhomboid, ersetzt werden kann<sup>80</sup>.

Die zentrale Bedeutung des Mondgottes von Harran zeigt ein auf dem Tell Dotan in Mittelpalästina gefundenes Rollsiegel assyrischen Ursprungs aus dem 8. Jh. v.Chr., auf dem – neben einer Kultszene – das Mondemblem von den kleiner dargestellten Symbolen der Götter Marduk und Nabu, d.h. des babylonischen und des assyrischen Hauptgottes, flankiert wird, wobei durch seine mittlere Position wie seine Größe der Mondgott als Hauptgottheit herausgestellt ist; dies bringt zum Ausdruck, daß die Assyrier den Mondgott von Harran als „höchsten Gott“ des Westens verstanden<sup>81</sup>. Die zentrale Rolle des Sîn von Harran bestätigt ein weiteres assyrisches Siegel, das dem in Gestalt seines Kultsymbols in seinem Tempel dargestellten Gott die Symbole von Marduk, Nabu und Nusku zuordnet<sup>82</sup>. Gemeinsam mit den Symbolen des Marduk und Nabu begegnet das Mondemblem auch auf einem um 700 v.Chr. datierenden Konoiden vom Tell Kēsan nordöstl. von Haifa, der auf einer der beiden Sei-

<sup>79</sup> So wurden z.B. in Nimrud mehrere ins 7. Jh. datierende Siegelabdrücke mit dem Motiv der Mondsichel gefunden, u.a. ein Siegel aus dem Jahr 658, wo zwei Verehrer die Hände zur Mondsichel erheben; vgl. Spycket (1973) 390. Allerdings ist das Mondemblem nur selten in Ur belegt, obwohl diese Stadt seit dem 3. Jt. das Kultzentrum des Mondgottpaars war; vgl. ebd. 391.

<sup>80</sup> Vgl. Keel (1994) 149 u. Abb. 16–18.

<sup>81</sup> Dieses Siegel gehörte vermutlich einem assyrischen Beamten des 8. Jh.s und wurde zur Zeit Tiglatpileasers III. ins Land gebracht. Die Kombination mit dem assyrischen Hauptgott Aššur und dem zentralen Gott der Babylonier Nabu stellt den Mondgott zudem als zentrale Gottheit der Aramäer heraus. Die Darstellung der Kultszene neben den Göttersymbolen zeigt die Verbindung von Königs- und Mondgottpropaganda im gleichen Bild und deutet – wie einige neuassyrische Inschriften (siehe Kap. II.3.2.3.1) darauf, daß der Mondgott von den neuassyrischen Herrschern als Garant der Königsherrschaft galt. Über der Kultszene ist nochmals eine Mondsichel zu sehen, was darauf schließen läßt, daß der hier dargestellte Kult primär dem Mondgott gilt; vgl. Keel (1994) 148f. u. Abb. 15; Keel / Uehlinger (1993) 339 u. Abb. 281; Uehlinger (1997) 315f.; siehe Anhang, Abb. 10; siehe Kap. II.5.3.2.1.

<sup>82</sup> Vgl. Uehlinger (1997) 316.

ten die von zwei Bäumen flankierte Mondsichelstandarte, auf der anderen die Symbole Marduks und Nabus zeigt<sup>83</sup>.

Auf den neuassyrischen Stempelsiegeln ist wegen des beschränkten verfügbaren Platzes häufig nur ein Verehrer neben dem Mondemblem zu sehen<sup>84</sup>. Auf einigen Siegeln erscheint das Mondemblem von Harran auch alleine ohne weitere Nebenmotive; auf zweien davon ist auf der Rückseite zudem ein Muttertier mit Jungem dargestellt, was vermutlich den vom Neumond geschenkten Segen symbolisieren soll<sup>85</sup>.

Die Verbreitung der Mondemblemsiegel in assyrischer Tradition in Palästina belegen auch ein in Megiddo gefundener Kalksteinskaraboid, der deutliche Entsprechungen zu den jüngeren neuassyrischen Siegeln besitzt und das von zwei Sternen flankierte Mondemblem zeigt, sowie ein Siegel des 8.–7. Jh.s aus Sultantepe, welches das Mondemblem mit einem Stern kombiniert<sup>86</sup>. Auf weiteren im Raum Syrien-Palästina gefundenen Siegeln der Eisen II-Zeit in assyrischer Tradition wird das Mondemblem von einem oder zwei ährenförmigen Bäumen flankiert<sup>87</sup>; diese Abbildungen nehmen eine Mittelstellung zwischen der östlichen und der westlichen Gruppe ein.

Ein Rollsiegel aus Geser, das vermutlich ein in Nordsyrien hergestelltes, aber deutlich unter assyrischem Einfluß stehendes Produkt des späten 8. bzw. 7. Jh.s bildet, zeigt eine Prozession von drei Verehrern, die sich auf ein rechts stehendes Mondemblem zubewegen; dabei ist hier in die Mondsichel die Vollmondscheibe einbeschrieben, was Neumond und Vollmondstage als kultisch relevante Zeiten herausstellt<sup>88</sup>.

## Siegel der westlichen Gruppe

<sup>83</sup>Auf der Basisgravur sind die Symbole von Marduk und Nabu gemeinsam mit einigen Astralsymbolen, der Mondsichel, einem vierzehnstrahligen Stern und zwei Kugeln (Sternen) sowie einem Verehrer zu sehen; vgl. Keel (1990) 238 u. Abb. 24; ders. (1994) 150 u. Abb. 20; siehe Kap. II.5.3.2.1.

<sup>84</sup>So z.B. auf einem im Chaburtal gefundenen um 700 v.Chr. datierenden Siegel; vgl. Keel (1994) 150 u. Abb. 20.

<sup>85</sup>Diese Siegel stammen aus Assur und Nimrud und datieren ins 7. Jh. v.Chr.; die weiteren Siegel sind entweder ebenfalls ins 7. Jh. oder bereits in die neubabylonische bzw. persische Zeit zu datieren; vgl. Keel (1994) 150f. u. Abb. 21–24. Die Kombination der Mondsichel mit einem Muttertier entspricht der in Mesopotamien seit dem 3. Jt. v.Chr. belegten Zuständigkeit des Mondgottes für die Fruchtbarkeit der Viehherden.

<sup>86</sup>Vgl. Keel (1994) 151f. u. Abb. 25–26.

<sup>87</sup>Mit einem Baum begegnet das Emblem auf einem Siegel des 7. Jh.s aus Sultantepe sowie auf zwei auf dem Tell Kēsan gefundenen Tonscherben aus der Eisen II-Zeit. Die ährenförmigen Bäume sind typisch für die östliche und die Zwischengruppe; vgl. Keel (1994) 152 u. Abb. 27–30.

<sup>88</sup>Die Abbildung läßt darauf schließen, daß es hier um die kultische Verehrung des Mondgottes geht; vgl. Keel (1994) 152f. u. Abb. 31.

Siegel mit der Darstellung der Mondsichelstandarte sind in Palästina bereits seit der altbabylonischen Zeit, seit das Kultzentrum des Sîn in Harran bestand, belegt. So sieht man eine Stange mit Mondsichel und Scheibe bereits auf einem Rollsiegelabdruck aus Alalah aus dem 18.–17. Jh. Da das Emblem hier von zwei Fürsten im Wulstsaummantel gehalten wird, könnte es den Mondgott als Wahrer des Rechts vergegenwärtigen<sup>89</sup>. Ebenfalls in die altbabylonische Zeit datiert ein Rollsiegel, auf dem das Mondemblem (mit darüberliegender Vollmondscheibe) mit einer Darstellung der sog. „Heiligen Hochzeit“ und zwei nackten Göttinnen kombiniert ist, was die Zuständigkeit des Mondgottes für Fruchtbarkeit und Geburt und dabei die besondere Bedeutung von Neumond und Vollmond herausstellt<sup>90</sup>. Ins 14.–15. Jh. zu datieren ist ein auf dem Tell Ġemme gefundenes Rollsiegel, das die von zwei Männern gehaltene Stange mit Mondsichel und daraufliegender Mondscheibe zeigt<sup>91</sup>. Ein in Megiddo gefundenes Rollsiegel aus dem 11.–10. Jh. zeigt ebenfalls die Mondsichel mit Vollmondscheibe auf einer Stange, allerdings läßt die Darstellung hier deutlich ägyptischen Einfluß erkennen, da die Mondsichelstandarte in einer Prozession vor dem ägyptischen Pharao her getragen wird<sup>92</sup>.

Wie auf den Rollsiegeln der östlichen begegnet auch auf denen der nordsyrisch-palästinischen Gruppe häufig das von zwei Verehrern flankierte Mondemblem, wobei allerdings die Art der Darstellung signifikante Unterschiede aufweist. Daß eines dieser Siegel auf Zypern gefunden wurde, zeigt die weite Verbreitung des Mondkultes in der ersten Hälfte des 1. Jt.s v.Chr.<sup>93</sup>. Ein auf

<sup>89</sup>Das Motiv dieses Siegels aus Alalah Stratum VII (1720–1650) entspricht so den o.g. Stelen mit dem von zwei Männern flankierten Mondemblem; siehe Kap. II.3.2.2.1. In der altsyrischen Rollsiegel-Glyptik vom 19.–17. Jh. sind häufig zwei göttliche oder menschliche Gestalten abgebildet, die gemeinsam einen Baum oder eine Blüte halten, die hier durch die Mondsichelstandarte ersetzt ist; vgl. Keel (1994) 164 u. Abb. 56.

<sup>90</sup>Dieses wahrscheinlich in die Zeit von 1850–1720 zu datierende Siegel zeigt eine von zwei nackten Frauen gehaltene Stange mit Mondsichel und Scheibe; daneben umarmt ein Fürst oder Gott eine halbnackte Göttin; vgl. Keel (1994) 164 u. Abb. 57; siehe Anhang, Abb. 11.

<sup>91</sup>Dieses Siegel wurde zwar in einer Schicht des 10. Jh.s gefunden, ist aber aufgrund des Stils und der Ikonographie in die Nähe der Mitanni-Glyptik zu stellen. Auf Siegeln im Mitannistil des 15. / 14. Jh.s finden sich Mondsichel und Scheibe verschiedentlich je einzeln auf einer Stange, gelegentlich halten aber auch zwei Männer die Standarte mit Sichel- und Vollmond; vgl. Keel (1994) 163f. u. Abb. 55.

<sup>92</sup>Vor dem auf einem Thron sitzenden und von sechs menschlichen Wesen getragenen ägyptischen König werden zwei Wedel auf langen Stangen sowie die Mondsichelstandarte getragen. In der ägyptischen Großkunst werden dem König häufig in einer langen Reihe die Standarten der sog. Horusgefolgsgötter vorangetragen, die Stange mit Sichelmond und Vollmond ist in diesem Zusammenhang aber singulär. Ihre Darstellung könnte eine „Übersetzung“ des schwer verständlichen Zeichens für den ägyptischen Mondgott Chons, das meist als Thronkissen gedeutet wird, in das besser verständliche der Mondsichel mit Scheibe sein; vgl. Keel (1994) 162f. u. Abb. 53; Weippert (1978) 54.56.

<sup>93</sup>Zur Beschreibung vgl. Keel (1994) 153 u. Abb. 32–33; siehe Anhang, Abb. 12. Das Mon-

dem Berg Nebo im Ostjordanland gefundenes Rollsiegel aus dem 8. / 7. Jh. von deutlich westsemitischer Herkunft zeigt zwei musizierende Männer, die von links auf das von Astralsymbolen umgebene Mondemblem zuschreiten, an dessen rechter Seite ein zypressenförmiger Baum steht<sup>94</sup>.

Weit häufiger als auf Rollsiegeln begegnet das Mondemblem im Westen auf Stempelsiegeln, auf denen es meist allein abgebildet ist. Zwei Siegelabdrücke vom Tell el-Far'a bzw. aus Hazor, die ins 10. Jh. bzw. sogar ins ausgehende 11. Jh. datieren, zeigen die von zwei Verehrern flankierte Mondsichelstandarte<sup>95</sup>. Auch auf Siegeln des 8.–7. Jh.s befindet sich die Mondsichelstandarte zwischen zwei Verehrern oder aber zwischen einem Verehrer und einem Baum<sup>96</sup>. Daneben zeigen eine Reihe von Siegeln das Mondemblem mit einem Verehrer, so z.B. ein Siegel aus Karkemiš um 700 v.Chr., ein Skaraboid aus Šiqmona bei Haifa aus dem 8.–7. Jh oder ein Skaraboid vom Tell Ġemme<sup>97</sup>.

Ein in die zweite Hälfte des 8. Jh.s datierendes Siegel mit der Mondsichelstandarte aus der Nähe von Sam'al (Zinçirli) dokumentiert, daß die Verehrung des Mondgottes von Harran sich zu dieser Zeit schon weit nach Westen ausgebreitet hatte<sup>98</sup>. Daneben zeigt ein Stempelsiegel des 7. Jh.s aus der Gegend von Harran bzw. Zinçirli eine auf einem Stuhl sitzende Person, die in der rechten Hand einen Zweig hält und über deren Kopf eine Mondsichel zu sehen ist; vor ihr ist eine Gazelle und darüber auf einem gleich dargestellten Stuhl das Mondemblem abgebildet, was die Deutung als anthropomorph dargestellten Mondgott nahelegt<sup>99</sup>.

demblem zwischen zwei Verehrern findet sich auch auf einem vermutlich ins 8. Jh. datierenden Skarabioden aus Zinçirli; vgl. Spycket (1973) 386 u. Abb. 3.

<sup>94</sup> Als stilisierte Zypressen gestaltete Bäume finden sich auf zahlreichen phönizischen Metallschalen, auch Reihen von Musikanten oder Musikantinnen sind häufig auf Produkten des phönizischen Kunsthandwerks zu sehen. Daß vor den beiden Musikanten jeweils ein stilisiertes 'anḥ-Zeichen abgebildet ist, illustriert die mit dem Neumond verbundene Assoziation von Leben und Segen; vgl. Keel (1994) 153–154 u. Abb. 34; siehe Anhang, Abb. 13.

<sup>95</sup> Neben diesen beiden Abdrücken auf Krughenkeln begegnet das Mondemblem (ohne Verehrer) zudem auf einem Skarabioden vom Tell el-Far'a; vgl. Keel (1994) 159–160 u. Abb. 50–52.

<sup>96</sup> Vgl. Keel (1994) 157f. u. Abb. 44–45.

<sup>97</sup> Vgl. Keel (1994) 156–157 u. Abb. 40–43.

<sup>98</sup> Die Inschrift des Siegels p<sup>c</sup>r ḥmn legt nahe, daß es der Stadt Pa<sup>c</sup>r am Amanus, nicht weit von Zinçirli, gehörte; vgl. Keel (1994) 155–156 u. Abb. 38. Hier gehen von der Stange, auf der die Mondsichel aufliegt, rechts und links jeweils zwei „Bänder“ schräg nach unten ab, auf der rechten Seite finden sich dazwischen vier Kugeln; diese Komposition zeigt deutliche Entsprechungen zum Motiv der stierköpfigen „Figur“ auf einigen Basaltstelen des 8. Jh.s; siehe Kap. II.3.3.2.3. Die weite Verbreitung des Mondkultes von Harran schon im 8. Jh. belegt auch der o.g. Orthostat des aramäischen Königs Barrākib von Sam'al; siehe Kap. 3.2.2.1.

<sup>99</sup> Vgl. Spycket (1973) 391 u. Abb. 13; siehe Anhang, Abb. 14. Der Zweig in der Hand sowie die Gazelle zeigen wiederum die enge Verbindung des Mondgottes zur Fruchtbarkeit.

Besonders hinzuweisen ist auf einen dreifachen Siegelabdruck auf einer Keilschrifttafel aus Geser, der das von einem Stern flankierte Mondemblem zeigt, da dieses Siegel sich im Besitz eines JHWH-Verehrers namens Netanyahu befand<sup>100</sup>. Da von den vier erhaltenen Namen der Zeugenliste einer vermutlich aramäisch und zwei akkadisch sind, liegt nahe, daß das Mondemblem von Harran besonders in einer Mischbevölkerung mit assyro-aramäischen Anteilen auch in jüdische Kreise Eingang finden konnte<sup>101</sup>.

Der erfolgreiche Feldzug Assarhaddons gegen Ägypten, der der Macht des Sîn von Harran zugeschrieben wurde<sup>102</sup>, führte zudem zur Prägung eigener Serien relativ billiger Zylindersiegel, welche die Übermacht Assyriens über Ägypten dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie die Sichelmondstandarte von der ägyptischen Königs-Üräusschlange verehrt oder begleitet zeigen<sup>103</sup>. So ist auf einem Faience-Zylindersiegel des 7. Jh.s das Mondemblem zwischen der Ma'at-Feder und einer Schlange zu sehen, was zudem auf den Charakter des Mondgottes als Garanten des Rechts und seine Verbindung zur Fruchtbarkeit anspielen könnte; darauf deutet auch ein ähnliches Siegel vom Tell Gemme, welches das Mondemblem neben einem stilisierten Baum und einer Schlange zeigt<sup>104</sup>.

Auf mehreren Stempelsiegeln aus Syrien-Palästina v.a. des 8. Jh.s ist die Mondsichelstandarte zwischen zwei – z.T. stilisierten – zypressenförmigen Bäumen abgebildet, so z.B. auf einem Siegel vom Tell Kēsan und einem von Tawilan im südlichen Transjordanien<sup>105</sup>. Als Variante davon zeigt eine Skaraboidengruppe aus Sichem anstelle des Emblems eine thronende menschliche Gestalt mit segnend erhobener Hand zwischen den beiden Bäumen, die wohl als anthropomorph dargestellter Mondgott zu deuten ist<sup>106</sup>.

<sup>100</sup>Der Text beginnt: „Siegel des Netanyahu ...“ Danach folgen untereinander drei Abdrücke des Siegels; vgl. Keel (1994) 154–55 u. Abb. 35; siehe Anhang, Abb. 15; siehe Kap. II.5.4.1.

<sup>101</sup>Diese Annahme wird bestätigt durch zwei weitere Bullen aus dem 7. Jh., die ebenfalls das Mondemblem zeigen und von denen eine in der sog. Davidstadt in Jerusalem, die andere im damals jüdischen Ḥorvat ʿUza im nordöstlichen Negev in der Nähe von Arad gefunden wurde; vgl. Keel (1994) 155 u. Abb. 36–37; siehe Kap. II.5.3.2.1.

<sup>102</sup>Vgl. den o.g. Brief eines Haruspex an Assurbanipal; siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>103</sup>Vgl. Uehlinger (1997) 318 u. Abb. 15–18.

<sup>104</sup>Vgl. Spycket (1973) 391 u. Abb. 9 u. 10.

<sup>105</sup>Der Skaraboid aus Tawilan, bei dem über der Mondsichel ein achtstrahliger Stern zu sehen ist, wird bereits ins 8., evtl. sogar 9. Jh. datiert; die übrigen Siegel dieser Art sind ohne stratigraphischen Kontext; vgl. Keel (1994) 158 u. Abb. 46–48; Spycket (1973) 383f. u. Abb. 1 u. 2.; siehe Anhang, Abb. 16; siehe Kap. II.5.3.2.1.

<sup>106</sup>So begegnet in der östlichen und evtl. auch in der westlichen Tradition der Mondgott gelegentlich anthropomorph im Mondsichelboot; vgl. Keel (1994) 158f. u. Abb. 49; Sass (1993) 232–234 u. Abb. 136–137; Keel / Uehlinger (1992) 349–352; siehe Kap. II.5.3.2.3.

### Das Mondemblem auf aramäischen Namenssiegeln

Im Gegensatz zur zahlreichen Bezeugung des Mondemblems auf den anepigraphischen Stempelsiegeln ist dieses auf den aus kostbaren Steinen gefertigten Namenssiegeln nur selten zu finden; so sind bisher lediglich vier Belege bekannt, von denen drei sicher aramäisch sind. Ein in Nordsyrien gekauftes Rollsiegel aus Achat, das einem Aramäer namens *b<sup>c</sup>lrgm* gehörte und ins ausgehende 8.–7. Jh. datiert, zeigt neben verschiedenen Emblemen u.a. auch das Mondemblem von Harran<sup>107</sup>. Auf dem Achatstempelsiegel eines Aramäers namens *ʿwr* aus dem 7. Jh. v.Chr. ist das Mondemblem in der assyrischen Form zwischen zwei *anh*-Zeichen dargestellt. Ohne die für Harran typischen Troddeln begegnet die Sichelmondstandarte noch auf einem weiteren Achatstempelsiegel aus dem 8.–7. Jh., wo sie von einer weiteren Mondsichel über einem Stern sowie dem Namen des Siegelbesitzers, *hn'*, flankiert ist<sup>108</sup>.

Auf eine Zunahme der Bedeutung des Mondgottes im 1. Jt. v.Chr. in Syrien-Palästina läßt schließen, daß in einen ursprünglich anepigraphischen Koinoid mit typisch assyro-babylonischen Motiven – u.a. die Symbole der assyrischen Hauptgötter Marduk und Nabu – nachträglich der aramäische Name *š'n*: „Sîn hat geantwortet“ eingraviert und gleichzeitig auf den beiden Mantelseiten einmal das Mondemblem und einmal die Mondsichel angebracht wurde<sup>109</sup>.

Die – im Gegensatz zu den anepigraphischen Siegeln – seltene Bezeugung des Mondemblems von Harran auf den aus harten Steinen gefertigten Namenssiegeln könnte dadurch zu erklären sein, daß die gehobenen Kreise, die sich Namenssiegel aus kostbaren Steinen leisten konnten, eine weniger lokal geprägte Erscheinungsform des Mondgottes bevorzugten, da die Mondsichel häufig auf Namenssiegeln abgebildet ist<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> Dieses Siegel ist im „late drilled style“ geschnitten und damit ins Ende des 8. bzw. 7. Jh. v.Chr. zu datieren. Da das Mondemblem das signifikanteste Göttersymbol des Siegels darstellt, ist das theophore Element *b<sup>c</sup>l* hier wohl als Appellativ „Herr“ zu deuten und auf den Mondgott Sîn von Harran zu beziehen, der z.B. im etwa zeitgleichen Orthostat des Königs Barrākib von Sam'al als *b<sup>c</sup>l hn* bezeichnet wird (KAI 218); siehe Kap. II.3.2.3.2; vgl. Bordreuil (1993) 96–98, Abb. 36; Keel (1994) 171 u. Abb. 76.

<sup>108</sup> Der Name des Besitzers des ersten Siegels: *ʿwr* findet sich in der Form *ʿwyr* auch in einem aramäischen Dokument aus dem Jahr 635; dieser v.a. im Phönizischen belegte Name könnte eine Anspielung auf das Leuchten des Mondes bilden, der u.a. in Mesopotamien und in Ugarit als „Leuchte des Himmels“ galt; siehe Kap. II.5.4.4; vgl. Keel (1994) 171 u. Abb. 76–78.

<sup>109</sup> Dies zeigt, daß das Siegel nachträglich von einem Aramäer dem von ihm verehrten Mondgott Sîn zugeordnet wurde; vgl. Bordreuil (1993) 99 u. Abb. 39; Keel (1994) 171 u. Abb. 79.

<sup>110</sup> Vgl. z.B. die Namenssiegel aus Syrien-Palästina bei Ornan (1993) 66f., Abb. 48–66; s.u. Auffallend ist, daß bei den aramäischen Namenssiegeln der Mondgott weit häufiger begegnet als in den anderen Gruppen; vgl. Keel (1994) 172.

### Siegel mit der Mondsichel

Anders als das Mondemblem begegnet die Mondsichel – häufig kombiniert mit der Strahlen- bzw. Flügelsonne oder einem Stern – auf zahlreichen Namenssiegeln aus Syrien-Palästina. Meist ist sie zwischen bzw. über zwei Verehrern abgebildet, was darauf schließen läßt, daß hier die kultische Verehrung des Mondgottes dargestellt ist<sup>111</sup>. Ein gebräuchliches mit aramäischen Namen kombiniertes Motiv sind zwei Adoranten, die einen kleinen Tisch bzw. Altar flankieren und ihre Hände verehrend zu einer Mondsichel erheben, neben der häufig noch ein Stern zu sehen ist; dieses Motiv findet sich z.B. auf zwei aramäischen Siegeln aus dem 7. Jh.; dabei könnte der Name des einen Siegelbesitzers, *ʿḥlkn*, der wahrscheinlich akkadisch *Aḥīya-likîn*: „Er verschaffe mir einen Bruder“ zu deuten ist, zudem auf die dem Mondgott zugeschriebene Fruchtbarkeit anspielen<sup>112</sup>.

Die beiden Verehrer unter dem Sichelmond begegnen auch auf fünf weiteren Siegeln, deren genaue Herkunft zwar unbekannt ist, die jedoch deutlich aramäischen Einfluß zeigen. Auf vier Siegeln steht die Mondsichel im Zentrum über den beiden Gestalten im Adorantengestus, entweder alleine oder kombiniert mit einem Stern, einer Strahlen- bzw. Flügelsonne, wobei diese Komposition vermutlich eine Variante des Mondemblems zwischen zwei Verehrern bildet<sup>113</sup>. Auch zwei weitere Siegel aus Ašqelon bzw. aus Samaria, die ebenfalls auf aramäischen Einfluß zurückgehen, zeigen die Mondsichel über zwei Verehrern.

Seltener ist die Mondsichel, wie auch andere Astralsymbole, über bzw. vor einem einzelnen Verehrer zu sehen<sup>114</sup>. Obwohl die Herkunft dieser Stücke

<sup>111</sup>Siegel mit Astralsymbolen zwischen zwei Verehrern vgl. Ornan (1993) 66–68, Abb. 50, 52, 54, 56–65; darunter Mondsichel allein: Abb. 56, 61, 63, 54 (Mondsichelboot); Mondsichel mit Strahlen- bzw. Flügelsonne: Abb. 50, 57; mit Strahlen- und Flügelsonne: Abb. 52. Daß die Astralsymbole hier als Objekt der kultischen Verehrung dargestellt sind, zeigt den religiösen Charakter der Siegel; vgl. ebd. 71.

<sup>112</sup>Der Name auf dem zweiten Siegel ist teilweise zerstört, so daß nur noch *lʿy/* zu lesen ist; vgl. Keel (1994) 174 u. Abb. 85–86; Bordreuil (1986) Nr. 97 u. 102; Ornan (1993) 67, Abb. 65 u. 61.

<sup>113</sup>Zu dieser Gruppe zählen das Siegel des *ḥkš* (Mondsichel und Strahlen- bzw. Flügelsonne); das Siegel des *ylʾ* (Mondsichel mit Stern); das Siegel des *ʿzrʾ* und das des *mš ḥspr* (Mondsichel mit Flügelsonne) sowie das Siegel des *ʿḥyḥy*, wo die Mondsichel jedoch nur ein Nebenmotiv neben der zentralen geflügelten Sonnenscheibe ist. Diese Siegel sind in den letzten Jahren als moabitisch klassifiziert worden; allerdings liegt der Ursprung der auf moabitischen wie auch auf aramäischen Siegeln belegten Ikonographie vermutlich im aramäischen Bereich; zumindest zeigt die ganze Gruppe deutlich aramäischen Einfluß; vgl. Keel (1994) 174–175 u. Abb. 87–91; vgl. Ornan (1993) 67, Abb. 62, 57, 59, 58.

<sup>114</sup>Vgl. Ornan (1993) 66–70, Abb. 48, 51, 69: Mondsichel mit Stern; 49, 80: Mondsichel mit Strahlen- bzw. Flügelsonne; Abb. 78, 81; vgl. Abb. 53, 55, 66–68, 70–77, 79, 82: Astralsymbol (keine Mondsichel).



in der Forschung umstritten ist, ist zumindest für einige davon aramäischer Einfluß anzunehmen<sup>115</sup>. Auf einigen Siegeln ist die Mondsichel ohne Verehrer abgebildet, häufig gemeinsam mit weiteren Astralsymbolen<sup>116</sup>.

Die große Bedeutung des Mondkultes in der Eisen II-Zeit im Gebiet von Harran zeigt sich auch darin, daß Mondsymbole in der Ikonographie der Siegelabdrücke auf den ins 7. Jh. datierenden sog. „Brüsseler Tafeln“, dem Wirtschaftsarchiv des benachbarten Ortes Ma'allana, eine wichtige Rolle spielen; so begegnet die Mondsichel auf sieben von insgesamt vierzehn Abdrücken, die sich auf 9 von insgesamt 24 Tontafeln mit aramäischer Schrift finden<sup>117</sup>. Auf einigen Siegeln dieser Gruppe erscheint die Mondsichel gemeinsam mit nächtlichen Gestirnen; so auf zwei Siegeln über sieben Kugeln, die das Siebengestirn (Sebetti) symbolisieren, wobei diese Verbindung spezifisch für die Gegend von Harran ist; auf weiteren Siegeln sind unter der Mondsichel zahlreiche Sterne zu sehen<sup>118</sup>.

Auf drei Siegeln ist die Mondsichel über einem Tier mit Fruchtbarkeitskonnotationen zu sehen<sup>119</sup>, was die enge Verbindung zwischen Mondgott und Fruchtbarkeit herausstellt. Auch daß die Mondsichel auf einigen Siegeln mit dem ägyptischen 'anh-Zeichen, der Hieroglyphe für Leben verbunden ist,

<sup>115</sup>Der Name eines in Ašqelon gekauften Siegels: 𐤏𐤇 ist das Hypokoristikum eines mit dem theopohoren Element 𐤏 gebildeten Namens mit der aramäischen Endung -𐤏; der Name eines in Samaria ausgegrabenen Siegels ist nur unvollständig erhalten: kmf 𐤏. In Ašqelon wie in Samaria ist im 7. Jh. die Anwesenheit von Aramäern anzunehmen; vgl. Keel (1994) 175–176 u. Abb. 92–93; Ornan (1993) 67, Abb. 64 u. 56; Uehlinger (1990) 327 u. 329, Abb. 105, 106, 107, 110; s.o.

<sup>116</sup>Vgl. Spycket (1973) 384–395; Ornan (1993) 64.

<sup>117</sup>Die 24 aramäischen Tafeln wurden zwischen 665 und 620 v.Chr. geschrieben; vgl. Homès-Frédéricq (1976) 57–70; ders. (1995) 107–117; Dion (1997) 50f.

<sup>118</sup>Auf dem einen Siegel ist links von den Sebetti zudem noch ein ägyptisches 'anh-Zeichen abgebildet; vgl. Homès-Frédéricq (1976) 62f. u. fig. 1 (0.3653; 0.3654); ders. (1995) 111.114f. Auf einem Skaraboiden im Britischen Museum sind unter der Mondsichel acht Sterne, auf einem Skaraboiden am Biblischen Institut der Univ. Freiburg / Schweiz sind unter der Mondsichel mindestens 16 Sterne dargestellt, wobei das Stück beschädigt ist und daher nicht alle Sterne zu sehen sind; vgl. Keel (1994) 177 u. Abb. 97–100; Bordreuil (1993) 97–99, Abb. 38; Uehlinger (1990) 325, Abb. 102; siehe Kap. II.5.3.2.2. Die mehrmalige Darstellung von Mondsichel und Sternen gerade auf neuassyrischen und neubabylonischen Rollsiegeln zeigt, daß Sîn und die Sebetti v.a. im 8. und 7. Jh. in Syrien-Palästina zu den höchsten Göttern zählten, was durch mehrere akkadische Gebete bestätigt wird, die sich an die „Götter der Nacht“ wenden; vgl. Homès-Frédéricq (1995) 113. Die Verbindung Mond und Sterne („Himmelsheer“) findet sich auch mehrmals im Alten Testament; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>119</sup>Die Mondsichel erscheint über einem Capriden, einer Gazelle bzw. zwei gehörnten Tierköpfen. Zwei der Siegel tragen einen Namen in aramäischer Schrift: nrb: „Nabu-rabu“ bzw. hwr: „Hawar“. Das Motiv der Mondsichel über einem Tier ist in der Glyptik Mesopotamiens sowie Syrien-Palästinas des 7. Jh.s, v.a. in der Gegend von Harran, gebräuchlich; vgl. Homès-Frédéricq (1976) 61f. u. fig. 1 (0.3656; 0.3616; 0.3715) vgl. Keel (1994) 176–177 u. Abb. 94–96; Bordreuil (1986) Nr. 101 u. 104.

könnte den mit dem Mondgott verbundenen Aspekt der Lebensermöglichung und Fruchtbarkeit illustrieren. Da es sich bei den Dokumenten um Rechtsurkunden, v.a. um Verkaufsverträge, handelt<sup>120</sup>, könnte die Tatsache, daß ein großer Prozentsatz einen Siegelabdruck mit der Mondsichel, dem Symbol des Mondgottes trägt, zudem auf den Charakter des Mondgottes als Garant der Verträge deuten, wie er auch aus den o.g. Stelen zu erschließen ist<sup>121</sup>.

Hervorzuheben ist weiter, daß eines dieser Siegel einem gew. *šmš ʿzr - ʿbdšhr* gehörte, den sein Name als Verehrer des aramäischen Mondgottes *šhr* ausweist, der in mehreren aramäischen Inschriften des 1. Jt.s belegt ist<sup>122</sup>.

### Der anthropomorphe Mondgott im Mondsichelboot

Auf sieben der 56 von Bordreuil als aramäisch klassifizierten, ins 7. bzw. 6. Jh. datierenden Namensiegel, d.h. auf 12% dieser Siegel, ist der anthropomorphe Mondgott zu sehen, der in der Mondsichel wie in einem Boot steht<sup>123</sup>. Dieses Motiv stellt vermutlich die „Fahrt“ des Gottes durch den nächtlichen Himmel dar<sup>124</sup>.

Den ältesten Beleg bildet ein kappadozisches Siegel aus dem 19. Jh. v.Chr., dessen Ikonographie auf den südostanatolisch-nordsyrischen Raum weist und das neben mehreren anderen Gottheiten auch den in einem Mondsichelboot stehenden Mondgott zeigt, der zudem durch eine Mondsichel an seiner Mütze, an seinem Szepter und an seiner Axt gekennzeichnet ist<sup>125</sup>. Auf einem weiteren Siegel aus dem späten 13. Jh. v.Chr., das in Samsat am rechten Ufer des Eufrat, d.h. im Bereich der ursprünglichen Wohngebiete der Aramäer, gefunden wurde, hält der auf einem Podest im Boot stehende Mondgott in der einen

<sup>120</sup> Vgl. Homès-Fredericq (1976) 59; Garelli (1986) 241.246.

<sup>121</sup> Von insgesamt 15 Siegelabdrücken, darunter 9 verschiedenen, zeigen vier (drei verschiedene) eine Mondsichel über einem Tier, weitere vier (zwei verschiedene) die Mondsichel über dem Siebengestirn; vgl. Homès-Fredericq (1976) 62, fig. 1; siehe Kap. II.3.2.2.1 u. II. 3.2.3.1.

<sup>122</sup> Weiter ist unter den o.g. Dokumenten der Vertrag eines gew. *šhrnwry*, der ebenfalls als Verehrer dieses Mondgottes herausgestellt ist; vgl. Keel (1994) 177, Abb. 100–102, Bordreuil (1993) 97f., Abb. 37; Homès-Fredericq (1976) 61f. Der Mondgott *šhr* begegnet z.B. in den Stelen zweier Mondgottpriester aus Nērab (KAI 225; 226) und in weiteren aramäischen Inschriften des 1. Jt.s (KAI 202 B; 258; 259); siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>123</sup> Bordreuil publizierte 1986 die 140 Namensiegel aus den öffentlichen Pariser Sammlungen, von denen er 56 aufgrund des Onomastikons und / oder der Paläographie als aramäisch klassifizierte; vgl. ders. (1986) Nr. 95, 114, 99, 109, 111, 113, 115. Davon datierte er die Siegel Nr. 95, 99, 109 und 111 ins 7. Jh., Nr. 113–115 sowie das Siegel eines *pqd yhd* aus einer Privatsammlung ins 6. Jh; vgl. Keel (1994) 172 u. Abb. 80–81.

<sup>124</sup> Analog wird in der mesopotamischen Ikonographie der Mondgott häufig im Mondsichelboot stehend dargestellt; vgl. Collon (1995) 371.

<sup>125</sup> Dieses Siegel aus dem Britischen Museum zeigt eine Mischung aus altassyrischen und syrischen Motiven, wobei der auf dem Stier stehende Wettergott und eine nackte Göttin auf den südostanatolisch-nordsyrischen Raum weisen; vgl. Collon (1992) 23, Nr. 7; Keel (1994) 172 u. Abb. 82.

Hand das Szepter mit dem Sichelmond, in der anderen das  $\Omega$ -Symbol, welches in der altorientalischen Ikonographie das typische Symbol der Geburtsgöttin bildet und damit die enge Beziehung des Mondgottes zu Schwangerschaft und Geburt illustriert<sup>126</sup>.

Während in den beiden o.g. Siegeln des 2. Jt.s der Mondgott oberhalb des Bootes steht, steht er in der im 1. Jt. üblichen Form im Boot, so daß seine Füße nicht sichtbar sind. Die ältesten Belege des 1. Jt.s sind zwei Siegel aus dem späten 9. bzw. frühen 8. Jh. aus Nordsyrien, auf denen der Mondgott im Mondsichelboot jedoch nur als Nebenfigur neben weiteren Gottheiten dargestellt ist<sup>127</sup>. Auch in Palästina sind Siegel mit dem in einem Boot thronenden anthropomorphen Mondgott belegt<sup>128</sup>. Diese Darstellung des – häufig von einem Verehrer flankierten – Mondgottes bildet vom 7. Jh. bis zur persischen Periode ein gebräuchliches Motiv auf Siegeln mit aramäischer Inschrift, die auf mesopotamischen Ursprung zurückgehen<sup>129</sup>.

Daneben zeigt eine Gruppe von Siegeln bzw. -abdrücken mit aramäischer Legende aus dem 7. Jh. (ebenfalls mesopotamischen Ursprungs) ausschließlich den in seinem Mondsichelboot stehenden Mondgott, so z.B. ein Siegel und ein Siegelabdruck vom Tell Šēh Ḥamad<sup>130</sup>. Daß hier unterhalb des Mondsichelbootes ein vegetabler Fries bzw. eine stilisierte (Lotos-)Blüte dargestellt ist, könnte zugleich die Zuständigkeit des Mondgottes für die Fruchtbarkeit

<sup>126</sup>Dieses Siegel wurde erst kürzlich in Samsat (Samosata), ca. 40 km von Adiyaman Richtung Urfa, gefunden. Der Stil der Darstellung ist mittellassyrisch (spätes 13. Jh), allerdings ist die Ikonographie für ein mittellassyrisches Rollsiegel sehr ungewöhnlich; vgl. Collon (1992) 25, Nr. 12; Keel (1994) 172–173 u. Abb. 83. Die enge Beziehung des Mondgottes zur Geburt zeigt u.a. auch die ugaritische Dichtung KTU 1.24 sowie die populäre mesopotamische Geburtschwörung vom Mondgott und der Kuh; siehe Kap. I.5 u. I.4.1.1.

<sup>127</sup>Das eine Siegel wurde in al-Mina, dem Hafen von Alalakh, gefunden; das andere gehörte einem Beamten des Mannu-kima-Aššur, der 793 Gouverneur von Guzana (Tell Halaf) war. Hier sind oberhalb einiger dargestellter Götter bzw. derer Symbole ein Gott in der Flügelsonne sowie eine Mondsichel mit dem Oberkörper einer als Mondgott zu deutenden Gestalt zu sehen; vgl. Keel (1994) 173 u. Abb. 84.

<sup>128</sup>Vgl. Keel (1994) 172f. u. Abb. 49–49a; siehe Kap. II.5.3.2.3; siehe Anhang, Abb. 18–20.

<sup>129</sup>Die dominante Szene innerhalb dieser Gruppe von Siegeln mit aramäischer Inschrift bildet ein Verehrer, der die Arme anbetend zu dem im Mondsichelboot stehenden Mondgott Šin erhoben hat; vgl. Ornan (1993) 60f., Abb. 23–26. Analog ist auf einem assyrischen Stempelsiegel aus Tell Dor ein Verehrer mit einem Libationsgefäß gegenüber einer anthropomorphen bärtigen Gottheit, die von einem Strahlenkranz (*melammu*) umgeben ist, und darüber eine große Mondsichel zu sehen; vgl. Stern (1987) 69; Holloway (1995) 305f.

<sup>130</sup>Ein in die postkanonische Phase der Regierungszeit Assurbanipals datierender Siegelabdruck einer Tonbulle aus Tell Šēh Ḥamad zeigt eine in einem mondförmigen Halbkreis stehende männliche Person, die durch einen stabartigen Gegenstand in ihrer rechten Hand als Mondgott charakterisiert ist; die Mondsichel ruht auf einem vegetabil besetzten Fries; vgl. Kühne (1997) 375–377 u. Abb. 1; siehe Anhang, Abb. 21. Ein Siegel etwa derselben Zeit zeigt ein ähnliches Motiv; hier sitzt die Mondsichel auf einem (Lotus?-)Blütenkelch auf; vgl. ebd. 377 u. Abb. 2; vgl. Ornan (1993) 60–63, Abb. 30–33.

der Vegetation zum Ausdruck bringen. Ein weiteres Siegel zeigt neben dem im Mondsichelboot stehenden anthropomorphen Mondgott die Symbole von Marduk und Nabu<sup>131</sup>. Eine Variante des im Mondsichelboot stehenden Mondgottes begegnet auf einem Siegel aus dem Ende des 6. Jh.s v.Chr., das deutlich persischen Einfluß zeigt; hier steht der anthropomorph dargestellte Mondgott in einer auf einer Mondsichel liegenden Mondscheibe<sup>132</sup>. Das Aufkommen dieses Motivs im 7. Jh. hängt damit zusammen, daß der Mondkult von Harran als überregionalem Zentrum der Mondgottverehrung zur Regierungszeit Assurbanipals besonders gefördert wurde<sup>133</sup>.

### Fazit

Während v.a. im südlichen Mesopotamien seit dem Ende des 3. Jt.s zahlreiche Darstellungen der Mondsichel auf einer Stange belegt sind<sup>134</sup>, ist dieses Motiv seit der altbabylonischen Zeit, d.h. seit dem Bestehen des Kultzentrums des Šin in Harran, auch in Palästina belegt, allerdings nur selten, wobei die Stücke vermutlich von der Glyptik Mesopotamiens ikonographisch abhängig sind. Diese Belege, die v.a. die Verbindung des Mondes zu Fruchtbarkeit und Gedeihen zeigen, lassen darauf schließen, daß die mit dem Mondgott verbundenen Vorstellungen vom 2. zum 1. Jt. und von Mesopotamien bis Syrien-Palästina ungefähr die gleichen geblieben sind.

Die Glyptik des 1. Jt.s zeigt eine deutliche Zunahme der Bedeutung des Mondgottes unter den neuassyrischen Herrschern, verbunden mit einer generellen Tendenz zur Astralisierung der göttlichen Mächte mit dem Akzent auf ihrer nächtlichen Erscheinungsweise am Sternenhimmel. Die weite Verbreitung des Mondkultes von Harran geht daraus hervor, daß das Symbol des Mondgottes in der Glyptik Obermesopotamiens, Nordsyriens, Syrien-Palästinas und sogar Süd-Transjordanien begegnet. Allein in Palästina ist die Mond-

<sup>131</sup>Vgl. Bordreuil (1993) 95f. u. Abb. 35. Die Rückseite trägt den aramäischen Namen *šmš-dry*; dies zeigt, daß dargestellte Gottheit und theophores Element nicht identisch sein müssen; siehe Kap. II.5.4.1.

<sup>132</sup>Der Mondgott ist nach iranischer Art gekleidet. Oberhalb der Mondscheibe ist eine Flügelsonne, unter der Mondsichel sind zwei liegende Löwen abgebildet; vgl. Bordreuil (1993) 92f. u. Abb. 30.

<sup>133</sup>So fällt auf, daß die Siegel mit der in der Mondsichel stehenden Gottheit fast ausschließlich ins 7. Jh. datieren, von Sanherib bis in die postkanonische Zeit, wogegen die abstrakten Symbole des Mondgottes wie Mondsichel und Mondsichel-Standarte seit langer Zeit zum Repertoire der assyrischen Ikonographie gehören; vgl. Herbordt (1992) pas.; Kühne (1997) 378.

<sup>134</sup>Besonders häufig begegnet dieses Motiv in der altbabylonischen Zeit und in der Isin-Larsa-Zeit in Mesopotamien. Meist wird nur die Mondsichel – selten Mondsichel und Scheibe – auf einer Stange dargestellt, die häufig von zwei flankierenden Gestalten verehrt wird; vgl. Keel (1994) 165–167 u. Abb. 58–73.

sichelstandarte an mindestens vierzehn Orten bezeugt<sup>135</sup>. Die Mehrzahl der Siegel mit dem Mondemblem datiert in die Zeit von 730–630 v.Chr.; die Zeit ihrer Verbreitung in Palästina deckt sich so in etwa mit der Zeit der intensivsten assyrisch-aramäischen Präsenz in diesem Raum unter Tiglatpileser III. bis Assurbanipal.

Die meisten der Siegel mit der Mondsichel aus dem Raum Syrien-Palästina zeigen assyro-babylonischen Einfluß, der v.a. in den aramäischen sowie in den als ammonitisch und moabitisch klassifizierten Siegeln, seltener in der hebräischen und kaum in der phönizischen Glyptik erkennbar ist<sup>136</sup>. Besonders deutlich ist mesopotamischer Ursprung bzw. Einfluß auf den Siegeln, auf denen die Mondsichel bzw. die Mondsichelstandarte in Verbindung mit den Symbolen der mesopotamischen Hauptgötter Aššur und Nabu abgebildet ist<sup>137</sup>. Die Darstellung des Mondemblems auf einigen Siegeln aus dem ausgehenden 11. bzw. dem 10. Jh. v.Chr. zeigt, daß bereits zu dieser Zeit Kontakte zwischen Palästina und der Gegend von Harran bestanden, die dann im 8.–7. Jh. durch Aramäer im assyrischen Heer und in der assyrischen Verwaltung neu belebt wurden<sup>138</sup>.

Die Abdrücke von Siegeln mit dem Mondemblem auf einigen Vertragstexten sowie einige Bullen mit diesem Motiv könnten den Schluß zulassen, daß die Siegel – wie die Stelen – den Mondgott primär als Hüter von Verträgen vergewaltigten<sup>139</sup>. Bei den zahlreichen Siegeln mit dem Mondemblem stand aber vermutlich ihr Amulettaspekt im Vordergrund und es ging primär um die Verehrung des Mondgottes<sup>140</sup>.

<sup>135</sup>Vgl. Weippert (1978) 43–58; Keel (1994) 135–202. Zur Verbreitung des Mondemblems im assyrischen Westen vgl. die Übersicht bei Holloway (1995) 299–303; vgl. die Karte bei Spycket (1973) 394; inzwischen sind aber noch weitere Belege im Raum Syrien-Palästina gefunden worden.

<sup>136</sup>Vgl. Ornan (1993) Abb. 48–82; einige dieser Siegel könnten jedoch auch syrisch-palästinischen Ursprungs sein; vgl. ebd. 64.68. In der Forschung ist häufig umstritten, ob die Siegel als aramäisch, transjordanisch oder hebräisch zu charakterisieren sind und wie weit mesopotamischer Ursprung anzunehmen ist. Da fast alle der mesopotamischen Stempel- wie Zylindersiegel eine aramäische Legende tragen, läßt dies darauf schließen, daß die Siegel der ersten Gruppe hauptsächlich aus Mesopotamien stammen und von einer dort lebenden westsemitischen Bevölkerung oder aber von im Westen lebenden Mesopotamiern gebraucht wurden; vgl. ebd. 52f.

<sup>137</sup>So ist auf mehreren Siegeln oberhalb der von einem Verehrer flankierten Symbole der mesopotamischen Hauptgötter eine Mondsichel, z.T. gemeinsam mit einem Stern, abgebildet; vgl. Ornan (1993) 65, Abb. 36, 37, 39, 40, 42–44 (47: über Lampe des Nusku). Das Mondemblem mit den Symbolen der mesopotamischen Hauptgötter begegnet z.B. auf Siegeln vom Tell Dotan bzw. Tell Kēsan; vgl. Keel (1994) Abb. 15 u. 20; siehe Anhang, Abb. 10.

<sup>138</sup>Vgl. Keel (1994) 159f.; siehe Kap. II.3.2.1.

<sup>139</sup>Vgl. Keel (1994) 160, Abb. 35, 40; auch beim Siegel Abb. 38 könnte eine rechtl. Funktion im Vordergrund gestanden haben. Allerdings sind Abdrücke von Siegeln im Vergleich zu erhaltenen Siegeln mit dem Mondemblem recht selten.

<sup>140</sup>Darauf deutet, daß nur bei einem Stempelsiegel sowie bei einigen Rollsiegeln das Mon-

Einige Siegel zeigen die Mondsichel gemeinsam mit weiteren Astralsymbolen. Das im gesamten Alten Orient populäre Motiv von Mondsichel und Stern findet sich besonders häufig auf transjordanischen oder aramäischen Siegeln; dabei sind die Himmelskörper die einzigen Göttersymbole, die alleine oder als Hauptelemente dargestellt sind<sup>141</sup>. Auf einigen Siegeln ist in der Mondsichel die Vollmondscheibe zu sehen, so daß hier die beiden wichtigsten Mondphasen, Neumond und Vollmond, in einem Bild vereinigt werden. Bei den weitaus meisten Siegeln ist auf der Stange aber nur die den Neumond symbolisierende Mondsichel abgebildet, was darauf schließen läßt, daß das Wiedererscheinen des Mondes als Neumond als die entscheidende Phase galt und der Mondkult v.a. ein Kult des Neumonds war<sup>142</sup>.

Daß der Mondgott auch im Palästina des 1. Jt.s – analog zur Tradition Mesopotamiens – in enger Verbindung zur Fruchtbarkeit gesehen wurde, ist daraus zu erschließen, daß die Mondsichel mehrmals gemeinsam mit Schlangen oder Capriden bzw. mit einem Stierkopf abgebildet ist, da diese Kombination wohl die Zeugungs- und Fruchtbarkeitsmacht des Mondes und die von ihm geschenkte Vitalität symbolisieren soll<sup>143</sup>.

Bei zahlreichen Siegeln wird das Mondemblem von zwei Bäumen flankiert, manchmal sind ein Baum und ein Verehrer zu sehen; diese verdeutlichen vermutlich die Potenz des Mondgottes, die Vegetation gedeihen zu lassen, und damit seine Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit des Landes<sup>144</sup>. Die beiden Bäume neben dem Mondemblem, die dieses hervorheben und die Segensmacht des in seinem Kultsymbol dargestellten Mondgottes illustrieren,

demblem von zwei Verehrern flankiert wird, die evtl. als zwei Vertragspartner gedeutet werden könnten; vgl. Keel (1994) 160; Stempelsiegel: Abb. 44; Rollsiegel: Abb. 16–17, 32–33. Primär um Verehrung geht es jedenfalls in den o.g. Siegeln, die drei Verehrer bzw. zwei Musikanten neben dem Mondemblem zeigen; vgl. ebd. 161, Abb. 31 u. 34.

<sup>141</sup>Die Mondsichel mit Stern und evtl. weiteren Astralsymbolen begegnet v.a. auf transjordanischen Siegeln (siehe Kap. II.4.2.1), etwas weniger häufig auf aramäischen, selten auf hebräischen Siegeln; auf phönizischen Siegeln fehlt dieses Motiv ganz, das aufgrund seiner weiten Verbreitung nicht spezifisch auf mesopotamischen Einfluß zurückgeführt werden kann. So gilt gerade die Mondsichelstandarte meist als typisch aramäisch, auch wenn sie ebenfalls in der neuassyrischen und der früheren mesopotamischen Glyptik begegnet (s.o.); vgl. Spycket (1973) 384–395; dagegen jedoch Buchanan / Moorey (1988) 54; vgl. Ornan (1993) 64.

<sup>142</sup>Vgl. Spycket (1973) 388; Keel (1994) 167; ders. (1977) 285. Die besondere Betonung des Neumondes findet sich auch in den verschiedenen altorientalischen Kulturen, so in Mesopotamien, in Ugarit, bei den Phöniziern sowie in Israel und Juda; siehe Kap. I.2.5; II.2.4 u. II.5.2.6.

<sup>143</sup>Vgl. Burnett / Keel (1998) 39 u. Abb. 60–63. Die gemeinsame Darstellung von Mondsichel bzw. Mondemblem und Stier(kopf) bezeugt zudem auch im Syrien-Palästina des 1. Jt.s die in der Tradition Mesopotamiens seit dem 3. Jt. belegte enge Verbindung des Mondgottes zu Rindern; siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>144</sup>Vgl. Keel (1994) 161; Verehrer und Baum: Abb. 18, 45; ein Baum: Abb. 23, 27, 29–30; zwei Bäume: Abb. 20, 28, 47–49. Dieser Aspekt des Fruchtbarkeitsspenders, der allgemein in der Miniaturkunst sehr präsent ist, ist wohl u.a. in der Amulettfunktion der Siegel begründet.

könnten den Zugang zu einem Heiligtum markieren, in dessen Allerheiligsten die Sichelmondstandarte stand, und dieses so als Ort des Segens ausweisen<sup>145</sup>. Vorbilder dieser Darstellung könnten Bäume bilden, die das Mondemblem im Sîn-Tempel von Harran und in seinen Filialheiligtümern flankierten, wie es für Tempel und Palasteingänge Brauch war<sup>146</sup>.

Mehrere Parallelen in der altorientalischen Kunst könnten zudem darauf hindeuten, daß die zwei Bäume rechts und links vom Mondemblem das Himmelstor symbolisieren, aus dem der Neumond hervorgeht und das als Ort intensivsten Segens galt. So findet sich die Vorstellung, daß das Himmelstor von zwei Bäumen flankiert wird, in räumlich und zeitlich so weit auseinanderliegenden Belegen wie der akkadischen Glyptik der Akkadzeit, dem ägyptischen Totenbuch sowie phönizisch-israelitischen Kultständern, Siegeln und Elfenbeinen, was darauf schließen läßt, daß diese Anschauung im ganzen alten Orient verbreitet war, allerdings immer in Verbindung mit dem Sonnengott<sup>147</sup>. Jedenfalls vergegenwärtigen die beiden das Mondemblem flankierenden Bäume den Segen des Neumondes, der alles vegetative wie alles animalische Leben besser gedeihen läßt. Spuren dieser Vorstellung finden sich noch in der JHWH-Visi-

<sup>145</sup>In diesem Heiligtum tritt der segenspendende Gott in Gestalt seines Kultsymbols in Erscheinung und wird dort der kultischen Verehrung zugänglich. Gegen die von Spycket (1973, 384) und Weippert (1978, 51f.; 1988, 627) vertretene Deutung als Freilichtheiligtum spricht, daß die biblischen Texte, die gegen Kulthandlungen auf „Kulthöhen“ polemisieren, als Kultinventar Masseben und Ašeren erwähnen, aber keine Verbindung zu Astralkulten herstellen (vgl. 1 Kön 14,23f.; 2 Kön 16,4; 2 Kön 17,9f.; Jer 17,2); dagegen verbinden Texte, die Astralkulte der EZ II C erwähnen, diese nicht mit Freilichtheiligtümern und grünen Bäumen, sondern lassen sie in den Straßen und auf den Dächern stattfinden (vgl. 2 Kön 21,3–5; 23,5.12; Dtn 4,19; Jer 7,17f.; 19,13; 44,17; Zef 1,5.); vgl. Keel / Uehlinger (1993) 344f.; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>146</sup>Vgl. Keel (1977) 303 u. Abb. 238; Keel / Uehlinger (1993) 342–344. Dem Brauch, Tempel und Palasteingänge mit Bäumen oder Pflanzensäulen zu flankieren, könnte die Vorstellung des Himmelstores zugrundeliegen, so daß das Götterbild bzw. der König bei seinem Auszug zwischen den Bäumen als aufgehende Sonne erscheint.

<sup>147</sup>Auf akkadischen Rollsiegeln spielen die Bäume am Himmelstor, die den emporsteigenden Sonnengott flankieren, eine wichtige Rolle; analog werden im Gilgameš-Epos (Taf. IX, V,47–51) Edelsteinbäume am Ausgang der Unterwelt beschrieben. Auch im Kapitel 109 des ägyptischen Totenbuches sowie auf zahlreichen ägyptischen Grabmalereien begegnet die Vorstellung, daß der Sonnengott zwischen zwei Bäumen (Sykomoren) aus der Unterwelt hervorgeht. Analog ist auf einem Kultständer aus dem späten 10. Jh. v.Chr. aus Taanach ein Kalb unter einer geflügelten Sonnenscheibe zu sehen, flankiert von zwei in einer nach außen gewendeten Volute endenden Stämmen, die wohl die Sykomoren der ägyptischen Vorbilder ersetzen. Auch auf einem Siegel auf Palästina ist eine Flügelsonne über zwei Zypressen zu sehen. Weiter finden sich auf syrischen Elfenbeinen mehrere Darstellungen der mit einem Frauenkopf versehenen geflügelten Sonnenscheibe, die in beiden ausgestreckten Armen je eine große Lotosblüte hält; vgl. Keel (1977) 297–303 u. Abb. 228–237. Gegen die Deutung der beiden Bäume als Himmelstor auf den o.g. Siegeln spricht jedoch, daß die von Keel angeführten Belege stets den aufgehenden Sonnengott und nie den Mondgott zwischen den Bäumen zeigen.

on Sacharjas, die in Anlehnung an diese Darstellungen JHWH als Leuchter zwischen zwei Ölbäumen beschreibt<sup>148</sup>.

Im 7. Jh. wird der Mondgott in der palästinischen Kleinkunst wieder häufiger in anthropomorpher Form dargestellt, vermutlich beeinflusst durch die gebräuchlichen aramäisch-assyrisch-babylonischen Darstellungen des Mondgottes, der anthropomorph in der Mondsichel als Barke steht<sup>149</sup>. Dieses Motiv wie auch die Popularität des Mondemblems von Harran sowie die zahlreichen Darstellungen von Sichelmond und Sternen auf Siegelamuletten aus dem aramäischen Raum lassen darauf schließen, daß es sich bei der Popularität des Mondkultes wesentlich um ein aramäisches Phänomen handelt. Dies legt nahe, auch die zahlreichen anepigraphischen Siegel mit Symbolen der nächtlichen Gestirne aus dem Palästina des 8. und 7. Jh.s wie den im Alten Testament bezeugten Kult des Himmelsheeres mit dem großen Einfluß der aramäischen Kultur auf ganz Vorderasien am Ende des 8. und v.a. im 7. Jh. in Verbindung zu bringen<sup>150</sup>. Auf aramäischen Einfluß bei der Astralisierung des religiösen Symbolsystems in Palästina im 8.–7. Jh. deutet weiter die große Popularität des Mondgottes bei den Aramäern, der im ikonographischen Repertoire der aramäischen Namenssiegel in den verschiedenen Formen bei weitem am häufigsten vertreten ist.

### 3.2.3 Inschriften mit dem Mondgott von Harran

#### 3.2.3.1 Neuassyrische Inschriften

##### Weihinschrift Assurbanipals

Die besondere Verbundenheit Assurbanipals zu Sîn von Harran zeigt eine Inschrift, die eine Stiftung von *anzû*-Vögeln für das Kultzentrum des Mondgottes dokumentiert<sup>151</sup>. Den ersten Teil der Inschrift bildet eine Hymne auf Sîn, die

<sup>148</sup> Sach 4; siehe Kap. II.5.4.2.

<sup>149</sup> Dabei wurde im phönizisch-palästinischen Raum die Mondsichelbarke unter phönizischem Einfluß durch ein richtiges Schiff ersetzt. Diese Darstellung könnte zudem auf der wechselseitigen Angleichung zwischen dem Mondgott und dem obersten Gott El beruhen; vgl. Keel / Uehlinger (1993), 349–361 u. Abb. 305b–307; Keel (1994) 162, Abb. 49 u. 49a; 80–84; siehe Kap. II.5.3.2.3 u. II.5.4.1.

<sup>150</sup> Die aramäische Glyptik zeigt ein deutliches Übergewicht der Gestirne, v.a. der nächtlichen Gestirne Mondsichel und Stern(e), was die Bevorzugung dieser Astralgottheiten in der aramäischen Bevölkerung bezeugt und den Einfluß der Aramäer auf die ab dem 8. Jh. zu beobachtende Popularität der Astralkulte in Syrien-Palästina nahelegt; vgl. Bordreuil (1993) 99; Keel (1994) 177f.; zum AT siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>151</sup> Die Inschrift besteht aus den Fragmenten K.8759, Rm.133 und Rm.288; vgl. Pongratz-Leisten (1995) 551. Die Stiftung der Vögel stand vermutlich im Zusammenhang mit dem in die Zeit zwischen 669 und 664 v.Chr. datierenden Wiederaufbau des É.ḪUL.ḪUL durch diesen König; vgl. ebd. 550.



dessen zentrale Bedeutung herausstellt, wobei sie ihn mit seinem gebräuchlichen Prädikat als „Leuchte des Himmels und der Erde“ vorstellt und auf seine Funktion, die Zeit zu regulieren, verweist<sup>152</sup>. Weiter preist die Hymne den Mondgott als höchsten Gott, der für die Wahrung des Rechts zuständig ist und die Schicksale der Menschen bestimmt; dabei wird er aber als barmherziger Gott vorgestellt, der die Menschen mit Fülle beschenkt<sup>153</sup>.

Besonders herausgestellt wird die Rolle Sîns als Garant der Königsherrschaft Assurbanipals, dem er eine gerechte Herrschaft ermöglichen soll<sup>154</sup>. Gemeinsam mit ihm werden auch seine Frau, die Mondgöttin Ningal, sowie sein Sohn Nusku gepriesen und gebeten, für das Leben des Herrschers zu sorgen, was die enge Verbindung dieser drei Gottheiten im Kult von Harran deutlich macht<sup>155</sup>.

Um sich das Wohlwollen des Mondgottes zu gewährleisten, verweist der König diesen auf die beiden von ihm gestifteten *anzû*-Vögel, die als „Torhüter“ rechts und links der Cella des É.ĤUL.ĤUL aufgestellt sind, damit der Gott sie bei seinem „Aus- und Einziehen“ anschauen kann<sup>156</sup>. Den Schluß der Inschrift

<sup>152</sup>Vgl. Z. 1: „Für Sîn, die Leuchte des Himmels und der Erde“ (*ana d30 nanna AN-e [u KI-tim]*); vgl. Z. 3: „der bestimmt Tag, Monat und Jahr“; vgl. Z. 9: „Namrašit, Licht der oberen Regionen, [der] die Fins[ternis] er[hellt]; zit. n. Pongratz-Leisten (1995) 551.552.

<sup>153</sup>Vgl. Z. 2: „der die Tiara der Anuschaft trägt“ („Anuschaft“ ist im Sinne von „höchster Gott“ zu verstehen); vgl. Z. 5: „der den Gerichtsspruch äußert, der die Entscheidung von Himm[el] und Erde] fällt“; Z. 7: „der Befehl und Weisung entgültig erteilt ...“; Z. 8: „ohne den die Götter, se[ine Brüder], die Schicksale derjenigen von Hi[m]mel und Erde nicht bestimmen“; vgl. Z. 12: „barmherziger [Gott], der sich mit [Šamaš], seinem Erstgeborenen, be[rät]“; vgl. Z. 15: „... der alle Wohnstätten [mit Fülle beschenkt]“; zit. n. Pongratz-Leisten (1995) 552. Die Funktion des Mondgottes als Schützer des Rechts zeigen auch einige neuassyrische Grenzstelen, die ihn als Garanten für die Einhaltung des Abkommens anführen; s.u.

<sup>154</sup>Vgl. Z. 14: „der Zepter, Thron, Herrscherstab und die Tiara der Herrschaft übergibt“; vgl. Rs. Z. 5: „gib mir den gerechten Herrscherstab, das gerechte Zepter schenke mir“; die Selbstvorstellung des Königs findet sich in Z. 16: „ich, Assurbanipal, [der große König], der mächtige [König, König der Gesamtheit, König von Assyrien]“; vgl. Z. 20: „[Sohn] des Assarhaddon ...“; zit. n. Pongratz-Leisten (1995) 552.553; Erläuterungen zur Übers. ebd. 554.

<sup>155</sup>Vgl. Rs. Z. 10: „den Lobpreis auf [Sîn], Ningal und Nusku, meine Herren“; Z. 4–7: „Sîn, großer Herr, verlängere meine Tage, (...) Ningal, deine geliebte Gattin (*hîrtu naramtaka*), [möge mir] Lebenserhaltung ... Nusku, der erhabene Wesir, der É.ĤUL.ĤUL verwaltet“; vgl. Vs. Z. 17: „zu dem hin [Sîn, Ningal und] Nusku die Hände ausgestreckt haben“; zit. n. Pongratz-Leisten (1995) 553.552. Die enge Verbindung zwischen Sîn und Nusku in Harran zeigt sich auch darin, daß der Tempel des Sîn und der Nuskus Teil ein und desselben Tempelkomplexes waren; vgl. ebd. 554.

<sup>156</sup>Vgl. Rs. Z. 1–3: Pongratz-Leisten (1995) 553. Die Verbindung *wašû* – *erêbu* (Z. 2) kann sowohl als Auf- und Untergang des Mond(gott)es oder als Ein- und Ausziehen aus dem Tempel verstanden werden. Der *anzû*-Vogel als „Türhüter“ mit apotropäischer Funktion ist archäologisch schon seit der spätfürhdyastischen Zeit bezeugt; die Anbringung von *anzû*-Vögeln ist aber nur in neuassyrischen Quellen für Assarhaddon und Assurbanipal belegt. Daß letzterer auch für den Tempel des Nusku in Harran *anzû*-Vögel stiftete, die ebenfalls vor der Cella auf-

bilden Fluchformeln, die den Charakter des Mondgottes als Orakelgott zeigen, da er dem Zerstörer der Inschrift böse Vorzeichen offenbaren soll<sup>157</sup>.

Brief eines Haruspex an Assurbanipal (Wallfahrt Assarhaddons nach Harran)

Die zentrale Bedeutung des Mondgottes für Assarhaddon zeigt auch ein Brief des Haruspex Marduk-šumu-ušur an seinen Sohn Assurbanipal aus dem Jahre 667: „Als der Vater des Königs, meines Herrn (d.h. Assarhaddon), nach Ägypten ging, wurde am Rand von Harran ein Zedernheiligtum gebaut. Šîn „hockte“ auf einer Stange, zwei Kronen auf seinem Haupt, und Nusku stand vor ihm. Der Vater des Königs, meines Herrn, trat ein, setzte [die Krone] auf (sein) Haupt (und es wurde ihm gesagt): „Du wirst gehen und damit die Länder erobern.“ [So gi]ng er und eroberte Ägypten. Den Rest der Länder, [die] sich Aššur und Šîn noch nicht unterworfen haben, wird der König, der Herr der Könige, erobern“<sup>158</sup>.

Šîn, der den Assyryern traditionell als „Herr der Tiara“ (*bēl agê*) galt, wird hier sogar als Herr zweier Kronen beschrieben. Nach dieser Schilderung beauftragte er Assarhaddon vor dessen zweitem und erstmals erfolgreichem Ägyptenfeldzug im Jahr 671 v.Chr., eine Krone von seinem Kultbild zu nehmen und sich selbst zu krönen, und ermächtigte ihn daraufhin ausdrücklich zur Eroberung der „Länder“. Bei dieser Zeremonie könnte es sich um eine visuell als Zeichenhandlung inszenierte Propagandaaktion gehandelt haben, die zugleich zum Ausdruck bringt, daß Assarhaddon dem Mondgott von Harran seine Königsherrschaft zuschrieb<sup>159</sup>. Als Erwiderung der göttlichen Gunst veranlaßte Assarhaddon dann die Aufstellung von Stelen mit seinem Bild und dem seiner Söhne im Šîn-Tempel von Harran, die seine besondere Wertschätzung des Mondgottes zum Ausdruck bringen<sup>160</sup>.

gestellt waren, zeigt wiederum die enge Verbindung zwischen Šîn und Nusku im Kult dieser Stadt; vgl. ebd. 554f.

<sup>157</sup>Vgl. Z. 11–13; Pongratz-Leisten (1995) 553.

<sup>158</sup>SAA X 174 (= LAS II 117; ABL 923); zit. n. Uehlinger (1997) 316f.; vgl. Parpola (1993) 100f.; Lewy (1949) 456–458.

<sup>159</sup>Die Passage läßt darauf schließen, daß eine der beiden Kronen für den König gedacht war; vgl. Parpola (1993) 101; Holloway (1995) 293; Uehlinger (1997) 317. Möglich ist aber auch, daß in Harran immer zwei – mit der Tiara bekrönte – Standarten vor Šîn aufgestellt waren, wie es z.B. für Šîn in Ur bekannt ist. Es scheint aber eine Art Krönungszeremonie in Harran gegeben zu haben (K.2822 Z. 9); vgl. Pongratz-Leisten (1995) 550.554.

<sup>160</sup>So geht aus dem Brief SAA X 13 (= ABL 36 = LAS 7) hervor, daß sowohl zwei große Königsstatuen des Assarhaddon rechts und links der Šîn-Statue wie auch Statuetten der beiden Söhne des Königs (Šamaš-šumukīn und Assurbanipal) vor und hinter Šîn aufgestellt werden sollten. Zudem wird auch zu Zeiten Assarhaddons das *akītu*-Fest des Šîn in Harran gefeiert (SAA X 338); vgl. Pongratz-Leisten (1995) 550; Uehlinger (1997) 318.

Der Auftrag an Assarhaddon, alle westlichen Länder zu erobern, die noch nicht Aššur und Sîn unterworfen sind, zeigt, daß der Kult des Mondgottes von Harran in enger Weise mit den imperialistischen Bestrebungen der neuassyrischen Könige im Westen verbunden war, da die legitimierende Autorität des Mondgottes gemeinsam mit dem assyrischen Staatsgott Assur genannt ist<sup>161</sup>. Daß diese Inszenierung „am Rand von Harran“ stattfand, könnte zudem auf die Bedeutung des Mondgottes als Schützer der Stadtgrenze deuten<sup>162</sup>.

### Grenze zwischen Ušpilulume und Qalparuda

Die Inschrift der o.g. Stele aus dem Jahr 805 nennt als deren Zweck eine Grenzmarkierung zwischen Ušpilulume, König von Kummuh, und Qalparuda, König von Gurgum, die vom neuassyrischen König Adadnērari bestätigt wurde<sup>163</sup> und stellt so den Mondgott von Harran als Schützer der Grenze und als Garanten des Abkommens heraus. In der die Vorderseite abschließenden Fluchformel werden zunächst die Götter Aššur, Marduk, Adad, Sîn und Šamaš als Zeugen angeführt; anschließend werden nochmals der assyrische Reichsgott Aššur als persönlicher Gott des Königs sowie „Sîn, der in Harran wohnt“ (*d30 ašib URU.KASKAL*) genannt<sup>164</sup>.

Die Rückseite der Stele enthält eine Bestätigung dieser Grenze durch Salmanassar IV. im Jahr 773 v.Chr.<sup>165</sup>. Wie im Text der Vorderseite werden in der abschließenden Fluchformel zunächst die Götter Aššur, Marduk, Adad, Sîn und Šamaš als Zeugen angeführt und am Ende wiederum Aššur und „Sîn, der in Harran wohnt“ genannt<sup>166</sup>. Die jeweils zweimalige Anführung des Sîn von

<sup>161</sup>Vgl. Holloway (1995) 293.

<sup>162</sup>Vgl. Z. 11; vgl. Bennett / Keel (1998) 81f. Die Bedeutung des Mondgottes von Harran als Schützer der Grenze zeigen auch einige Grenzsteine, in denen er als Garant des Vertrags fungiert; s.u.

<sup>163</sup>Vgl. Z. 1f.: „Boundary stone of Adad-nērārī, king of Assyria, son of Šamši-Adad, king of Assyria, ...“; Z. 16–18: „In this (same) year this boundary stone was *set up* between Ušpilulume, king of the people of Kummuh, and Qalparuda, son of Palalam, king of the people of Gurgum.“ zit. n. Donbaz (1990) 9; vgl. auch Keel (1994) 199f.; Börker-Klähn (1982) Nr. 166; siehe Kap. 3.2.2.1.

<sup>164</sup>Z. 19–23: *man-nu šá (TA) ŠU-at muš-pi-lu-lu-me DUMU.MEŠ-ŠÚ DUMU.DUMU.MEŠ-ŠÚ e-ki-mu aš-šur dAMAR.UTU dIŠKUR d30 dUTU a-na di-ni-ŠÚ lu la i-za-zu ik-kib aš-šur DINGIR-ia d30 a-šib URU.KASKAL*: „Whoever (dares) to take (it) away from the hand of Ušpilulume, his sons, his grandsons: may (the gods) Aššur, Marduk, Adad, Sîn (and) Šamaš not stand (for him) at his lawsuit. Abomination of Aššur, my god, (and) Sîn who dwells in Harran“; zit. n. Donbaz (1990) 9.

<sup>165</sup>Vgl. Z. 1–3: „Shalmaneser, strong king, king of Assyria, son of Adad-nērārī, strong king, king of the universe, king of Assyria, son of Šamši-Adad, king of the four quarters“; Z. 11–13: „On my return (from Damascus) I gave this boundary stone to Ušpilulume, king of the people of Kummuh“; zit. n. Donbaz (1990) 9.

<sup>166</sup>Vgl. Z. 15f. Die Fluchformel ist zunächst identisch zu der der Vorderseite: ZZ. 13–16 (Rückseite) // ZZ. 19–22 (Vorderseite), allerdings um einige Zeilen erweitert, in denen die Göt-

Harran auf der Vorder- wie auf der Rückseite der Stele und seine enge Verbindung mit dem assyrischen Reichsgott Aššur zeigen seine zentrale Bedeutung im Vertragskontext, die auch daraus hervorgeht, daß gerade sein Kultemblem als einziges Göttersymbol auf der Stele abgebildet ist.

### Grenze zwischen Zakkur von Hamath und Ataršumki

Auch die Inschrift der o.g. ins Jahr 805 datierenden Stele, die das von zwei Männern flankierte Mondemblem zeigt, belegt Sîn von Harran als Schützer einer Grenze zwischen König Zakkur von Hamath und Ataršumki, die vom neuassyrischen König Adadnerari festgelegt wurde<sup>167</sup>. Als Zeugen des Vertrags werden zunächst die Götter Aššur, Adad, Ber, der „assyrische Illi“ und die „assyrische Mullissu“ sowie „Sîn, der in Harran wohnt“ angeführt; zum Abschluß der Fluchformel werden nochmals Aššur, Adad, Ber sowie „Sîn, der in Harran wohnt“ aufgefordert, die Gebete des Vertragsbrüchigen nicht zu erhören<sup>168</sup>. Daß Sîn von Harran hier gemeinsam mit zentralen Gottheiten des assyrischen Pantheons genannt wird und die angeführten Götter zudem zweimal ausdrücklich als „die großen Götter Assyriens“ vorgestellt werden, zeigt die zentrale Bedeutung des Mondgottes bei den neuassyrischen Königen.

### Vertrag zwischen Aššurnerari V. und Mati‘-’ilu von Arpad

Die große Bedeutung des Sîn von Harran im 8. Jh. v.Chr. zeigt sich auch darin, daß seine Macht – neben zentralen assyrischen und aramäischen Gottheiten – im Vertrag des assyrischen Königs Aššurnerari V. (754–745 v.Chr.) mit dem aramäischen König Mati‘-’ilu von Arpad angerufen wird, um die Einhaltung des Abkommens zu garantieren<sup>169</sup>. Hier wird der Mondgott – genannt

ter aufgefordert werden, die Gebete des Vertragsbrüchigen nicht zu erhören, sein Land zu zerstören und ihm keinen Rat zu geben (Z. 17–19); den Abschluß der Inschrift (Z. 20) bildet die identisch zur Vorderseite formulierte Anrufung der Götter Adad und Sîn; vgl. Donbaz (1990) 9f.; Keel (1994) 200.

<sup>167</sup>Vgl. Z. 4f.: „The boundary which Adad-nērārī, king of Assyria, (and) Šamšī-īlu, the commander in chief, established between Zakur of the land of Hamath and Ataršumki, son of Adramu“; zit. n. Donbaz (1990) 7.

<sup>168</sup>Vgl. Z. 11b–13a: *MU aš-šur dIŠKUR u dbe-er dBAD aš-šur-Ú [dNIN.LÍ]L aš-šur-tÚ MU d30 ašib URU.KASKAL-ni DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ [šá K]UR aš-šur*: „By the name of Aššur, Adad, and Ber, the Assyrian Illil, the Assyrian [Mullissu], and the name of Sin dwelling in Harran, the great gods [of] Assyria“; vgl. Z. 17–19: *[aš-šur] dIŠKUR u dbe-er d30 ašib URU.KASKAL DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ šá KUR AŠ [šá ina] NA.R’U.A an-né-e MU-šÚ-nu zak-ru [i]k-ri-bi-šÚ ul i-šá-mu-Ú*: „may [Aššur], Adad, and Ber, Sin dwelling in Harran, the great gods of Assyria [whose] names are recorded on this stela, not listen to his prayers“; zit. n. Donbaz (1990) 7; vgl. Keel (1994) 202; Holloway (1995) 300.

<sup>169</sup>Arpad, über das Mati‘-’ilu regierte, war die Hauptstadt eines kleinen aramäischen Königreiches in Nordsyrien, das in assyrischen Texten des 9. und 8. Jh.s *Bīt Agāsi* (bzw. *Bīt Gāsi*) genannt wird. Im 9. Jh. wurde Arpad von Assyrien dominiert, erreichte aber im frühen 8. Jh., als die Macht Assyriens nachließ, eine gewisse Selbständigkeit. Im Jahr 754 v.Chr. mußte Mati‘-

„der große Herr, der in Harran wohnt“ – aufgefordert, den Vertragsbrüchigen mit Aussatz zu behaften: „[Wenn das Heer] auf Befehl Assurneraris, König von Assyrien, gegen seinen Feind zieht, wenn dann Mati‘-’ilu nebst seinen Großen, seinen Streitkräften und seinen Wagen nicht aus ganzem Herzen auszieht und kommt, so möge Sîn, der große Herr, der in Harran wohnt, Mati‘-’ilu, seine Söhne, seine Großen und die Leute seines Landes in Aussatz wie in ein Gewand hüllen, sie mögen auf der Steppe umherlaufen, er möge ihnen kein Mitleid angedeihen lassen“<sup>170</sup>. Die Zuständigkeit des Mondgottes für das Behaften mit Aussatz findet sich in Fluchformeln seit der altbabylonischen bis in die neuassyrische Zeit<sup>171</sup>. Die folgenden Zeilen könnten zudem auf die Zuständigkeit des Mondgottes für die Fruchtbarkeit der Viehherden anspielen<sup>172</sup>.

In der abschließenden Formel werden die Götter paarweise als Garanten des Abkommens aufgelistet; hier begegnet das Mondgottpaar bereits an 5. Stelle von 20 Anführungen, vor Šamaš, Adad und Marduk: „Bei Sîn und Nikkal [seid ihr beschworen]“<sup>173</sup>.

’ilu von Arpad aber mit Adadnerari V. einen Vasallenvertrag schließen, welcher die assyrische Dominanz im Westen sichern sollte; vgl. Fitzmeyer (1995) 62f.; Dion (1997) 130.

<sup>170</sup>Abschnitt IV,1–6: zit. n. Borger (1983) 156; vgl. Z. 4–6: *d<sub>30</sub> EN GAL-u a-šib URU.KASKAL a-na l<sup>1</sup>ma-ti-i’-DINGIR DUM[U.MEŠ-šú] GAL.MEŠ-šÚ UN.MEŠ KUR-šÚ SA-HAR.šUB.BA-a GIM na-ha-lap-ti l[i-hal-lip] EDIN li-ir-pu-du a-a TUK- sÚ-nu re-e-mu*; zit. n. Parpola / Watanabe (1988) 11, Nr. 2; zum Abkommen vgl. ebd. XXVII; vgl. Reiner (1969) 533. Der Vertrag ist vermutlich das Resultat einer freiwilligen politischen Kapitulation Mati‘-’ilus vor den heranrückenden assyrischen Truppen, provoziert wahrscheinlich durch eine Unabhängigkeitsbestrebung Arpads zur Zeit des Übergangs zwischen Aššur-dan III. (772–755) und Aššur-nerari V. (754–745), und damit zugleich eine „Gunst“ des assyrischen Königs. Auffällig sind die deutlichen Entsprechungen dieses Abkommens mit den aramäischen Verträgen aus Sfîre zwischen Mati‘-’ilu und einem gew. Bar-ga’yah von KTK. Da letzterer mesopotamische Gottheiten anruft, könnte die Offensive gegen Arpad etwas mit den Sfîre-Stelen zu tun haben; siehe Kap. II.3.2.3.2.; vgl. Dion (1997) 130f. Dagegen fordert der Vasallenvertrag Assarhaddons die Vertragspartner auf, einen Eid bei allen Göttern von Harran zu leisten; vgl. Holloway (1995) 299.

<sup>171</sup>So heißt es bereits in einem altbabylonischen Gebet an Nanna, daß „Nanna und Šamaš denjenigen, der bei ihnen (einen Meineid) schwört, mit Aussatz behaften“ (UET 6 / 2, 402,36f.); vgl. KBo IV 164, V 9ff.; vgl. Tallquist (1938) 447; Krebern timer (1995) 367. Analog heißt es in den Vasallenverträgen Aššurneraris mit medischen Fürsten; §39 (Z. 419–421): „So möge Sîn, der Mond des Himmels und der Erde, euch in Aussatz hüllen und veranlassen, daß ihr von den Göttern und dem König nicht erscheinen könnt. Laßt umher auf der Steppe wie ein Wildesel oder eine Gazelle!“; zit. n. Borger (1983) 170. Diese Rolle des Mondgottes resultiert aus seiner engen Verbindung sowohl zur Unterwelt wie auch zum Rechtswesen, in Analogie zum Sonnengott.

<sup>172</sup>Z. 7: *ka-bu-ut GUD ANŠE UDU.MEŠ ANŠE.KUR RA.MEŠ ina KUR-šÚ a-a ib-ši*; zit. n. Parpola / Watanabe (1988) 11, die übersetzen: „May there be no more dung of oxen, asses, sheep, and horses in his land“; ähnlich Borger (1983) 156: „Rinder-, Esels-, Schafs- und Pferdemist möge in seinem Lande nicht vorhanden sein“; gegen Reiner (1969) 533: „Let there be no milk to suck for the oxen, asses, sheep, and horses in his land“.

<sup>173</sup>Rev. VI 8–9a: *d<sub>30</sub> NIN.GAL KI.MIN dUTU dA.A KI.MIN*: „Ditto by Sîn and Nikkal! Ditto

### Neuassyrische Gesetzestexte

Die Popularität des Mondkultes von Harran in der neuassyrischen Zeit, v.a. im 7. Jh., belegt auch die Vielzahl von Strafklauseln in neuassyrischen Gesetzestexten, die Sîn von Harran, seine Paredra Nikkal oder „die göttlichen Herren von Harran“ nennen<sup>174</sup>. Diese Texte enthalten häufig eine Strafklausel, die die Bezahlung von Gold und Silber für die Schätze der Tempel der beiden Mondgottheiten beinhaltet und zudem die Ablieferung von zwei bzw. vier Pferden fordert. So wird in einem Kaufvertrag einer Sklavin aus der Zeit Sanheribs als Strafe für den Vertragsbruch die Zahlung von jeweils zwei Minen Silber und Gold sowie die Abgabe von vier weißen Pferden, die „zu Sîns Füßen festgebunden“ werden sollen, festgesetzt. Analog wird in einem weiteren Kaufvertrag von Sklaven aus der gleichen Zeit im Falle des Vertragsbruches die Zahlung von 10 Minen Silber und fünf Minen Gold sowie ebenfalls von vier weißen Pferden für Sîn in Harran gefordert<sup>175</sup>. Diese Texte bestätigen die spezifische Funktion des Mondgottpaares als Eides- und Schwurgottheiten, die für die Sanktionierung nicht eingehaltener Abkommen zuständig galten.

In zwei weiteren Dokumenten desselben Typs, ebenfalls aus der Zeit Sanheribs, fordern die Strafklauseln das Opfer des erstgeborenen Sohnes zu Sîn – allerdings ohne ihn als Mondgott von Harran zu charakterisieren – sowie das Opfer der erstgeborenen Tochter zur Unterweltsgöttin Bēlet-šēri, der „Herrin der Steppe“<sup>176</sup>.

### Fazit

Die Inschriften zeigen die zentrale Rolle des Mondgottes von Harran unter den neuassyrischen Königen, die sowohl ihre Königsherrschaft wie auch ihre Expansionsbestrebungen im Westen durch diesen legitimierten. Die Anführung des Sîn von Harran in den neuassyrischen Verträgen neben den Hauptgotthei-

by Šamaš and Nur“; zit. n. Parpola / Watanabe (1988) 13. Vor dem Mondgottpaar stehen die Gottheiten: Aššur, Anu und Antu, Enlil und Ninlil, Ea und Damkina; danach folgen Šamaš und Aja, Adad und Schala, Marduk und Zarpanitu, Nabu und Taschmetu, Ninurta und Gula sowie weitere Götterpaare; vgl. Borger (1983) 157f.

<sup>174</sup>Vgl. Menzel (1981) T 215, Sîn: Nr. 298–301; Nikkal: Nr. 234–236; göttliche Herren: Nr. 302. Alle diese Texte datieren ins 7. Jh.; vgl. Holloway (1995) 295.

<sup>175</sup>Vgl. Nr. 98, 11–r.4: „Whoever in the fu[tur]e and at any time lodges a co[mplai]nt and breaks the con[tract] shall place two minas of silver and two mi[nas of gold] in the lap of Nikkal, shall tie 4 white horses to the feet of Sîn residing in Harran (4 ANŠE.KUR.RA BABBAR.MEŠ ina KI.TA d<sub>30</sub> a-sib URU.KASKAL i-rak-kas); zit. n. Kwasman / Parpola (1991) 86; vgl. ebd. Nr. 140, 5'–11'; vgl. Lipiński (1994) 185.

<sup>176</sup>Vgl. Nr. 102, r. 7–9: DUMU UŠ-šÚ a-na d<sub>30</sub> GIBÍL DUMU.MÍ-su GAL-te TA 2BAN M'UD ERIN a-na be-lit-EDIN: „He shall burn his first-born son before Sin, and shall burn his eldest daughter with 2 seahs of cedar resin before Belet-šeri.“; zit. n. Kwasman / Parpola (1991); vgl. Nr. 101 r. 4.b–6; vgl. Lipiński (1994) 185.

ten des assyrischen Reiches läßt weiter darauf schließen, daß der Mondgott unter den neuassyrischen Königen sowohl im Gebiet von Harran wie auch westlich davon als Vertragsschützer *par excellence* galt, der als Zeuge des Vertrages angerufen wurde, um dessen Einhaltung zu garantieren bzw. dessen Bruch zu bestrafen, wobei die Strafklauseln zudem seine Verbindung zur Fruchtbarkeit illustrieren<sup>177</sup>. Seine zentrale Bedeutung im Vertragskontext geht auch daraus hervor, daß auf den beiden o.g. neuassyrischen Stelen als Garanten der Abkommen zwar vier bzw. sechs Gottheiten genannt werden, auf beiden Stelen aber lediglich sein Emblem, die Mondsichel auf einer Standarte, abgebildet ist. Diese Grenzsteine illustrieren zudem die Funktion des Mondgottes als Schützer der Grenze<sup>178</sup>.

Da die Inschriften der Stelen assyrisch sind, jedoch keine der Stelen im assyrischen Kernland gefunden wurde, läßt dies darauf schließen, daß die Assyrer sich in den westlichen Gebieten ihres Reiches den Kult eines ursprünglichen Heiligtums der Aramäer zu eigen machten<sup>179</sup>. In spätneuassyrischer Zeit unter den Sargoniden gewann der Mondgott von Harran dann eine solche Bedeutung bei den Assyrem, daß er in den Inschriften Sargons, Sanheribs, Assarhaddons und v.a. Assurbanipals häufig unmittelbar nach Aššur an zweiter Stelle erwähnt wird.

### 3.2.3.2 Aramäische Inschriften

#### Orthostat König Barrākibs von Sam'al

Die große Bedeutung des Mondgottes in der neuassyrischen Zeit auch im Westen geht u.a. daraus hervor, daß König Barrākib von Sam'al, dem gut zweihundert km westlich von Harran gelegenen heutigen Zinçirli, in einer Steleninschrift aus dem Jahr 730 v.Chr. Sîn von Harran als seinen persönlichen Gott herausstellt: „Mein Herr (ist) der Baal-Harran (Herr von Harran)“<sup>180</sup>. Im Un-

<sup>177</sup> So bestand die Sanktion meist entweder im Behaften mit Aussatz, was u.a. die soziale Isolation zur Folge hatte, oder aber in der Verhinderung der Fruchtbarkeit des Landes, in einigen neuassyrischen Gesetzestexten sogar im Tod des erstgeborenen Sohnes.

<sup>178</sup> Diese Funktion ist auch aus der o.g. Reliefplatte zu erschließen, die den anthropomorphen Mondgott über dem Stadttor stehend zeigt und den Schluß zuläßt, daß der Mondgott besonders als Schützer der Stadtgrenze verehrt wurde, der evtl. alles Übel von der Stadt fernhalten sollte; vgl. Anhang, Abb. 8.

<sup>179</sup> So war vom 11. Jh. bis zur Mitte des 9. Jh.s die Gegend von Harran von Aramäern bewohnt, die den dortigen Mondgott unter dem Titel „Herr von Harran“ verehrten. Die neuassyrischen Könige ab Salmanassar III. übernahmen bei ihrer Eroberung dieser Gebiete den Mondkult von Harran und verbreiteten ihn bis an die westlichen Grenzen ihres Reiches; vgl. Lipiński (1994) 174; Tubach (1986) 129; Keel (1994) 144; siehe Kap. II.3.2.1.

<sup>180</sup> Vgl. KAI 218: *mr'y b'lh'm*. Diese Stele datiert zwischen 733 / 32 und 727; vgl. Donner / Röllig (1973) 236f.; Gibson (1975) 93, Nr. 17; Tropper (1993.b) 145f.; Keel (1994) 144;

terschied zu dieser Herausstellung des Mondgottes von Harran zeigen weitere Königsinschriften des 9.–8. Jh.s aus Sam'al jedoch die zentrale Bedeutung des Gottes Rākib-El (*rkb'ł*). So bezeichnet der o.g. Barrākib in einer anderen Inschrift diesen Gott als seinen Herrn und in einer Inschrift für seinen Vater Panammuwa zudem als „Herrn der Dynastie“ (*b'ł byt*), ebenso bereits im 9. Jh. König Kilammuwa von Sam'al<sup>181</sup>. Teixidor folgert daraus, daß Rākib-el eine andere Bezeichnung für den Mondgott bildet und verweist zudem darauf, daß Rākib-El in weiteren Inschriften aus Sam'al unmittelbar vor dem Sonnengott Šamaš genannt wird, in deutlicher Analogie zur engen Verbindung der beiden Astralgottheiten und zu der v.a. in Harran dokumentierten Vorrangstellung des Mondgottes bei den Aramäern<sup>182</sup>. Plausibler ist jedoch die Annahme, daß Sîn von Harran als persönlicher Gott Barrākibs, Rākib-El dagegen als Schutzgott der Königsdynastie von Sam'al galt. So lassen die Inschriften vermuten, daß Rākib-El wohl der persönliche Gott des Gründers der Königsdynastie, Hayyā, war und für dessen Nachfolger zugleich als „Gott der Dynastie“ und als „Gott des Vaters“ verehrt wurde<sup>183</sup>. Gegen die Identifikation Rākib-El's mit dem Mondgott spricht v.a., daß auf einigen Orthostaten aus Sam'al ein jochartiges, auf Rākib-El zu beziehendes Symbol neben der Mondsichel und -scheibe, dem Symbol des Mondgottes, abgebildet ist<sup>184</sup>.

Schmidt (1995) 1104. Die einzeilige Inschrift befindet sich am oberen Rand der Stele, über dem auf einem Thron sitzenden Herrscher, und ist vom Emblem des Mondgottes von Harran unterbrochen; siehe Kap. II.3.2.2.1; siehe Anhang, Abb. 7.

<sup>181</sup>Vgl. KAI 216,5: *mr'y rkb'ł*; KAI 215,22: *hdd w'ł wrkb'ł b'ł byt*; vgl. KAI 217,7f.: *wytn rkb'ł* ...; vgl. Gibson (1975) Nr. 14–16; vgl. die um 830 v.Chr. datierende Kilammuwa-Inschrift in phönizischer Sprache: KAI 24,16: *rkb'ł b'ł byt*. Rākib-El ist die einzige namentlich genannte Gottheit sowohl in den Inschriften König Kilammuwas aus dem 9. Jh. v.Chr. (KAI 24; 25) wie in weiteren Inschriften aus Sam'al aus dem 9. und 8. Jh. (KAI 214; 215; Inschriften Barrākibs: KAI 216; 217); vgl. Lipiński (1994) 206f.; Dion (1997) 104. Dieser Gott ist vermutlich identisch mit dem in einem Brief an Assarhaddon erwähnten Gott „Bēl-Rakkab von der Stadt Sam'al“ (ABL 633); vgl. Parpola (1979) Nr. 46, v. 10.

<sup>182</sup>Vgl. KAI 214,2f. (*pnmw*): *łhw hdd w'ł wršp wrkb'ł wšmš wntn bydy hdd w'ł wrkb'ł wšmš* ...; vgl. Z. 11: *hdd w'ł wrkb'ł wšmš w'rqršq*, Z. 18: *łhdd w'ł wrkb'ł wšmš*; vgl. KAI 215,22: *hdd w'ł wrkb'ł b'ł byt wšmš wkl łhy ydy*; vgl. Teixidor (1979) 43f. Die wiederholte Nennung derselben Gottheiten läßt auf die feste Verbindung der Gottheiten Hadad, El, (Rešef,) Rākib-El und Šamaš und auf ihre feste Rangfolge im Pantheon von Sam'al schließen und könnte den lunaren Charakter Rākib-El's nahelegen. Da Sîn von Harran im Barrākib-Orthostat die Stelle des Dynastiegottes einnimmt, vermutet auch Kreuzer (1996, 109) die Identifikation von Rākib-El und Sîn, die er als Ausdruck der Loyalität Barrākibs zu den Assyern sieht. Darauf könnte weiter deuten, daß auch der Name des Königs Barrākib die Kurzform des Gottesnamens Rākib-El als theophores Element enthält.

<sup>183</sup>Vgl. KAI 214,29, wo ein Mitglied der Königsfamilie einen Eid schwört und dabei seine Hände zum „Gott seines Vaters“ erhebt; vgl. KAI 217,3: „Götter der Dynastie meines Vaters“; vgl. KAI 24,15f; vgl. Tropper (1993) 22.46; Dion (1997) 107.250f.

<sup>184</sup>Das Symbol des Mondgottes gemeinsam mit dem Symbol Rākib-El's findet sich auf einem weiteren Orthostat Barrākibs (KAI 216 = B1: Hörnerkrone, Joch, fünfstrahliger Stern in dop-



Die stereotype Abbildung von Mondsichel und -scheibe zeigt die lange Tradition und große Bedeutung des Mondkultes in Sam'al, worauf auch die Darstellung des Mondemblems auf Skaraboiden und auf einem in dieser Gegend gefundenen Basaltstein deuten<sup>185</sup>. Dies legt nahe, daß die besondere Verehrung des Mondgottes von Harran in Sam'al unter Barrākib mit der assyrienfreundlichen Politik dieses Königs zusammenhängt, der ein aramäischer Vasall Tiglatpileser III. war<sup>186</sup>, so daß unter seiner Regierung unter dem Einfluß der neuassyrischen Herrscher der populäre lokale Mondgott von Sam'al durch den Mondgott von Harran ersetzt bzw. mit diesem identifiziert wurde.

### 3.2.3.3 Luwische Inschriften

Die weite Verbreitung des Mondkultes von Harran bereits zu Beginn des 1. Jt.s geht weiter daraus hervor, daß der Mondgott auch in luwisch-hieroglyphischen Inschriften aus Nordsyrien genannt ist, die ins 10. oder beginnende 9. Jh. v.Chr. datieren. Die ältesten Erwähnungen finden sich auf zwei Stelen aus Til Barsip; so nennt die von König Hamiyatas errichtete sog. Stele B neben mehreren hurro-anatolischen Gottheiten – u.a. dem Gott Ea, dem Sonnengott und der Göttin Kubaba – auch den Mondgott von Harran; die gleichen Gottheiten begegnen auch auf der Stele A, die von einem Sohn Ariyahinas, vermutlich dem nächsten Nachfolger Hamiyatas, in Auftrag gegeben wurde<sup>187</sup>. Auch eine etwa zeitgleiche Stele aus Aleppo ist dem Mondgott von Harran gewidmet, da

peltem Kreis, geflügelte Sonnenscheibe, Mondsichel und -scheibe; ähnlich KAI 217) sowie auf dem o.g. Orthostat König Kilammuwas mit phönizischer Inschrift (KAI 24 = K1: Hörnerkrone, Joch (Rākib-El), Flügelsonne, Mondsichel und -scheibe); vgl. Tropper (1993) 27.146; Donner / Röllig (1973) 232; weitere Belege vgl. Yadin (1970) 200–212; siehe Anhang, Abb. 6; siehe Kap. II.3.3.2.1. Tropper (ebd. 146) führt gegen die Gleichsetzung von Rākib-el mit Šin von Harran zudem an, daß Rākib-El noch in KAI 216 (B1), das aus paläographischen Gründen später als der Barrākib-Orthostat (KAI 218) zu datieren ist, als „Herr Barrākibs“ bezeichnet wird.

<sup>185</sup> Vgl. Luschan (1943) Pl. 38–39; Bordreuil (1986) Nr. 4; vgl. Lipiński (1994) 188f.

<sup>186</sup> So zeigen die Inschriften Barrākibs eine Periode des Wohlstands und der guten Beziehungen zwischen den letzten lokalen Herrschern und Tiglat-Pileser III.; vgl. Donner / Röllig (1973) 237; Kreuzer (1996) 109; Dion (1997) 111.

<sup>187</sup> Vgl. Meriggi (1975) 212. 204f., Nr. 281, fr. 2: ... *d*A-ā-s *k*LUGAL-ti-a-s *d*WASU...-s *k*d 152a-lá-a-s *k*Ha-r-n<sup>o</sup>-wa-na-a-s *URU* *d*ARMxmi-s *k*á-na<sup>o</sup>-ta-tar *k*83-ī-mi-a-s *k*UTU... *d*Ku-125-pa-pa-s...: „... Ea re, ..., il dio Luna di Harran, ... ..ato, il dio Sole ... e Kubaba“. Nr. 280, fr. 2: ... *d*TRH-hu-s *d*A-ā-s *k*LUGAL-ti-a-s *d*WASU *ku-pá-r-ma-s* *k*d 125a-ma-ti-lá-s *d*33.4-su-pa-s *k*Ha-r-n<sup>o</sup>-wa-ná-a-s -ha *URU* *d*ARMxmi-s [*d*]UT[U] *d*K[u-12]5-pa[-pa]-s-ha...: „il dio Tarhuis del cielo, Ea ra, WASU kupárma, ...matila, tesup e il dio Luna di Harran, [il So]lle e Kubaba“. Til Barsib Stele A nennt den Wettergott, Ea, den Mondgott von Harran, den Sonnengott und Kubaba; vgl. ebd. Nr. 280. Die Stelen datieren vermutlich in die Zeit Salmanassars III. bzw. kurz davor; vgl. Lipiński (1994) 181f.; Holloway (1995) 296f.

hier der Stifter der Stele angibt: „der Mondgott von Harran hat mir gegeben [...]“<sup>188</sup>.

Der Mondgott von Harran begegnet zudem auf zwei Weihinschriften aus der Mitte des 8. Jh.s v.Chr. von Sultanhan und Kayseri, die von zwei Ministern Wassurmes, dem Sohn Tuwatis, König von Tabal, in Auftrag gegeben wurden<sup>189</sup>. Weiter nennt eine Felseninschrift des Königs Sipis von Tabal, die in Karaburun, ca. 450 km entfernt von Harran im östlichen Zentralanatolien, gefunden wurde, den Mondgott von Harran gemeinsam mit der Göttin Kubaba, der Schutzherrin von Karkemiš<sup>190</sup>.

Diese mehrfache Nennung des Mondgottes von Harran im anatolischen Raum, an Orten in bis zu 450 km Entfernung von Harran, bezeugt die große Bedeutung und weite Verbreitung seines Kultes in der aramäischen und der neuassyrischen Periode; dabei ist der Mondgott in diesen Texten die einzige Gottheit, die mit einer bestimmten Stadt, Harran, verbunden ist. Allerdings nennen die o.g. luwischen Texte weder Nikkal noch „Mondgöttin“. Dies legt nahe, die Popularität des Mondgottes von Harran bei den späthethitischen Herrschern in Nordsyrien eher aus kulturell-politischen Entwicklungen im 1.Jt. als aus der Verehrung des Mondgottes im hethitischen Großreich abzuleiten, da dort auch die Mondgöttin Nikkal große Popularität besaß<sup>191</sup>.

### 3.2.4 Onomastikon

Die große Popularität des Mondgottes von Harran wie die weite Verbreitung seines Kultes in der neuassyrischen Zeit zeigt – neben den o.g. epigraphischen und ikonographischen Belegen – auch seine häufige Nennung als theophores Element in akkadischen, aramäischen und hieroglyphischen luwischen Personennamen, die die weite Verbreitung des Mondkultes weit über das Umfeld

<sup>188</sup> Vgl. Meriggi (1975) 241f, Nr. 307, fr. 2: [w]a-mu-à ...-a-s [Ha-r]-n<sup>o</sup>-wa-na-a-s<sup>k</sup> ARMxmi-s ... p/i-ā-x: „e a me il [signo]re di Harran, il dio Luna, ... [ha] da[to]“. Der Stifter der Stele bezeichnet sich allerdings als Diener des Wettergottes; zudem nennt er den Sonnengott, Kubaba und Ea. Da er „meinen Bruder Hamiyatas“ nennt, belegt dies, daß die Inschrift zeitgleich mit den Til Barsip-Stelen ist; vgl. Holloway (1995) 297.

<sup>189</sup> Vgl. Meriggi (1967) 122, Nr. 30, fr. 56: <sup>k</sup> ARM-ma-s-pa-wa-n<sup>k</sup> Ha-r-n<sup>o</sup>-wa-na-s á-pa-s<sup>k</sup> 209 ki-pu-ti-à<sup>k</sup> à-ta<sup>k</sup> tu-wa-a-ti-a: „il [dio] Luna di Harran lo metterà nel suo kiputi“; vgl. ders. (1975) 23, Nr. 67, fr. 15: ...w]á-ná-s -pa-wa-tu-u-ta<sup>k</sup> ARMxm-ma-s<sup>k</sup> á-pa-s<sup>k</sup> [2]09 k[i-p]u-<sup>i</sup> k à-ta<sup>k</sup> 84tar-pi-ru-u-à: „... a lui poi la Luna di [Harran] (co)l suo zoccolo(?) calpesti!“. Wassurme begegnet auf einer Liste nordsyrischer Vasallen des assyrischen Großkönigs aus dem Jahr 738, wurde aber 730 wegen eines Aufstands gefangengenommen; vgl. Holloway (1995) 298.

<sup>190</sup> Vgl. Meriggi (1967) 105, Nr. 26, fr. 10: Sa-pi-ā -pa-wa-ta na-ā-s-n Har-n<sup>o</sup>-wa-na-s<sup>URUD</sup> Ku-125-ā ku-ma-pi -ta-wa KAT-ta á-ī-tu: „a Sapi iunior in ricambio il (dio) di Harran insieme(?) a Kubaba... giù...i!“; vgl. Lipiński (1994) 182.

<sup>191</sup> Vgl. Holloway (1995) 298f.; siehe Kap. I.1.2.2.

der Stadt hinaus bezeugen<sup>192</sup>. Zahlreiche neuassyrische Namen enthalten das theophore Element Bēl-Ḫarrān (<sup>d</sup>EN.KASKAL), das manchmal abgekürzt lediglich als Ḫarrān begegnet. So bezeichnen die sowohl in neuassyrischen wie in aramäischen Dokumenten des 8.–6. Jh.s häufig belegten Namen Harranu, Harranaya (ḫrny) sowie die Kurzform Harranu (ḫrn) wohl keine aus Harran stammende Person, sondern vielmehr einen Verehrer des „Herrn von Harran“ und zeigen damit, daß Sîn so eng mit der Stadt Harran verbunden war, daß sein Name als theophores Element wegfallen konnte<sup>193</sup>. Die Form <sup>d</sup>Sîn-Harran ist aber nicht belegt. Daneben sind zahlreiche Namen mit der keilschriftlichen Form des Mondgottes „Sîn“ bzw. „DINGIR 30“ oder auch mit dem aramäischen Mondgott šhr gebildet.

In aramäischen Texten ist das theophore Element <sup>d</sup>EN.KASKAL manchmal b'l-ḫrn zu lesen, so z.B. in dem Namen <sup>d</sup>EN.KASKAL-id-ri: „der Herr von Harran ist meine Hilfe“<sup>194</sup>. Dabei ist aber anzunehmen, daß einige der akkadischen Namen mit dem theophoren Element Bēl-Ḫarrān von gebürtigen Aramäern getragen wurden, v.a. von solchen, die einen hohen Rang innerhalb der assyrischen Verwaltung bzw. des assyrischen Militärs ausübten<sup>195</sup>.

Eine breite Bezeugung der akkadischen wie aramäischen Formen der Götternamen Sîn und Nisku als theophore Elemente begegnen in der Sargonidenzeit in Nordmesopotamien in einem Gebiet, das sich südwestlich bis Nērab, östlich bis Guzāna (Tell Halaf) und nördlich bis Ḫuzirina (Sultantepe) erstreckt<sup>196</sup>. Die Ausstrahlung des Mondkultes von Harran in den nordsyrischen Raum im 7. Jh. geht daraus hervor, daß in der Gegend von Harran ca. 18% der Personen lunare Namen tragen, in der Stadt Ḫuzirina nördlich von Harran sogar 25%<sup>197</sup>.

<sup>192</sup>Die meisten der Namen, die Sîn als theophores Element enthalten, sind aus neuassyrischen Keilschriftquellen aus dem 8. und 7. Jh. v.Chr. bekannt; vgl. Lipiński (1994) 179.186; Tallquist (1914) 56f.; Holloway (1995) 295f.

<sup>193</sup>So begegnet der <sup>m</sup>KASKAL-a-a geschriebene Name „Harrannay“ z.B. in zwei neuassyrischen Vertragsdokumenten, wobei er einmal gemeinsam mit seinem Sohn Sîn-nāmīr (<sup>m</sup><sup>d</sup>30-na-mir) genannt wird, dessen Name wiederum den Mondgott Sîn als theophores Element enthält; vgl. Lipiński (1994) 214f. (Z. 6), 236f. (Z. 6–7); weitere Belege vgl. ebd. 187.

<sup>194</sup>Vgl. APN, 57a; Lipiński (1994) 186.

<sup>195</sup>Daß Aramäer dort in hohen Positionen tätig waren, geht z.B. daraus hervor, daß in Quellen des 7. Jh.s (Zeit Assarhaddons) als hoher Beamter ein Mannukī-Ḫarrān ša narkabti GAB.MEŠ genannt ist, dessen Kollege mit der gleichen militärischen Funktion den aramäischen, mit dem Mondgott gebildeten Namen Ši'-dalā trägt; vgl. Kwasman / Parpola (1991) 255, Nr. 315, r. 4f.: IGI <sup>m</sup>man-nu-ki-i-URU.KASKAL L'U GIŠ.G[IGIR-DU<sub>8</sub>MEŠ] IGI <sup>m</sup>se-e'-dāl-aq: „Witness Mannu-ki-Harran, horse tr[ainer of open chariotry]. Witness Se'-dalā, ditto“; vgl. ebd. 256, Nr. 316 r. 11f.; 250, Nr. 310, r. 16; vgl. ebd. 24, Nr. 23.1.4.

<sup>196</sup>Die dichteste Konzentration ist entlang der Königsstraße (ḫarrān šarri) zwischen dem Euftrat und dem Balik; vgl. Fales (1973) 105–109; Holloway (1995) 304.

<sup>197</sup>Damit sind Eigennamen, die den Namen bzw. das Epitheton des Mondgottes oder auch den

Da die Struktur der Namen dieser Zone häufig eher aramäisch als akkadisch ist, zeigt sie die große Bedeutung des aramäischen Bevölkerungselementes in dieser Gegend und zugleich die große Popularität des Mondgottes bei den Aramäern, da dieser gerade in den aramäischen Namen stark repräsentiert ist, wo er unter den Formen *Bēl-Harran* (Herr von Harran) oder *Šēr* (bzw. *Tēr*) begegnet<sup>198</sup>. Bemerkenswert ist, daß im 7. Jh. v.Chr. in den lunaren Personennamen der Mondgott häufiger in der aramäischen Form *si'* als in der akkadischen Schreibung <sup>d</sup>XXX begegnet<sup>199</sup>, und zudem im Onomastikon der gleichen Familie sowohl der akkadische *Sîn* unter der Form *si'* wie auch der aramäische Mondgott *šhr* belegt sind<sup>200</sup>.

Die große Bedeutung von Harran und des dort beheimateten Mondkultes in der EZ II-Zeit bestätigen die ins 7. Jh. datierenden Wirtschaftsarchive der benachbarten Stadt Ma'allanah, da der Mondgott dort häufig als theophores Element der Personennamen begegnet<sup>201</sup>. Da diese Tafeln einen auffallend großen Anteil aramäischer Namen enthalten, lassen sie auf einen deutlichen Einfluß aramäischer Bevölkerungsschichten schließen<sup>202</sup>. Besonders häufig begegnen die Namen *hṛny* – in den entspr. akkadischen Tafeln *<sup>m</sup>KASKAL-a-a* geschrieben – sowie *šhrnwry*: „der Mondgott *šhr* ist mein Licht“, dem die akkadische Form *Šēr-nūrī* (*<sup>m</sup>Si-ir-nu-ri*) entspricht<sup>203</sup>. Dabei treten assyrische und aramäische Namen häufig nebeneinander in derselben Familie auf, wobei die Mond-

---

Namen seines Sohnes „Nusku“ (bzw. „Našuh“) als theophores Element enthalten, in diesem Gebiet deutlich stärker repräsentiert als im Onomastikon Kernassyriens. Die große Popularität *Sins* in dem großen städtischen Zentrum *Ḫuzirina* im öffentlichen wie auch im privaten Bereich zeigen u.a. auch Siegel mit Mondsymbolen; vgl. Fales (1973) 109–113; Dion (1997) 51.

<sup>198</sup>Die Aramäer machten im Khaburgebiet in westlicher Richtung bis zu 60% der Bevölkerung aus. Die große Popularität des Mondgottes bei den Aramäern geht daraus hervor, daß von etwa 500 Personennamen aus einer „westlichen“ Zone Mesopotamiens, von Karkemisch westlich von Harran, Guzana (Tell Halaf) östlich und *Ḫuzirina* (Sultantepe) nördlich der Stadt, die den Mondgott von Harran oder seinen Sohn Nusku als theophores Element enthalten, ca. 70% westsemitisch, v.a. aramäisch, sind; vgl. Fales (1973) 105–107; Dion (1997) 52.

<sup>199</sup>Vgl. Fales (1973) 108.

<sup>200</sup>So ist z.B. *Si'-agba* der Vater von *Šēr-mananī*. Dies zeigt, daß in der Sargonidenzeit in der Zone um Harran zwei Kulturwelten nebeneinander existierten; vgl. Fales (1973) 109f.

<sup>201</sup>Das im Brüsseler Museum (Musée Royaux d'Art et d'Histoire) aufbewahrte Tontafelarchiv des nördlich von Harran gelegenen Ortes Ma'allanah, eines Provinzzentrums des assyrischen Reiches, enthält 24 aramäische und 35 neuassyrische und neubabylonische Tafeln, die aus dem Gebiet zwischen Guzana und Harran stammen und vom Anfang des 7. Jh.s bis 620 v.Chr. datieren; sie enthalten insgesamt ca. 200 Namen; vgl. Garelli (1986) 241–246; Lipiński (1985.b) 340–348; Dion (1997) 50.

<sup>202</sup>Im letzten Jahrhundert des neuassyrischen Reiches ist ein deutliches Zunehmen der aramäischen Personennamen zu beobachten, die auch in den höchsten Kreisen der Bevölkerung begegnen. Weiter zeigen die „Brüsseler Tafeln“, daß im Verlauf des 7. Jh.s die allein auf aramäisch verfaßten Texte sich vervielfachen; vgl. Dion (1997) 52.218f.

<sup>203</sup>Im Zeitraum 665–631 v.Chr. begegnet am häufigsten der Name *Harranaiu* (*hṛny*), von 631–622 dessen Sohn *Šēr-mūrī*, was zeigt, daß beide einen höheren offiziellen Posten innerhalb der

gottverehrung in beiden onomastischen Kategorien gleichmäßig vertreten ist. Daß der Sohn von *hṛny* den Namen *šhrnwry* trägt, welcher den aramäischen Mondgott *šhr* als theophores Element enthält, läßt darauf schließen, daß die Aramäer *Sîn* von Harran mit ihrem eigenen Mondgott *šhr* identifizierten.

Daß die Aramäer, die vom 11. bis zum 9. Jh. v.Chr. in der Gegend von Harran siedelten, den Kult des dort verehrten Mondgottes *Sîn* übernahmen, den sie entweder unter dem Titel „Herr von Harran“ (*b<sup>cl</sup> hṛn*) oder in der Kurzform *Ši'* verehrten, zeigt sich auch darin, daß zahlreiche aramäische Personennamen aus Obermesopotamien und Nordsyrien mit dem theophoren Element *Ši'* (*š'*) bzw. abgekürzt *š*, der aramäischen Kurzform des Gottesnamens *Sîn*, gebildet sind, wobei die große Anzahl von ca. 60 verschiedenen Namen zugleich die große Popularität des Mondkultes illustriert. Hier begegnen u.a. die Namen *Š'gbr*: „*Sîn* ist ein Held“, *Š'mt*: „*Sîn* hat beschützt“ sowie der analoge Name *Mt<sup>c</sup>š*: „beschützt durch *Sîn*“, weiter *Nrš*: „das Licht *Sîns*“ und *Šyš*: „Gabe des *Sîn*“<sup>204</sup>. Die große Popularität und die weite Verbreitung des Mondemblems von Harran im Raum Palästina legt nahe, daß diese Namen auf den Mondgott *Sîn* von Harran zu beziehen sind, auch wenn dieses Kultzentrum nicht explizit genannt wird. Daneben ist auch der Ortsname *Si'-al(?) -ta(?) -ru(?)* belegt, der in der Nähe von Harran zu lokalisieren ist<sup>205</sup>. Die älteste Bezeugung des aramäischen theophoren Elements *š* findet sich sogar im Alten Testament, da im 1. Buch der Könige der Name *Šyš* (*šīšā*) als Name eines königlichen Beamten Davids bzw. Salomos begegnet<sup>206</sup>.

### 3.2.5 Fazit: Funktion und Bedeutung des Mondgottes von Harran

Vom 9.–6. Jh. v.Chr., unter den neuassyrischen Königen und unter dem neubabylonischen König Nabonid, erlebte der bereits seit der altbabylonischen Zeit bezeugte Kult des Mondgottes *Sîn* von Harran eine Blütezeit, die mit seiner Verbreitung bis nach Palästina verbunden war<sup>207</sup>. Im 11.–9. Jh. v.Chr. war die

Verwaltung dieses Provinzzentrums des neuassyrischen Reiches innehatten; vgl. Garelli (1986) 243f.; Lipiński (1985.b) 343f.

<sup>204</sup>Lipiński (1994) listet 57 verschiedene Personennamen mit dem theophoren Element *Ši'* auf und verweist zudem auf weitere unvollständig erhaltene; vgl. ebd. 174–179. Die Personennamen in den aramäischen Texten enthalten den Mondgott meist in der Form *š*, der Kurzform für *š'n*, der aramäischen Schreibung des Mondgottes, da das westsemitische *š* dem *s* der neuassyrischen Keilschriftzeichen entspricht; daneben ist auch die Form *š* auf den Mondgott zu beziehen; vgl. ebd. 180; vgl. Dion (1997) 51. Bereits in einem akkadischen Text aus Ugarit begegnet der Mondgott als theophores Element unter der Form *Ši'* im Namen *Apil-Ši'*; siehe Kap. I.2.2.

<sup>205</sup>Vgl. Lipiński (1994) 179f.

<sup>206</sup>Vgl. 1 Kön 4,3: *ʿlīhōrāf w ʿhīyyah b ʿnē šīšā*; siehe Kap. II.5.2.4.

<sup>207</sup>Die Verbreitung des Mondkultes im neuassyrischen Westen ist die entscheidende „regionale“ Entwicklung der religiösen Praxis in diesem Gebiet; so unterstützten die Assyrer in glei-

Gegend um Harran frei von assyrischer Dominanz, dagegen siedelten dort aramäische Stämme; diese übernahmen den Kult des Sîn von Harran, den sie mit ihrem eigenen Mondgott *šhr* identifizierten, und unter dem Namen *Šī'* oder dem Titel „Herr von Harran“ (*b<sup>c</sup>l ḫrn*) verehrten<sup>208</sup>.

Als die neuassyrischen Könige die aramäischen Gebiete im Westen unterwarfen, übernahmen sie den Kult des Mondgottes von Harran, u.a. bedingt durch die große Bedeutung des Mondkultes im assyrischen Reich<sup>209</sup>, und unterstützten daraufhin tatkräftig dessen Verbreitung in seiner spezifischen Form nach Osten und Westen. So hatte während der Regierungszeit der neuassyrischen Könige, im 9.–7. Jh. v.Chr., der Mondgott von Harran, der als Schutzgott der Stadt galt, eine zentrale Stellung im Pantheon inne<sup>210</sup>. Im Zuge der Aramaisierung Assyriens im Laufe des 8. Jh.s gewann er weiter an Prestige, so z.B. unter Sargon II. Unter den neuassyrischen Königen galt Sîn von Harran sogar als „höchster Gott des Westens“, wie aus assyrischen Inschriften wie Bilddokumenten hervorgeht<sup>211</sup>.

Die große Bedeutung des Mondgottes für die neuassyrischen Könige dokumentiert z.B. die o.g. Weihinschrift Assurbanipals, die Sîn als obersten Gott, der die Schicksale im Himmel und auf der Erde bestimmt, und zugleich als Garant der Königsdynastie herausstellt. Auch ein Brief an Assurbanipal bringt zum Ausdruck, daß dessen Vater Assarhaddon seine Königsherrschaft sowie seine Eroberung Ägyptens dem Mondgott zuschrieb, und dokumentiert so, daß

---

chem Ausmaß wie den Mondkult von Harran nur die Kulte im assyrischen Kernland selbst und in Babylonien; vgl. Holloway (1995) 305.

<sup>208</sup>Die Identifikation des aramäischen Mondgottes *šhr* mit dem akkadischen Sîn geht z.B. daraus hervor, daß beide nebeneinander im Onomastikon (z.T. der gleichen Familie) belegt sind; siehe Kap. II.3.2.4; sie wird bestätigt durch zwei Stelen zweier Mondgottpriester aus Nêrab, die sich als Priester des *šhr* bezeichnen, aber den Mondgott Sîn als theophores Element in ihrem Namen enthalten; vgl. KAI 225; 226; siehe Kap. II.3.3.1.3. In neuassyrischen Texten begegnet der aramäische Mondgott *šhr* unter den Formen *Še-er(-ri)*, *Še-ru*, *Šēr* sowie *Se-'-ri* und *Se-er*; vgl. Lipiński (1994) 174.189; Dion (1997) 51f.

<sup>209</sup>Die zentrale Rolle des Mondgottes bei den Assyrem zeigen z.B. die zahlreichen Darstellungen von Sichelmond und Sternen in der mittellassyrischen Glyptik wie auch astrologische Vorhersagen an assyrische Könige; vgl. Keel (1994) 169; Hunger (1992).

<sup>210</sup>Die Förderung des Mondkultes von Harran durch die neuassyrischen Könige zeigt z.B. deren definitive Kontrolle über das alte Kultzentrum Harran, die Weihe königlicher Stelen zu Ehren des Mondgottes sowie die weite Verbreitung lokal gefertigter Glyptik mit Darstellung von Mondsichel bzw. Mondemblem im Westen; so spielt in der Ikonographie der von den Assyrem eroberten westlichen Gebieten allein Sîn, nicht Aššur oder eine andere Gottheit des assyrischen Staatspantheons, eine zentrale Rolle; vgl. Holloway (1995) 306f. Auf assyrische Förderung des Mondkultes von Harran deutet auch der o.g. Orthostat des pro-assyrischen Vasallen Barrākib.

<sup>211</sup>So ordnet z.B. ein Rollsiegel vom Tell Dotan sowie ein weiteres Siegel dem zentralen, in Gestalt seines Kultsymbols dargestellten, Mondgott die Symbole von Marduk, Nabu und Nusku zu; siehe Kap. II.3.2.2.3; siehe Anhang, Abb. 10. Auch auf den Reliefs Sanheribs tritt der Mondgott als vorderster Gott unmittelbar nach dem Spitzenpaar Aššur und Mulissu auf; vgl. Börker-Klähn (1982) 200–201, 207–210; Uehlinger (1997) 316.

der Mondgott von Harran den Assyrem im 7. Jh. als der eigentliche Patron der Westexpansion des Reiches galt<sup>212</sup>.

Daß der Kult des Sîn von Harran vom 9.–6. Jh. v.Chr. eine Blütezeit erlebte, zeigt neben seiner Nennung in mehreren Inschriften besonders die weite Verbreitung der Mondsichelstandarte bzw. der Mondsichel auf zahlreichen Siegeln wie Stelen sowohl in Obermesopotamien wie auch im anatolischen Raum und in Syrien-Palästina. Siegel mit dem Mondemblem sind im ganzen fruchtbaren Halbmond während der Eisenzeit breit bezeugt, z.T. in synkretistischen Modifikationen in Anpassung an regionale Kulte; v.a. in der Glyptik in Syrien-Palästina bildet die Mondsichelstandarte des Sîn von Harran ein gebräuchliches Motiv, was die Popularität des Mondkultes gerade im Westen zeigt<sup>213</sup>; daneben wurden in Anatolien und Nordsyrien neun neuassyrische Mondsichel-Stelen gefunden, aber keine davon östlich des Tigris<sup>214</sup>. Weiter ließ sich im Jahr 730 v.Chr. der aramäische König Barrākib von dem gut 200 km westlich von Harran gelegenen Sam'al (Zinçirli) mit dem Emblem des Mondgottes von Harran abbilden und stellte zudem in der darüberstehenden Inschrift diesen Gott als seinen Herrn heraus<sup>215</sup>.

Die weite Verbreitung des Mondkultes von Harran hängt sicher eng mit seiner besonderen Förderung durch die neuassyrischen Könige zusammen<sup>216</sup>; allerdings ist die Quellenlage zu komplex und die Bandbreite der Roll- und Stempelsiegel mit dem Sichelmondemblem zu groß, als daß die auffallende Popularität des Mondkultes in all ihren Schattierungen direkt auf assyrische Propaganda zurückgeführt werden könnte<sup>217</sup>. So ist diese sicher auch durch die große Bedeutung des Mondgottes bei den Aramäern bedingt, die zu Beginn

<sup>212</sup>Siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>213</sup>Die Mondsichelstandarte begegnet allein in Palästina und Transjordanien an vierzehn verschiedenen Orten. Zwei Stempelsiegel mit der Mondsichelstandarte wurden bereits im spätbronzezeitlichen Palästina gefunden; vgl. Weippert (1978) Nr. 14 (Gezer), 18 (Tell Beit Mirsim); die Mehrheit dieser Darstellungen datiert jedoch ins 1. Jt.; so fand sich Glyptik des 1. Jt.s mit der Mondsichelstandarte im mesopotamischen Stil in Hazor, Tell Kēsān, Tell es-Samak, Megiddo, Tell Dotan, Samaria, Gezer, Tell en-Naşbeh, Tell Ġemneh, Horvat 'Uzza sowie in Nebo und Tawilān in Transjordanien; vgl. ebd. Nr. 1 (Hazor), 2 (Tell Kēsān), 4–5 (Tell es-Samak), 8 (Tell Dothan), 10 (Samaria), 13 (Gezer), 15 (Tell en-Naşbeh), 16 (Nebo), 19 (Tell Ġemneh), 22 (Tawilān); vgl. Buchanan / Moorey (1988) 54; zudem Beck (1986) 40f. (hebr.); Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) Nr. 126 (phöniz., 8. Jh.); Bordreuil (1986) Nr. 4 (phöniz., 8. Jh.) sowie zahlreiche weitere unstratigraphierte Beispiele; vgl. Holloway (1995) 305; siehe Kap. II.3.2.3.3.

<sup>214</sup>Vgl. Holloway (1995) 303.

<sup>215</sup>KAI 218: *mr-y b'l hrm*; siehe Kap. II.3.2.3.2.

<sup>216</sup>Vgl. Holloway (1995) 307: „The spread of the moon-god cult of Harran was a self-conscious act of imperial statecraft, designed to foster the acceptance of a cult whose pantheon was understood as protecting and legitimating Assyrian interests in the West.“

<sup>217</sup>Vgl. Uehlinger (1997) 320.

des 1. Jt.s den Bereich des großen Eufratkniees bewohnten, und den Mondtempel von Harran als Hauptkultstätte in diesem Gebiet besaßen. Die starke Präsenz aramäischer Personennamen in der Gegend von Harran v.a. in den Dokumenten des 7. Jh.s v.Chr. zeigt die andauernde Dominanz der aramäischen Bevölkerung in Harran noch in der Sargonidenzeit, wobei der hohe Anteil lunarer Namen, in denen häufiger die aramäische Form *si'* als die akkadische *d* XXX begegnet, die große Popularität des Mondgottes gerade bei den Aramäern belegt<sup>218</sup>. Allerdings ist die aramäische Bevölkerung von Harran durch enge Kontakte mit der assyrischen Welt geprägt, was z.B. darin zum Ausdruck kommt, daß in einer Familie sowohl aramäische wie assyrische Namen belegt sind und der Mondgott sowohl in der Form *si'* wie *šhr* begegnet, was den Schluß nahelegt, daß aus der Perspektive der Assyrier wie der Aramäer diese beiden Mondgötter als ein und derselbe wahrgenommen wurden<sup>219</sup>.

Die große Bedeutung des Mondgottes von Harran sowohl bei den Assyriern wie auch bei den Aramäern zeigt sich weiter darin, daß in nahezu allen Verträgen der neuassyrischen Könige mit Herrschern aus dem westlichen Anatolien und Nordsyrien die Autorität des *Sîn* von Harran als Garant des Abkommens angerufen wird. Diese Verträge deuten auf die Funktion des Mondgottes als Eides- und Schwurgottheit, da er regelmäßig in den abschließenden Fluchformeln als Zeuge angeführt wird, um die Einhaltung des Abkommens zu garantieren bzw. dessen Übertretung zu sanktionieren; dabei lassen die genannten Sanktionen zudem auf seine Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit von Menschen und Tieren schließen. Da diese Rolle des Mondgottes auch in der Tradition Mesopotamiens und bei den Hethitern des 2. Jt.s wie auch in Syrien-Palästina in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit belegt ist<sup>220</sup>, läßt sie darauf schließen, daß die Funktion und Bedeutung des Mondgottes von Mesopotamien bis Syrien-Palästina und vom 2.–1. Jt. nahezu die gleiche war.

„*Sîn*, der in Harran wohnt“, wird z.B. in dem im 8. Jh. v.Chr. geschlossenen Staatsvertrag des neuassyrischen Königs Aššurneri V. mit dem aramäischen Fürsten Mati'-'ilu von Arpad angerufen, wobei dieser Vertrag sowohl die Zuständigkeit des Mondgottes für die Gewährleistung der Fruchtbarkeit des Landes wie auch für das Behaften mit Aussatz zeigt<sup>221</sup>. Eine analoge Funktion des Mondgottes dokumentieren auch neuassyrische Rechtsdokumente, die bestimm-

<sup>218</sup>In einem großen Gebiet um Harran, bis Nērab im Südwesten und Ḫuzirina im Norden ist die Mehrzahl der Personennamen westsemitisch, v.a. aramäisch, nur ca. 1 / 3 ist assyrisch; siehe Kap. II.3.2.4.

<sup>219</sup>Vgl. Holloway (1995) 304; siehe Kap. II.3.2.4.

<sup>220</sup>Siehe Kap. I.3.2.3 u. I.6.2.1. Die Belege deuten somit auf eine grundlegende Kontinuität des Mondkultes im Raum Syrien-Palästina, die durch die neuassyrische Unterstützung des Mondkultes neu angestoßen, aber nicht tiefgreifend verändert wurde.

<sup>221</sup>Vgl. Parpola / Watanabe (1988) 11, IV, 1–7; siehe Kap. II.3.2.3.1.



men, daß im Falle des Vertragsbruches der Eidbrüchige seinen ältesten Sohn auf dem Altar des Šin verbrennen müsse.

Dies läßt den Schluß zu, daß die zentrale Rolle Šins von Harran neben seiner Funktion als mächtiger Schutzgott der Stadt, die ihre große Bedeutung im 1. Jt. v.Chr. v.a. der Macht des Mondgottes zuschrieb, u.a. in seiner Rolle als Richter, speziell als Schützer von Verträgen begründet ist, der klassischen Rolle des Mondgottes als „Auge, das alles sieht“<sup>222</sup>. Bereits in der Tradition Mesopotamiens galten der Mondgott und der Sonnengott gelegentlich als oberste Richter, denen man zuschrieb, alles Gute wie Böse zu sehen und daher richtig zu beurteilen, da ihr Licht bis in jeden Winkel dringt<sup>223</sup>.

### Israel und Juda

Die Verbreitung des Mondkultes von Harran auch in Israel und Juda zeigen die zahlreichen in Palästina gefundenen Stempelsiegel mit der von Bäumen flankierten Mondsichelstandarte<sup>224</sup>. Die besondere Bedeutung Harrans in der Tradition Israels und Judas und damit auch ein großer Einfluß des dort beheimateten Mondkultes ist weiter daraus zu erschließen, daß die Stadt Harran in den Patriarchenerzählungen des Buches Genesis eine zentrale Rolle spielt. So brach Abraham nach den dort überlieferten Erzählungen von Harran aus in das Land Kanaan auf und sandte wiederum nach Harran, wohin er noch familiäre Bindungen besaß, als er eine Frau für seinen Sohn Isaak suchte; der als Enkel Abrahams vorgestellte Jakob soll 20 Jahre lang in Harran gelebt und dort zwei Frauen geheiratet haben, deren Söhne als Ahnherren der zwölf Stämme Israels vorgestellt werden<sup>225</sup>. Auch die Namen der Verwandten Abrahams sind vermutlich als aramäische Enklaven zu deuten, die im nördlichen Mesopotamien im Gebiet von Harran zu lokalisieren sind<sup>226</sup>. Auf die Ausstrahlung der Stadt Harran und des dortigen Mondkultes auf die Jerusalemer Bevölkerung der späten Königszeit deutet auch die fiktive Rede des Rabschake in 2 Kön 19, die zur Einschüchterung der Jerusalemer bedeutende Städte bzw. Völker aufzählt, die angeblich von den Assyern vernichtet wurden, darunter auch Harran<sup>227</sup>.

<sup>222</sup>Vgl. Green (1992) 39. Dieser Charakter des Mondgottes kommt auch im Namen des aramäischen Mondgottes *šhr* zum Ausdruck, der von der aramäischen Wurzel *šhr*: „to watch“ abgeleitet ist.

<sup>223</sup>Vgl. Hall (1988) 532f.: „The role of judge was probably attributed to the moon-god for the same reason it was conferred upon Utu / Šamaš: both gods, as the major luminaries of night and day respectively, were thought of as all-seeing, casting their light into every dark corner, and hence able to see and rightly judge every good and evil“.

<sup>224</sup>Siehe Kap. II.5.3.2.

<sup>225</sup>Vgl. Gen 11,31; 12,4–6; 24,3f. 10; Gen 27,41–31.

<sup>226</sup>Vgl. Thompson (1974) 304–308; v.Seters (1975) 23–26; Holloway (1995) 314.

<sup>227</sup>2 Kön 19,10–13, V. 12: Sind denn die Völker, die von meinen Vätern vernichtet wurden, von ihren Göttern gerettet worden, die Völker von Gosan, Haran und Rezef, die Söhne von

Einen sehr starken Einfluß des Mondkultes von Harran nahm zu Beginn des 20. Jh.s Gunkel an, da er den Ursprung der Patriarchen im Mondgottpaar von Harran sah. Er deutete den Namen der Frau Abrahams *šārāh*, „Fürstin“, als Name der Mondgöttin von Harran, den Namen *malkāh*, „Königin“, der Frau Nahors, des Bruders Abrahams, als Bezeichnung der Göttin Ištar, der Tochter des Mondgottpaares, und schloß daraus, daß Abraham hier an die Stelle des Mondgottes von Harran getreten sei<sup>228</sup>. Auch im Namen des in Harran wohnenden Laban vermutete er eine Reminiszenz an den Mondkult von Harran, da dieser von dem hebräischen Nomen *l'ḥānāh*, das in poetischer Sprache den Mond bezeichnet, abgeleitet ist<sup>229</sup>. Auch wenn die Herkunft Abrahams und seiner Familie aus harranischen Gottheiten in der Forschung nicht aufgegriffen wurde, lassen die o.g. Passagen doch auf die zentrale Rolle Harrans und des dortigen Mondkultes auf die im Alten Testament dokumentierte literarische wie auch kultische Tradition Israels und Judas schließen. Problematisch ist jedoch die These Baileys, der aufgrund der in der Bibel dokumentierten engen Beziehung der Patriarchen zu Harran die in der Bibel erwähnten Stierbilder in Bet-El, Dan und am Sinai, die sog. „goldenen Kälber“, ebenfalls auf den Mondgott von Harran beziehen will<sup>230</sup>.

### 3.3 Der Mondgott in weiteren Inschriften und Bilddokumenten

Eden, die in Telassar wohnten?“ Während Gosan (Guzāna), Rezef (Rašappa) und Eden (Bīt Adini) durch die neuassyrische Expansion im späten 9. Jh. ins assyrische Großreich eingegliedert wurden, wurde Harran von den neuassyrischen Königen gerade nicht zerstört, sondern zu einem wichtigen Außenposten ihres Reiches ausgebaut, und der dortige Mondkult von ihnen entschieden gefördert. Die hier angegebenen Zerstörung der Stadt, die erst im Jahr 610/9 durch die Meder erfolgte, deutet sowohl auf die späte Abfassungszeit der fiktiven Rede, die wohl etwa zeitgleich zu den o.g. Patriarchenerzählungen in der spätexilischen Zeit verfaßt wurde, wie auch auf die Popularität des Mondkultes von Harran noch zu dieser Zeit; vgl. Holloway (1995) 315. Noch in dem zur Zeit des Exils verfaßten Buch Ezechiel wird Harran als eine der ehemals bedeutendsten Handelsstädte genannt; vgl. Ez 27,23: „Haran, Kanne und Eden, die Händler von Saba, Assur, ganz Medien trieben Handel mit dir.“

<sup>228</sup>Er ging vom babylonischen Ursprung der Namen aus, wo *šarratu* „Königin“ bedeutete und zugleich die Frau des Mondgottes von Harran bezeichnete; das babylonische Äquivalent von *malkāh*, *malkatu*: „Fürstin“ bildete dort einen gebräuchlichen Titel der Venusgöttin Ištar; vgl. Gunkel (1910) 163.

<sup>229</sup>Vgl. Gunkel (1910) 163.

<sup>230</sup>Vgl. 1 Kön 12; Ex 32; vgl. Hos 10,5f.; 13,2; vgl. Bailey (1971) 97–115. Allerdings sind die Überlieferungen in 1 Kön 12 und die damit zusammenhängenden Texte schwer mit den Patriarchengeschichten zu korrelieren. Zur Kritik an Bailey vgl. Hahn (1981) 337; vgl. Burnett / Keel (1998) 33.

### 3.3.1 Inschriften

Neben den o.g. Inschriften, die explizit den Mondgott von Harran nennen, findet sich der Mondgott noch in weiteren Inschriften aus der 1. Hälfte des 1. Jt.s v.Chr., in denen er nicht explizit mit Harran verbunden wird; aufgrund der großen Bedeutung des Mondkultes von Harran in dieser Zeit sowie aus den deutlichen Entsprechungen einiger der Inschriften ist jedoch anzunehmen, daß mit der allgemeinen Bezeichnung *Sîn* ebenfalls *Sîn* von Harran gemeint ist<sup>231</sup>.

#### 3.3.1.1 Neuassyrische Dokumente

##### Vasallenvertrag Assarhaddons

Analog zu den o.g. neuassyrischen Inschriften, die *Sîn* von Harran nennen, zeigen auch die umfangreichen Fluchformeln im Vasallenvertrag Asarhaddons die Funktion des Mondgottes als Garant von Abkommen. Zu Beginn des Vertrags werden zweimal „die großen Götter des Himmels und der Erde“ als Zeugen angeführt, darunter auch „*Sîn*, *Šamaš*, *Adad* und *Marduk*“<sup>232</sup>. Diese Reihung läßt auf die hohe Position des Mondgottes schließen, der unmittelbar auf die Hauptgötter *Aššur*, *Anu*, *Enlil* und *Ea* folgt; seine Nennung vor dem Sonnengott *Šamaš* bestätigt zudem seine Vorrangstellung vor diesem auch bei den neuassyrischen Königen, analog zur Tradition Mesopotamiens des 3. und 2. Jt.s.

In der Mitte des Vertrags werden nochmals die großen Gottheiten des Pantheons angerufen, den Vertragsbrüchigen auf jeweils spezifische Weise zu bestrafen, darunter auch der Mondgott, der den Eidbrüchigen mit Aussatz versehen soll: „May *Sin*, the luminary of heaven and earth, clothe you in leprosy and (thus) not permit you to enter the presence of god and king; roam the open country as a wild ass or gazelle“<sup>233</sup>. Hier wird der Mondgott bereits an dritter Position genannt, nach dem als „König der Götter“ vorgestellten *Aššur* und

<sup>231</sup>Darauf deuten z.B. die deutlichen Entsprechungen zwischen den aramäischen Staatsvertragstexten aus Sfire, die u.a. *Sîn* und *Ningal* als Zeugen anführen, und dem assyrischen Vertrag zwischen *Aššurnerari V.* und *Mati-’ilu*, wo ausdrücklich „*Sîn*, der in Harran wohnt“ angerufen wird; zum assyrischen Vertrag siehe Kap. II.3.2.3.1, zum aramäischen Kap. II.3.3.1.2.

<sup>232</sup>Diese Gruppe wird nach verschiedenen Gestirnen und der Gruppe *Aššur*, *Anu*, *Enlil* und *Ea* angeführt, gefolgt von weiteren Gottheiten; vgl. Z. 13–24 (v.a. Z. 18): „(the treaty) which he has made binding with you before Jupiter, Venus ... *Sin*, *Shamash*, *Adad* and *Marduk*, ... all the gods dwelling in heaven and earth, the gods of Assyria, the gods of Sumer and Akkad, the gods of every (foreign) contry“; vgl. Z. 25–40: „You are adjured by *Ashur*, the father of gods, lord of all lands, you are adjured by *Anu*, *Enlil*, and *Ea*, you are adjured by *Sin*, *Shamash*, *Adad*, and *Marduk*, ...“; zit. n. Reiner (1969) 534.

<sup>233</sup>Z. 419–421; zit. n. Reiner (1969) 538. Die deutlichen Entsprechungen zur Rolle des *Sîn* von Harran im Vertrag *Aššurnerari V.* mit *Mati-’ilu* von Arpad legen nahe, daß mit dem hier genannten *Sîn* ebenfalls *Sîn* von Harran gemeint ist; siehe Kap. II.3.2.3.1.

dessen Frau Ninlil sowie dem Gott Anu, wiederum vor dem Sonnengott Šamaš, was auf seine konstitutive Bedeutung im Vertragskontext schließen läßt. Daß beide Astralgottheiten analog als „Leuchte“ bzw. „Licht von Himmel und Erde“ vorgestellt werden, deutet zugleich auf ihre enge Beziehung zueinander<sup>234</sup>.

### 3.3.1.2 Aramäische Inschriften aus Sfire

Staatsvertragstexte zwischen Bar-ga'ya von KTK und Mati '-ilu von Arpad

Der Mondgott begegnet auch in den aramäischen Staatsvertragstexten aus Sfire zwischen König Bar-ga'ya von KTK und dem nordsyrischen Herrscher Mati '-ilu von Arpad aus der Mitte des 8. Jh.s v.Chr.<sup>235</sup>. In der ersten Stele werden in der Zeugenliste zunächst mehrere assyrische, darauf einige aramäische Götterpaare angerufen, darunter in der ersten Gruppe auch das Mondgottpaar Šîn und Nikkal<sup>236</sup>.

Diese Verträge besitzen sowohl hinsichtlich der Struktur und Formulierung des Textes wie auch der als Zeugen angeführten Gottheiten deutliche Parallelen zum o.g. Vertrag Aššurnerariš V. von Assyrien mit Mati '-ilu von Arpad<sup>237</sup>. So zeigen v.a. die Fluchformeln, in denen u.a. die Unfruchtbarkeit des Landes

<sup>234</sup>Vgl. Z. 419: „May Sin, the luminary of heaven and earth...“; Z. 422: „May Shamash, the light of heaven and earth...“; zit. n. Reiner (1969) 538. Die Vorrangstellung des Mondgottes vor dem Sonnengott begegnet auch in mehreren aramäischen Inschriften des 1. Jt.s; siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>235</sup>In Sfire, ca. 22 km südöstlich von Aleppo, wurden drei – allerdings nur fragmentarisch erhaltene – Stelen gefunden, deren enge Beziehung hinsichtlich Inhalt, Schrift und Sprache sie als verschiedene Fassungen desselben, mehrmals erneuerten Abkommens nahelegen, das als Vasallenvertrag Mati '-ilus mit einem mächtigen Oberherrn zu deuten ist; der Mondgott begegnet in der ersten dieser Stelen; vgl. Donner / Röllig (1973) 238f.; Reiner (1969) 532–53; Dupont-Sommer / Starcky (1958) 1–95; Lemaire-Durand (1984) 56–58; Fitzmeyer (1995) 17f. 165f.; Lipiński (1985.a) 272–274.

<sup>236</sup>KAI 222 A 9: *s[n wnk]*; allerdings ist dieses Götterpaar zum großen Teil ergänzt. Als Zeugen angeführt werden zunächst die mesopotamischen Götter: [Aššur] und Muliššu, Marduk und Šarpānītu, Nabu und Tašmētu, Gerra und Nusku, Nergal und Lāš, Šamaš und Nēr, Šîn und Nikkal, *NKR* und *KDĤ*, alle Götter der Wüste und des Fruchtlandes; danach folgen die aramäischen Gottheiten Hadad von Aleppo, das Siebengestirn, El und Eljān, Himmel und Erde, Meeresgrund und Quellen, Tag und Nacht (Z. 7b–12); vgl. Donner / Röllig (1973) 239.244–246; Rössler (1983) 179f.; Lemaire / Durand (1984) 113. Die erste Gruppe (Z. 7b–10a) nennt vermutlich die von Bar-Ga'ya, die zweite, von Hadad von Aleppo angeführte, Gruppe die von Mati '-ilu verehrten Gottheiten; vgl. Fitzmeyer (1995) 70.

<sup>237</sup>Siehe Kap. II.3.2.3.1. Die Struktur der Sfire-Verträge entspricht zudem allgemein der Struktur der assyrischen Verträge des 1. Jt.s v.Chr.: 1) Einführung mit Vorstellung der Vertragspartner (Z. 1–6a); 2) als Zeugen genannte Gottheiten (Z. 6b–13); 3) Fluchformeln (Z. 14–42, der Rest des Textes ist nicht erhalten); 4) Vertragsklausel; 5) Vertragsbedingungen; vgl. Fitzmeyer (1995) 20. 43–55; Parpola / Watanabe (1988) XXVIII.

angedroht wird, sowie die Vertragsklauseln beider Verträge deutliche Entsprechungen<sup>238</sup>. Dies legt nahe, den Namen Bar-ga'ya („Sohn der Majestät“) als Pseudonym für den assyrischen König Aššur-nerari und *KTK* als Umschreibung für Assyrien und die Verträge von Sfire somit als aramäische Entsprechung – aber nicht wörtliche Übersetzung – des akkadischen Staatsvertrags anzusehen<sup>239</sup>.

Der Staatsvertrag zeigt den Mondgott als einen der Garanten des Abkommens, allerdings nur innerhalb einer langen Reihe von Gottheiten, wobei er zudem erst an einer hinteren Position der Aufzählung auftritt. Daß das Mondgottpaar hier erst nach dem Sonnengott Šamaš mit seiner Paredra angeführt ist, wogegen es in der neuassyrischen Entsprechung vor dem Sonnengott steht, deutet auf den Vorrang der Sonnengottheit im nordaramäischen Königreich Arpad im 8. Jh. v.Chr. hin<sup>240</sup>. Obwohl Sîn hier nicht explizit als Sîn von Harran vorgestellt wird, ist dies aus der großen Bedeutung des Mondkultes von Harran gerade zu dieser Zeit wie auch aus der expliziten Angabe: „Sîn, der in Harran wohnt“ im Vertrag zwischen Aššurnerari V. und Mati'-'ilu von Arpad,

<sup>238</sup> Fluchformeln: KAI 222 A 36–40 // Aššur-nerari (A-n) 2 I 10ff.; KAI 222 A 32 // A-n 2 I 4; KAI 222 A 29 // A-n V 14; Vertragsklauseln: KAI 224,2–3 // A-n III 9–10; KAI 224,4–6 // A-n III 21–22; KAI 222 B 23–25 // A-n III 23–27; KAI 222 B 28–33 // A-n IV 1–3; KAI 224,11–13 // A-n V 1–4; vgl. Parpola / Watanabe (1988) XXVIII.8–11. In beiden Verträgen wird die Unfruchtbarkeit des Landes durch den fehlenden Nachwuchs der Viehherden illustriert, die allerdings nur im akkadischen Vertrag explizit dem Mondgott zugeschrieben wird; siehe Kap. II.3.2.3.1.

<sup>239</sup> Vgl. Donner / Röllig (1973) 273; Parpola / Watanabe (1988) XXVIII f., die auf die deutlichen Übereinstimmungen zwischen den beiden Verträgen verweisen und vermuten, daß der Gebrauch des Pseudonyms die einzig mögliche Weise war, in der Mati'-'ilu den Vertrag mit dem verhaßten Oberherrn akzeptieren konnte, ohne von den anti-assyrischen Elementen seiner Bevölkerung vom Thron vertrieben zu werden. Dafür könnte auch KAI 222 A (Z. 25) sprechen, wonach das Königreich von Arpad im Fall eines Vertragsbruchs von Assyrien regiert werden soll; vgl. Sader (1987) 139. Allerdings ist diese Deutung umstritten; so identifizieren Lemaire / Durand (1984, 37–58) *KTK* mit *Ki-i[-?]-qa*, der östlich des Eufrats gelegenen Hauptstadt von Bit-Adini und sehen Bar-ga'yah als Pseudonym für Šamši-ilu, einen hohen Beamten des assyrischen Königreiches mit Sitz in Til-Barsip; ähnlich Fitzmeyer (1995) 173f., der jedoch die Problematik dieser Identifikation enräumt; dort (S. 167–174) Diskussion der verschiedenen vorgeschlagenen Deutungen; vgl. auch Dion (1997) 131f. Abzulehnen ist die von Dupont-Sommer / Starcky (1958, 22) vertretene Identifikation Bar-Ga'yas mit Sardur III. von Urartu, da die Götterliste keine einzige urartäische Gottheit enthält.

<sup>240</sup> Während im Vertrag Aššurneraris V. mit Mati'-'ilu das Mondgottpaar vor Šamaš und seiner Paredra genannt wird (Rev. VI 8–9a; siehe Kap. II.3.2.3.1.), folgt es hier auf den mit seiner Paredra genannten Sonnengott; vgl. KAI 222,9: *wqdm šmš wnr wqdm sn wnkl*. Da in der mesopotamischen Tradition der Mondgott als Bruder Nergals galt und so in enger Verbindung zu diesem Unterweltsgott gesehen wurde, könnte der Sonnengott erst später zwischen Nergal und Sîn eingefügt worden sein. Daß das Mondgottpaar hier in der ersten Gruppe der mesopotamischen Gottheiten begegnet, könnte auf den Einfluß der neuassyrischen Vorstellung auf die hier dokumentierte Vorrangstellung des Sonnengottes deuten.

der vermutlich die akkadische Version der aramäischen Sfire-Verträge bildet, zu erschließen.

Da in den aramäischen Vertragstexten aus Sfire die gleichen bzw. analoge Gottheiten begegnen wie in den neuassyrischen Verträgen, lassen sie auf eine enge kulturelle assyro-aramäische Symbiose in dieser Region seit dem Beginn des 7. Jh.s v.Chr. schließen. Die Inschriften geben zudem – wie der akkadische Vasallenvertrag Mati‘-’ilus von Arpad mit Aššurnerari V. und sein Abkommen mit Sardur III. von Urartu – Einblick in die politische Situation in Nordsyrien in der Mitte des 8. Jh.s v.Chr. und damit in den historischen Hintergrund der Regierung der Könige Jerobeam II. in Israel (786–747) und Uzzia in Juda (783–742).

### 3.3.1.3 Nērab-Stelen

Neben der zentralen Bedeutung Sîns von Harran belegen zwei ins 7. bzw. ausgehende 8. Jh. v.Chr. datierende Stelen zweier Mondgottpriester aus Nērab, die die kulturelle Symbiose zwischen luwischen und aramäischen Bevölkerungsschichten im nordsyrischen Raum zeigen<sup>241</sup>, die Verehrung des Mondgottes *šhr* bei den Aramäern.

Beide Priester tragen einen Namen, der den akkadischen Mondgott Sîn als theophores Element enthält. So heißt ein Priester *šnzrbn*, was dem akkadischen *dSîn-zēra-ibni*, „Sîn hat einen Nachkommen geschaffen“, entspricht; der zweite trägt den Namen *Ši'-gabbar(i)* (*š'gbr*), „Sîn ist (mein) (Kriegs)Held“, welcher bereits zur Zeit Sargons II. als Name eines Oberpriesters des Mondgottes belegt ist<sup>242</sup>.

<sup>241</sup>Nērab liegt ca. 6–7 km südöstlich von Aleppo. Die Inschriften der beiden Stelen, die über den Gräbern der Mondgottpriester standen, besitzen deutliche Analogien zu luwischen Grabinschriften, v.a. die Inschrift der Stele des *Si'gabbar* zur Grabstele einer gew. Kupapiya in Seğar im neuethitischen Hamath; so erlangte in beiden Stelen der / die Verstorbene aufgrund seiner / ihrer Rechtschaffenheit hohes Alter und konnte daher noch Nachkommen der 4. Generation (Ururenkel) sehen, beide Texte schließen zudem mit einem Fluch gegen denjenigen, der die Grabesruhe stört, weil dadurch die Fortsetzung des Totenkultes nicht mehr möglich wäre; vgl. Hawkins (1980) 218–220; vgl. Donner / Röllig (1973) 274; Delsman (1988) 573–574; Dion (1997) 122.135; Hutter (1996.c) 121f. Auch daß innerhalb der Herrscherdynastie von Sam'al sowohl luwische als auch aramäische Namen begegnen (vgl. KAI 24; 25; 38–41; 214–221), läßt darauf schließen, daß dieses Gebiet von einer Mischbevölkerung aus Luwiern und Aramäern besiedelt war; vgl. ebd. 116. Weiter deutet die Gleichartigkeit der Texte der beiden aramäischen Grabstelen darauf, daß derartige Stelen auf Vorrat gearbeitet wurden; vgl. Börker-Klähn (1982) 79.

<sup>242</sup>Vgl. KAI 225,1: *šnzrbn*; vgl. Donner / Röllig: KAI I, 45; II, 275; vgl. KAI 226,1: *š'gbr*. Gegen die von Delsman (1988, 574) und Donner / Röllig (1973, 274) in Analogie zur Konstruktion der 1. Stele (KAI 225,1) vorgeschlagene Zerlegung in die Relativpartikel *š* und den Personennamen *gbr*: „Agbar“ spricht, daß *š'* die gebräuchliche aramäische Form des Mondgottes Sîn bildet; siehe Kap. II.3.2.4. Zudem ist der Personennamen *Ši'-gabbar* auch in einem

Trotz ihres Sîn-haltigen Namens bezeichnen die beiden Stifter der Stelen sich jedoch nicht als Priester des Sîn, sondern des Gottes *šhr*<sup>243</sup>, der aber aufgrund des Kontextes der Inschriften ebenfalls als Mondgott zu deuten ist, da *šhr* in beiden Stelen gemeinsam mit der Mondgöttin *nkl* sowie dem Gott Nusku, der in Harran als Sohn des Sîn verehrt wurde, genannt ist – in einer Stele zudem direkt gefolgt vom Sonnengott *šmš*<sup>244</sup>. Die enge Beziehung dieser Gottheiten zu Sîn von Harran<sup>245</sup> legt nahe, daß *šhr* den originär aramäischen Mondgott bezeichnet, der von den Aramäern der neuassyrischen Zeit mit dem zu dieser Zeit sehr populären Sîn von Harran identifiziert wurde<sup>246</sup>. Auch im Vertrag Aššurneraris V. mit Mati‘-’ilu von Arpad sowie in den entsprechenden aramäischen Staatsverträgen aus Sfire wird der akkadische Mondgott Sîn gemeinsam mit seiner Paredra Nikkal sowie dem Sonnengott Šamaš genannt<sup>247</sup>.

Die Grabstelen dokumentieren so den Einfluß des Mondkultes von Harran bis in den Norden Syriens und zugleich den kultischen und religiösen Synkretismus in dieser Gegend. Auf eine enge Beziehung zwischen Harran und Nērab sowie die Identifikation des dort verehrten Mondgottes *šhr* mit Sîn von Harran deutet auch ein Brief des Verwalters der Stadt Harran, der den in seiner Grabstele als Priester des Mondgottes *šhr* vorgestellten Si’-gabbari betrifft<sup>248</sup>.

---

vom Gouverneur von Harran an Sargon II. gesandten Brief belegt, wo die Person als „Diener des Königs“ bezeichnet wird (s.u.). Dies legt nahe, daß Si’-gabbar bereits zur Zeit Sargons II. (721–705 v.Chr.) als Oberpriester (*šangû*) des Mondgottes fungierte und die beiden Stelen daher bereits ins ausgehende 8. Jh. v.Chr. zu datieren sind; vgl. Lipiński (1994) 180.189; ders. (1995.a) 105; Holloway (1995) 288.304.

<sup>243</sup>KAI 225,1–2: *ššnznrbn kmr šhr bnrb*: „Das (Denkmal) des Sîn-zēra-ibni, des Priesters des *šhr* in Nērab“; vgl. KAI 226,1: *š’gbr kmr šhr bnrb*: „Si’-gabbar, Priester des *šhr* in Nērab“.

<sup>244</sup>KAI 225,9: *šhr wšmš wnkl wnsk* (hier kam es durch die Parallelisierung von Mond- und Sonnengott zur Trennung des Mondgottpaares); 226,9: *wtwnsny šhr wnkl wnsk*. Die Nennung dieser Gottheiten dokumentiert ein Pantheon sumerisch-babylonischer Provenienz, welches in die aramäische Religion übernommen wurde; vgl. Niehr (1998) 162.

<sup>245</sup>In Harran wurde die Mondgöttin Nikkal als Gattin des Sîn verehrt, der Gott Nusku, der in Babylonien gewöhnlich als Sohn und Wesir Enlils galt, als Sohn des Mondgottpaars. So ruft z.B. Adad-Gupi, die Mutter Nabonids und Priesterin des Sîn von Harran, Sîn gemeinsam mit Ningal, Nusku und dessen Paredra Sadarnunna an; vgl. Oppenheim (1969) 560–562; Green (1992) 27.33f. Analog zur Stellung des *šmš* in einer der beiden Stelen (KAI 225,9) wird in einer Inschrift Nabonids aus Harran der Sonnengott unmittelbar nach Sîn und vor Nusku genannt; vgl. Harranstele (Hw A / B); vgl. Tubach (1986) 130f.

<sup>246</sup>Dies auch aus dem Onomastikon der Gegend von Harran zu erschließen; siehe Kap. II.3.2.4; vgl. Delsman (1988) 573; Lipiński (1994) 189; Dion (1997) 135; ähnlich Bordreuil (1993) 98.

<sup>247</sup>Siehe Kap. II.3.2.3.1 u. II.3.3.1.2.

<sup>248</sup>ABL 1227 + CT 53, Nr. 923 = SAA I 189. Dieser Brief, der eine königliche Entscheidung, vermutlich in Kultangelegenheiten, enthält, erwähnt Si’-Gabbari als „Diener des Königs“ (*LÚ.İR [š]á LUGAL*). Am Ende des Briefes stehen Segenswünsche für den König vor Sîn und Nikkal. Dies läßt – ebenso wie die Tatsache, daß der Verwalter von Harran Weisungen an den Mondgottpriester von Nērab erteilt – darauf schließen, daß die Assyrer den Kult des aramäi-

Dies legt den Schluß nahe, daß sowohl aus der Perspektive der Assyrier wie auch der regionalen Bevölkerung diese beiden Mondgötter als ein und derselbe wahrgenommen wurden.

Etymologisch kann der Gottesname von der aramäischen Wurzel *šhr*: „beobachten, wachsam sein“ hergeleitet<sup>249</sup> und so als „der Wachsame“ übersetzt werden, was ein passendes Epitheton des Mondgottes bildet. Eine analoge Bedeutung besitzt das arabische Nomen *šahr* شهر, das den „Neumond“ und den „Monat“ bezeichnet<sup>250</sup>. Die Ikonographie der Stelen gibt keinen weiteren Aufschluß über den Charakter der Gottheit *šhr*, da auf beiden Stelen weder die Gottheit noch ihr Symbol, sondern jeweils der Mondgottpriester abgebildet ist, auf der ersten Stele nach rechts gehend, auf der zweiten beim Totenmahl sitzend<sup>251</sup>.

Den lunaren Charakter des Gottes *šhr* und seine große Bedeutung bei den Aramäern bestätigt eine Inschrift Zakkurs von Hamat, die in der abschließenden Fluchklausel nach den hier besonders herausgestellten Göttern *b<sup>c</sup>lšmyn* und *’lwr* das Paar *šmš* und *šhr* anführt, gefolgt von den Göttern des Himmels und der Erde<sup>252</sup>. Allerdings wird im Gegensatz zu den Nērab-Stelen, die den Mondgott *šhr* besonders betonen, dieser hier erst nach dem Sonnengott genannt, was auf die Vorrangstellung des letzteren schließen läßt. In der Fluchformel einer aramäischen Votivinschrift des 5. Jh.s aus Anatolien wird der Gott *šhr* wieder gemeinsam mit dem Sonnengott *šmš* und zudem vor diesem genannt; die beiden Astralgottheiten werden hier aufgefordert, die Unversehrtheit der Stele des Stifters zu garantieren bzw. ihre Verletzung zu sanktionieren<sup>253</sup>. In einer ähnlichen Funktion, als Schützer der Grenze, begegnen die

schen Mondgottes *šhr* als äquivalent zu dem des Sîn von Harran ansahen. Die Identifikation des *šhr* mit Sîn wird dadurch bestätigt, daß für die gleiche Person die Schreibung *dš<sup>e</sup>-e-ri* und *d XXX-er-id-ri* verwendet wird; vgl. Holloway (1995) 288.304.

<sup>249</sup> Vgl. DNWSI II, 1112–13: *šhr*]: „to watch“; vgl. *šhd*]: „to testify“.

<sup>250</sup> Dieses Nomen ist abgeleitet von einer Verbwurzel *šhara* شهر: „bekannt, berühmt machen, verbreiten, bekanntgeben“; vgl. Wehr (1977) 445f.

<sup>251</sup> Die erste Stele (KAI 225) zeigt die Reliefdarstellung des nach rechts schreitenden Priesters mit Quastengewand und runder Mütze, der in der linken Hand einen undeutbaren Gegenstand trägt und die rechte Hand erhoben hat; die vierzeilige Inschrift befindet sich zu beiden Seiten der Figur. Die zweite Stele (KAI 226) zeigt unterhalb der Inschrift den wie auf der ersten Stele gekleideten Priester auf einem Stuhl vor einem Speisetisch sitzend, mit der rechten Hand führt er eine Trinkschale zum Mund, die linke ruht auf dem Knie; auf der rechten Seite steht gegenüber ein Diener mit Fliegenwedel; vgl. Donner / Röllig (1973) 274; vgl. Börker-Klähn (1982) Nr. 302 u. 303; siehe Anhang, Abb. 25 u. 26.

<sup>252</sup> Vgl. KAI 202 B 16–28, v.a. Z. 24: *wšmš wšhr*. Diese Inschrift wurde in Āfis, ca. 45 km südwestlich von Aleppo gefunden; vgl. Donner / Röllig (1973) 204f.

<sup>253</sup> Vgl. KAI 258,(3–)5: „(Und wer Böses mit dieser Relieffigur tut:) Sahar und Schamasch mögen von ihm Rechenschaft fordern“: *wyb<sup>h</sup> lh šhr wšmš*; zit. n. Delsman (1988) 578. Diese Votivinschrift fand sich auf einem Felsen in der Nähe des Dorfes Kesecek Köyü, ca. 35 km nordöstlich von Tarsos in Kilikien; vgl. Donner / Röllig (1973) 304.



beiden Astralgottheiten auch in einer weiteren Inschrift des 5.–4. Jh.s v.Chr. aus Gözne in Anatolien, hier gemeinsam mit *b<sup>c</sup>lšmyn*, wobei der Mondgott wiederum vor dem Sonnengott genannt wird<sup>254</sup>. Als Garant des Abkommens tritt der Mondgott *šhr* zudem in der Inschrift eines Grenzsteins aus dem 7. Jh. auf<sup>255</sup>, wo er in der abschließenden Fluchformel gemeinsam mit dem König genannt wird<sup>256</sup>. Daß der Mondgott hier als einziger Gott angeführt wird, zeigt seine zentrale Bedeutung als Schützer der Grenze.

Diese Inschriften bezeugen die Kontinuität der Mondgottverehrung bis in die zweite Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. Dabei läßt die mehrfache Nennung des *šhr* vor *šmš* auf die enge Beziehung der beiden Astralgottheiten zueinander sowie auf die Vorrangstellung des Mondgottes vor dem Sonnengott und damit auf seine große Bedeutung in der aramäischen Tradition schließen<sup>257</sup>. Weiter zeigen die o.g. Inschriften die Funktion des Mondgottes *šhr* als Garant für die Einhaltung von Abkommen bzw. seine Zuständigkeit für die Sanktionierung einer Übertretung. Daß in den Stelen der beiden Mondgottpriester der Mondgott gemeinsam mit dem Sonnengott als Strafe den Tod des Plünderers sowie die Ausrottung seiner Nachkommenschaft veranlassen soll, läßt zudem auf seine Zuständigkeit für die Gewährleistung bzw. Verhinderung von Fruchtbarkeit schließen. Diese Funktion des Mondgottes *šhr* steht in deutlicher Analogie zum Charakter des akkadischen Mondgottes *Sîn* in Mesopotamien wie auch des westsemitischen *yrh* in Ugarit und des hurritischen *Kušuḫ* im anatolischen Raum.

Auf die Bekanntheit einer Mondgottheit *šhr* auch in Israel und Juda deutet, daß zur Bezeichnung der als Schmuck getragenen Mondanhänger im Alten Testament der hebräische Terminus *śah ʿrōniym* begegnet, der eine deutliche Anspielung auf den Namen des Mondgottes *šhr* bildet<sup>258</sup>.

<sup>254</sup> Vgl. KAI 259,2–4: *umn z ʾt ttb ytbwn lh b<sup>c</sup>lšmyn rbʾ šhr wšmš*: „Wer du auch seist, der du (die Grenze) verletzest: Es mögen ihn verletzen *b<sup>c</sup>lšmyn* der Große, *šhr* und *šmš*“. Diese Inschrift wurde bei Gözne, ca. 20 km nördlich des kilikischen Hafens Mersin, gefunden; vgl. Donner / Röllig (1973) 305.

<sup>255</sup> Diese Inschrift unbekannter Herkunft, die ins Jahr 634 v.Chr. datiert, dokumentiert das Setzen eines Grenzsteins zwischen *klbydʾl* und *ʿzrnʾl*; vgl. Fales (1986) 253, Nr. 58, Z. 1–3.

<sup>256</sup> Vgl. Nr. 58, rev. 4–6a: *mn ʿl mn yšb [hy]y šhr whyy [ml]k*: „Whoever returns in suit against the other, (may he be cursed) by the life of Sehr and by the life of the King“; zit. n. Fales (1986) 254; vgl. ebd. 258.

<sup>257</sup> Die Vorrangstellung des Mondgottes vor dem Sonnengott zeigt auch ein spätluwisches Relief aus Karkemisch, wo der Mondgott vor dem Sonnengott auf einem Löwen steht; vgl. Bernett / Keel (1998) 38 u. Abb. 58. Diese Tradition ist noch nach der Zeitenwende in Palmyra bezeugt in der Dominanz des Mondgottes ʿAgliböl über den Sonnengott Malakbēl; siehe Kap. II.3.4.2.

<sup>258</sup> Vgl. Ri 8,21.26; Jes 3,19; siehe Kap. II.5.3.3.

### 3.3.2 Ikonographie

#### 3.3.2.1 Stelen mit Mondsichel und -scheibe

Auf die Popularität des Mondgottes bei den Aramäern läßt weiter schließen, daß auf mehreren Stelen aus der arameo-phönizischen Welt eine Mondsichel mit darüberliegender Vollmondscheibe abgebildet ist. Dieses Motiv findet sich v.a. im aramäischen Königreich Sam'al, so auf der Stele des Königs Kilammuwa und auf den zwei Orthostaten sowie auf der Stele König Barrākibs, weiter auf einer Stele aus Ördek-Burnu<sup>259</sup>.

So zeigt der Orthostat des Königs Kilammuwa aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s die Göttersymbole Hörnerkrone, Joch, Flügelsonne und Mondsichel mit Scheibe und nennt zugleich die Götter Rākib-El (*rkḇ'l*), Baal-Šemed (*b'l šmd*) und Baal Ḥammon (*b'l ḥmn*)<sup>260</sup>, was nahelegt, diese Symbole den hier genannten Gottheiten zuzuordnen. Dabei ist nach Yadin die Mondsichel mit -scheibe auf den Gott *b'l ḥmn* zu beziehen, der dadurch als Mondgottheit gekennzeichnet ist<sup>261</sup>. Hinsichtlich des lunaren Charakters des Gottes *b'l ḥmn* verweist er u.a. auf zahlreiche phönizisch-punische Stelen vom 6.–5. Jh. v.Chr., die diesen Gott nennen und neben weiteren Göttersymbolen regelmäßig Mondsichel und Scheibe zeigen<sup>262</sup>. Allerdings wurde seine Zuordnung der Göttersymbole in der Forschung nicht aufgegriffen<sup>263</sup>.

<sup>259</sup> Kilammuwa-Stele: KAI 24; Barrākib-Orthostaten: KAI 216; 218 u. Pl. XII; Sendschirli IV, Pl. 67 u. 60; Ördek-Burnu-Stele vgl. Lidzbarski (1915) Pl. XIII; vgl. Yadin (1970) Abb. 4 u. 7; Tropper (1993s.b) 24–26; Keel (1990) 250f.

<sup>260</sup> KAI 24; Diese Inschrift datiert um 830 v.Chr. und ist noch in phönizischer Sprache geschrieben; vgl. Donner / Röllig (1973) 232; Tropper (1993) 27; Dion (1997) 104; siehe Kap. II.3.2.3.2.

<sup>261</sup> Dieser deutet die Hörnerkrone als Symbol des Gottes *b'l šmd*, Joch und geflügelte Sonnenscheibe zusammen bezieht er auf den Dynastiegott *rkḇ'l*, wofür er u.a. anführt, daß gerade diese beiden Symbole auf dem Siegel des Königs Barrākib, der den Gott *rkḇ'l* als theophores Element in seinem Namen enthält, abgebildet sind; vgl. Yadin (1970) 200–204. Da Baal Ḥammon auch auf einem Amulett des 6. Jh.s v.Chr. aus Tyrus begegnet (siehe Kap. II.2.4.2), deutet dies darauf, daß die Verehrung des Gottes in Sam'al im Zusammenhang mit dem tyrischen Einfluß auf diese Gegend vom Ende des 11. bis zur neuassyrischen Dominanz im 8. Jh. v.Chr. steht und Baal Ḥammon durch phönizischen, insbesondere tyrischen kulturellen Einfluß ins Königreich Ya'udi kam, wo er sich in den lokalen religiösen Traditionen als Dynastiegott verwurzelte; vgl. Xella (1991) 34f.

<sup>262</sup> Er führt an, daß die Mondsichel mit Vollmondscheibe das einzige Symbol ist, das auf den Inschriften, die *b'l ḥmn* nennen, abgebildet ist, sowohl in den Monumenten aus Sam'al wie auch in den punischen Stelen; vgl. Yadin (1970) 204f. 216–221. Der Name *b'l ḥmn* kennzeichnet den Gott als „Herrn des Amanus(gebirges)“ und damit als lokale Wettergottheit; vgl. Niehr (1998) 160; Lipiński (1995.a) 251–254; siehe Kap. II.2.4.2.

<sup>263</sup> Vgl. Donner / Röllig (1973) 232 (zu KAI 216, mit Verweis auf KAI 214, wo die Götter *hdd*, *'l*, *ršp*, *rkḇ'l*, *šmš* genannt sind): Hörnermütze = Hadad, Joch = Rākib-El, Stern = Rešef, geflügelte Sonnenscheibe = Šamaš, Mondsichel mit Scheibe = Šin; ebenso Tropper (1993.b)

Die gleichen Symbole finden sich ebenfalls in der aramäischen Inschrift König Barrākibs von Sam'al (KAI 216) aus dem 8. Jh., die aber als einzigen Gott den Dynastiegott Rākib-El (*rkb'ł*) nennt<sup>264</sup>. Ähnlich sind auf einem Orthostat Barrākibs die Symbole Hörnerkrone, Januskopf, Joch, Flügelsonne, wiederum Joch und vermutlich Mondsichel und Scheibe zu sehen<sup>265</sup>. Die gleichen Symbole – Hörnerkrone, Joch und Mondsichel mit Vollmondscheibe – begegnen zudem auf einer Grabstele aus Ördek-burnu, ca. 12 km südlich von Sam'al<sup>266</sup>.

Die Abbildung von Mondsichel mit Vollmondscheibe, gemeinsam mit Hörnerkappe, Flügelsonne und Joch, auf fast allen Bilddokumenten aus Sam'al dokumentiert die Popularität des Mondgottes in diesem nordaramäischen Königreich im 9.– 8. Jh. und stellt ihn als eine der Hauptgottheiten im lokalen Pantheon von Sam'al heraus<sup>267</sup>. Daß auf dem speziell dem Mondgott von Harran gewidmeten Orthostaten des Königs Barrākib dagegen das Mondemblem von Harran abgebildet ist, läßt darauf schließen, daß während der Regierungszeit dieses Königs unter neuassyrischem Einfluß Sîn von Harran ins Pantheon von Sam'al eingeführt wurde und den dort traditionell verehrten Mondgott verdrängte bzw. ersetzte<sup>268</sup>.

24–26; vgl. Niehr (1998) 160; Xella (1991) 108f.; vgl. Barnett (1964) 59–87 (geflügelte Sonnenscheibe: Šamaš = *b'ł ḥmn*); siehe Kap. II.3.2.3.2.

<sup>264</sup>KAI 216,5: *mr'y rkb'ł*. Hier ist zudem zwischen Joch und Flügelsonne ein kleiner fünfstrahliger Stern abgebildet; nach Yadin (1970, 206) sind diese Symbole wiederum auf die Götter *rkb'ł* (Joch, Flügelsonne und Stern als Verbindungsglied), *b'łšmd* (Hörnerkrone) und *b'ł ḥmn* (Mondsichel und Scheibe) zu beziehen; dagegen aber Donner / Röllig (1973) 232; Tropper (1993.b) 24–26; Barnett (1964) 68 (s.o.).

<sup>265</sup>KAI 217. Die Göttersymbole sind hier von rechts nach links angeführt; allerdings ist der linke Rand der Platte abgebrochen, so daß nicht alle Symbole erhalten sind. Es legt sich aber nahe, analog zu den beiden o.g. Stelen neben dem (unvollständig erhaltenen) Joch wiederum Mondsichel und Scheibe zu ergänzen. Nach Yadin (1970, 209f.) sind Hörnerkrone und Januskopf auf *b'łšmd* zu beziehen, die von zwei Jochen gerahmte Flügelsonne auf *rkb'ł*, und so Mondsichel und Scheibe als Symbol des Gottes *b'ł ḥmn* zu ergänzen.

<sup>266</sup>Oberhalb des Jochs sind zudem Spuren einer Flügelsonne zu sehen. Hier wird wiederum der Gott *rkb'ł* genannt; vgl. Yadin (1970) 210 u. Abb. 7.

<sup>267</sup>Vgl. KAI 24: Hörnerkappe, Joch, Flügelsonne, Mondsichel mit Scheibe; KAI 216: Hörnerkappe, Joch, Stern, Flügelsonne, Mondsichel mit Scheibe; KAI 217: Hörnerkappe, Januskopf, Joch, Flügelsonne, Joch, [Mondsichel mit Scheibe]; Ördek-burnu-Stele: Hörnerkappe, Joch, (Flügelsonne), Mondsichel mit Scheibe; KAI 218: Mondemblem; vgl. Yadin (1970) 200–212 u. Abb. 8; vgl. Tropper (1993.b) 24–26; Niehr (1998) 160; siehe Anhang, Abb. 6.

<sup>268</sup>Die Abhängigkeit König Barrākibs vom neuassyrischen König zeigt eine aramäische Steleninschrift, in der er nebeneinander den Gott *rkb'ł* und den assyrischen König Tiglatpileser als seinen Herrn bezeichnet; vgl. KAI 216: *mr'y rkb'ł wmr'y tgltplysr*. Zudem ähnelt die Form der auf diesen Stelen abgebildete Mondsichel mit Scheibe der im Mondemblem auf dem o.g. Orthostaten König Barrākibs: KAI 218; siehe Kap. II.3.2.3.2; siehe Anhang, Abb. 7.

Die Verbindung von Mondsichel und Scheibe begegnet zudem auf einer ins 14. / 13. Jh. datierenden Stele aus dem Stelenheiligtum von Hazor<sup>269</sup> sowie auf einer als phönizisch klassifizierten Stele oberhalb eines auf einem Löwen schreitenden kriegesischen Gottes<sup>270</sup>, weiter auf einer Seite eines ins 8. Jh. datierenden kubischen Bronzekästchens<sup>271</sup>. Auch auf mehreren Siegeln begegnet die Mondsichel in Verbindung mit der Vollmondscheibe, so z.B. auf der Basis eines kubischen Stempelsiegels<sup>272</sup> sowie auf einem Rollsiegel aus Gezer und auf einem Stempelsiegel vom Tell Kēsan, dort über einem Stier<sup>273</sup>. Diese Belege zeigen die enge Verbindung zwischen Mondsichel und Vollmondscheibe und lassen darauf schließen, daß dem Neumond wie dem Vollmond eine besondere Bedeutung im Kult wie im Alltagsleben der Bevölkerung zukam<sup>274</sup>.

### 3.3.2.2 Bronzesockel mit verschiedenen Symbolen

Auf die Verehrung des Mondgottes in Syrien-Palästina während der Eisen II-Zeit deuten weiter zwei kubische Bronzesockel aus dem syrischen Handel, die vermutlich aus Nordsyrien stammen und ins 8. Jh. v.Chr. datieren. Beide Sockel ruhen auf vier Rinderhufen und sind mit verschiedenen Symbolen geschmückt, darüber sind Rundstäbe, die eine rundplastische Figur umschließen<sup>275</sup>.

<sup>269</sup>Diese zeigt zwei zu einer Mondsichel mit darüberliegender Scheibe erhobene Hände; siehe Kap. II.5.3.1.

<sup>270</sup>Diese 146 cm hohe und im Louvre aufbewahrte Stele (AO.22247) wurde südlich von Amrit gefunden; ihre Datierung ist in der Forschung umstritten, vorgeschlagen wird das 9. bzw. 6. / 5. Jh. v.Chr.; vgl. Börker-Klähn (1982) Nr. 293.

<sup>271</sup>Siehe Kap. II.3.3.2.2.

<sup>272</sup>Auf diesem Siegel aus der Kollektion D. Bürgin sind auf einer Seite eine Mondsichelstandarte und auf der Basis Mondsichel und Scheibe abgebildet; vgl. Culican (1977) 162–167, Pl. XVIIb; vgl. Keel (1990) 251.

<sup>273</sup>Vgl. Parker (1949) Pl. 27, 190, 193 (Tell el-‘Ajjul). Die Abbildung von Mondsichel und Scheibe zeigt wiederum die Verbindung Mondgott – Stier im Syrien-Palästina der Eisen II-Zeit; vgl. Keel (1990) 251 u. 190, Abb. 9; siehe Kap. II.5.3.1.2.

<sup>274</sup>Die besondere Herausstellung gerade der Neumonds- und Vollmondstage findet sich im Raum Syrien-Palästina bereits in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit wie auch im Alten Testament und noch in der hellenistischen Zeit in der phönizisch-punischen Welt; siehe Kap. I.2.5; II.2.2.1 u. II.5.2.6.

<sup>275</sup>Zur Beschreibung der beiden Bronzesockel vgl. Seyrig (1959) 43–48 u. Krebernik / Seidl (1997) 106f. Seyrig datiert die Bronzekästchen zwar erst in die römische Zeit, die deutlichen Entsprechungen zu den u.g. Stelen aus dem 8. / 9. Jh. (siehe Kap. II.3.3.2.3) legen jedoch nahe, daß sie ebenfalls ins 8. / 9. Jh. zu datieren sind; Krebernik / Seidl verweisen zudem auf zwei weitere Exemplare dieser Gattung, die ikonographisch u. stilistisch der späthethitisch-aramäischen Kunst zugehören. Abbildungen des ersten Bronzekästchens vgl. Seyrig (1959) Pl. VIII u. IX 1 u. 3; Bernett / Keel (1998) Abb. 14; siehe Anhang, Abb. 27 u. 28.

Auf dem ersten Sockel steht eine schreitende männliche Statuette<sup>276</sup>. Auf der Vorderseite des Sockels befindet sich ein siebenstrahliger Stern neben einer Mondsichel mit darüberliegender Scheibe; auf der Seite links davon sind eine Schlange, eine vierteilige Rosette und eine „Figur“ mit Stierkopf zu sehen<sup>277</sup>; eine analoge „Figur“ mit Stierkopf, allerdings mit nur zwei Balken, findet sich auf der Rückseite neben einer viergeteilten Scheibe. Auf der rechten Seite sind links sieben nebeneinanderstehende Stäbe<sup>278</sup>, rechts eine Mittelachse mit je zwei symmetrisch angeordneten Balken<sup>279</sup> und dazwischen wiederum eine vierteilige Rosette abgebildet. Auf der Rückseite ist links wieder die stierköpfige „Figur“ mit zwei Balken und rechts eine viergeteilte Scheibe zu sehen. Die zweite Bronze zeigt sehr ähnliche Motive; hier sind in die vier Seiten des Sockels eine isolierte Mondsichel, ein siebenstrahliger Stern, eine Schlange und ein Stierkopf eingraviert. Über dem Sockel befindet sich die plastische Darstellung eines liegenden Stieres<sup>280</sup>. Beiden Bronzen gemeinsam sind die Mondsichel, der siebenstrahlige Stern, die Schlange und der Stierkopf. Diese deutlichen Entsprechungen lassen darauf schließen, daß beide Bronzekästchen der gleichen Gottheit gewidmet waren<sup>281</sup>.

Dabei legt die Kombination der Symbole einen Bezug auf den Mondgott nahe, worauf zunächst die auf beiden Bronzen abgebildete Mondsichel deutet, weiter die auf beiden Bronzesockeln im siebenstrahligen Stern (einem Astralsymbol) sowie im ersten Sockel in den sieben Stäben repräsentierte Siebenzahl, die der Anzahl der Tage einer Mondphase entspricht<sup>282</sup>. Auch die auf dem ersten Bronzesockel mehrmals präsen- terte Vierzahl (vier Kugeln der Roset-

<sup>276</sup>Nach Seyrig (1959, 47) handelt es sich hier um eine der typisch syrisch-palästinensischen Bronzefiguren der Eisenzeit, die hier sekundär verwendet wurde; sie gibt daher keinen direkten Aufschluß über die Gottheit, welcher die Bronze geweiht war.

<sup>277</sup>Die „Figur“ besteht aus einer auf einem Sockel stehenden Mittelachse, von der oben und in der Mitte jeweils zwei symmetrisch angeordnete Balken ausgehen und auf die ein Stierkopf aufgesetzt ist; siehe Anhang, Abb. 27.

<sup>278</sup>Wenig überzeugend ist die Deutung von Seyrig (1959, 44) als „flûte à sept tuyaux“, da ein solches Instrument zu Beginn des 1. Jt.s nicht belegt ist; die sieben Stäbe sind eher als Repräsentation der Siebenzahl aufzufassen, analog zu den sieben Strahlen des Sterns; vgl. Krebernik / Seidl (1997) 110f.

<sup>279</sup>Im Unterschied zur „Figur“ mit Stierkopf haben die Balken hier die Form eines Andreaskreuzes. Dies könnte darauf schließen lassen, daß die stierköpfige „Figur“ eine spätere Entwicklung des Symbols bildet und daß die vier symmetrisch angeordneten Balken ursprünglich den Einfluß des Mondes auf die vier Himmelsrichtungen symbolisierten sollten; vgl. Burnett / Keel (1998) 32.

<sup>280</sup>Vgl. Seyrig (1959) 45 u. Pl. XXXVI 1–2; Krebernik / Seidl (1997) 107; Burnett / Keel (1998) 38f. u. Abb. 59; siehe Anhang, Abb. 28.

<sup>281</sup>So bereits Seyrig (1959) 45, der allerdings einen Bezug auf eine Wettergottheit vorschlägt.

<sup>282</sup>Die enge Verbindung der Zahl Sieben zum Mondgott kommt auch zum Ausdruck in den sieben Geburtsgöttinnen Koṭarātu (*ktṛt*), die in Ugarit als „Töchter des Neumonds“ (*bnt hll*) vorgestellt werden; vgl. KTU 1.24; siehe Kap. I.5.3.2 u. I.5.5.1.2.; vgl. Krebernik / Seidl (1997)

te, viergeteilte Scheibe, vier Balken des „Gestells“) steht in engem Bezug zum Mond; so ist Vier die Zahl der Mondphasen; zudem wurde die Mondscheibe für astrologische Zwecke in vier Quadranten eingeteilt, die den vier Weltregionen entsprachen<sup>283</sup>. Für einen Bezug auf den Mondgott spricht auch die Schlange, da diese als Fruchtbarkeitssymbol und der Mondgott analog als Garant der Fruchtbarkeit galt<sup>284</sup>. Auch die mehrfache Repräsentation des Stieres durch abgebildeten Stierkopf, Stierfüße des Sockels sowie liegenden Stier auf dem zweiten Bronzekästchen steht in Einklang mit dieser Deutung. So bildet der Stier nicht nur das klassische Attributtier des Wettergottes in der Ikonographie Syrien-Palästinas des 1. Jt.s v.Chr.<sup>285</sup>; auch der Mondgott wurde in der Tradition Mesopotamiens seit der sumerischen Zeit wie auch in Syrien-Palästina im 2. und 1. Jt. v.Chr. in einer engen Beziehung zum Stier gesehen<sup>286</sup>.

Ein analoges „Gestell“ wie auf dem ersten Bronzesockel – ohne Stierkopf, aber ebenfalls kombiniert mit vier Kugeln – findet sich auch auf zwei neuassyrischen Denkmälern: so auf einer Stele Adadneraris III. aus Saba'a sowie auf einem neuassyrischen Rollsiegel etwa derselben Zeit, dort neben einem Rinderkopf. Da Stele wie Siegel auf Syrien verweisen, dürfte das Symbol eine dort verehrte Gottheit repräsentieren<sup>287</sup>. Die vier Balken des Gestells sind – wie die vier Kugeln der Rosette – vermutlich auf die vier Phasen oder Teile

110f. Seyrig (1959, 44–46) deutet den siebenstrahligen Stern zwar als „soleil heptaktis“, wegen der ungewöhnlichen Siebenzahl ist jedoch der Bezug auf den Mond plausibler.

<sup>283</sup> Vgl. Krebernik / Seidl (1997) 111.

<sup>284</sup> So findet sich auf mehreren Siegeln aus Syrien-Palästina der Spätbronze- wie der Eisenzeit die Mondsichel bzw. der Mondgott gemeinsam mit einer Schlange; so bereits auf ugaritischen Siegeln; siehe Kap. I.8.2; weiter auf Siegeln der EZ II; siehe Kap. II.3.2.2 u. II.5.3.2. Auch auf einem Relief aus Palmyra ist neben dem Kopf des Mondgottes eine Schlange zu sehen; siehe Kap. II.3.5.2; siehe Anhang, Abb. 36.

<sup>285</sup> Der auf dem Rücken eines Stieres stehende Wettergott ist auf Siegeln und Stelen von der altbabylonischen Periode bis in die erste Hälfte des 1. Jt.s aus Syrien und Anatolien belegt; der Stierkopf als Attribut des Wettergottes begegnet noch in der persischen Zeit; vgl. Abou-Assaf (1983) 43–66; Bordreuil (1993) 74–100; Greenfield (1995) 719.723. Wegen dieser Verbindung schlägt Seyrig (1959, 45) einen Bezug der Bronzekästchen auf den Wettergott vor.

<sup>286</sup> Siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>287</sup> Die Herkunft der Stele aus dem syrischen Raum zeigen Fundort, Ikonographie und Inschrift; vgl. Krebernik / Seidl (1997) 109–110, Abb. 6 u. 7. Auf einem Rollsiegel (VR 598) ist rechts neben dem Gestell ein Blitzbündel, links davon wiederum ein Stierkopf, daneben ein siebenstrahliger Stern zu sehen, darauf eine Flügelsonne, 7 Kugeln als Repräsentation des Siebengestirns (Sebeti) und eine Mondsichel, d.h. eine Kombination astraler Symbole. Da sich das Gestell auf beiden Belegen neben einem dreistrahligen Blitz befindet, schlagen Krebernik / Seidl einen Bezug auf einen lokalen Wettergott vor (halten wegen der Symbole des Bronzekästchens jedoch auch einen Bezug auf den Mondgott für möglich). Die Nachbarschaft des Gestells zum dreistrahligen Blitz spricht nicht gegen den Bezug auf den Mondgott, da z.B. auf akkadischen Siegeln aus Ur (ca. 2250 v.Chr.) drei Strahlen aus der Schulter des Mondgottes wachsen, die deutliche Ähnlichkeit mit dem Blitzbündel der o.g. neuassyrischen Belege haben; vgl. Collon (1995) Abb. 2.

des Mondes zu beziehen, die in der assyro-aramäischen Astrologie eine große Rolle spielten; sie könnten so ursprünglich in vier Richtungen gezeigt und den Einfluß des Mondes auf die vier Weltregionen symbolisiert haben<sup>288</sup>.

### 3.3.2.3 Stelen einer „Figur“ mit Stierkopf

Das auf dem Bronzesockel dargestellte Gestell mit Stierkopf findet sich auch auf einigen ins 8. / 9. Jh. v. Chr. datierenden Basaltstelen aus dem Raum Syrien-Palästina. So ist auf einer Stele im Museum von Gaziantep (heutige Südosttürkei) das Gestell mit den vier symmetrisch angeordneten Balken und einem daraufsitzen dem Stierkopf mit Hörnern zu sehen<sup>289</sup>. In leicht variiert Form findet sich diese Figur zudem auf drei weiteren Basaltstelen, von denen zwei im Hauran und eine in Bethsaida gefunden wurden, und die daher ein Zeugnis der aramäischen Kultradtition bilden. So gehörte das Gebiet von Bethsaida am Ostufer des Sees Genesareth im 8. Jh. zum aramäischen Königreich Gesur, das zu Beginn des 1. Jt.s vom aramäischen Reich absorbiert wurde, so daß es spätestens ab Beginn des 9. Jh.s aramäisch war<sup>290</sup>.

Im Juni 1997 wurde in der Toranlage von Bethsaida eine Reliefstele entdeckt, die auf einem Podium mit einem Bassin stand<sup>291</sup>. Das Motiv dieser Stele besteht aus einem Mittelpfosten, von dessen Mitte bzw. oberen Ende je zwei

<sup>288</sup>Dafür spricht, daß auf der rechten Seite des Bronzesockels die vier Balken des Gestells (ohne Stierkopf) in alle vier Himmelsrichtungen zeigen und zudem mit vier Kugeln und sieben Stäben kombiniert sind, wohl als Repräsentatin der vier Mondphasen sowie der 7 Tage einer Mondphase (s.o.); siehe Anhang, Abb. 27. So faszinierten die vier Phasen des Mondes und seine Wandlungen gerade im 8. / 7. Jh. den ganzen Nahen Osten und leben z.B. im jüdischen Neumondsfeft und ähnlichen Riten in der arabischen Welt bis heute weiter; vgl. Bernett / Keel (1998) 90.

<sup>289</sup>Die aus vier Kugeln bestehende Rosette, die auf dem Bronzekästchen zweimal neben dem „Gestell“ zu sehen war, ist hier in die Komposition integriert, auf der rechten Seite der „Figur“ zwischen dem oberen und dem unteren Balken; vgl. Krebernik / Seidl (1997) 106 u. 103, Taf. 3; Bernett / Keel (1998) 10f. u. Abb. 13; siehe Anhang, Abb. 29.

<sup>290</sup>Die Quellen legen nahe, daß Gešur im Jahr 853 alle nationale Autonomie verloren hatte. Die Notiz „Gešur in Aram“ in der Thronfolgeerzählung König Davids (2 Sam 15,8), der die Tochter des Königs von Gešur heiratete, könnte darauf hinweisen, daß Gešur bereits zur Zeit Davids aramäisch war; sie ist jedoch vermutlich als Rückprojektion aus späterer Zeit zu sehen, als das Königreich Gešur bereits von Aram absorbiert worden war. Daß Bethsaida in der Eisen-II-Zeit zum aramäischen Reich gehörte, bestätigt zudem ein Ostrakon des 8. Jh.s mit dem aramäischen Namen AKIBA; vgl. Arav / Rousseau (1993) 422. Die archäologische Struktur Bethsidas legt zudem nahe, daß die Stadt in der Eisenzeit II die Hauptstadt des Königreichs Gešur war; vgl. ebd.; Dion (1997) 81.180; Arav / Freund (1998) 42.

<sup>291</sup>Das fast 1 m hohe Podium mit zwei Stufen stand rechts vom äußeren Toreingang; links vom Podium sowie ca 7 m nordöstl. des Podiums und beim inneren Toreingang wurde noch jeweils eine anikonische Stele gefunden. Dieses Ensemble bildet die einzige bisher in der südlichen Levante gefundene komplexe Kultstätte an einem Stadttor aus der Eisenzeit II; zum Fundkontext der Stele vgl. Bernett / Keel (1998) 2–7 u. Abb. 2–10.

symmetrisch angeordnete, nach unten gebogene „Bänder“ ausgehen. Zwischen den beiden Bogen liegt diagonal (von links oben nach rechts unten) über dem Pfosten ein Schwert mit halbmondförmigem Knauf; über dem unteren Teil des Schwertes sind vier zu einer Rosette angeordnete Kugeln zu sehen. Am oberen Ende des Pfostens befindet sich frontal ein Stierkopf, dessen lange Hörner sich fast zu einem Kreis schließen<sup>292</sup>. Diese Stele könnte die Hauptgottheit der Stadt darstellen, die diese beschützen sollte<sup>293</sup>.

Eine ähnliche, ebenfalls ins 9. / 8. Jh. datierende Stele stammt vom Tell el-Aš‘ari im westlichen Hauran<sup>294</sup>. Im Unterschied zur Bethsaida-Stele umrahmen die Hörner des Stierkopfes hier eine achtgeteilte Scheibe; zudem hängen von den Rinderohren Ohringbommel herab<sup>295</sup>. Eine analoge Stele, vermutlich ebenfalls aus dem 9. / 8. Jh. v.Chr., wurde 80 km östlich von Tell el-Aš‘ari in ‘Awass bei Salḥad gefunden. Im Unterschied zu den beiden o.g. Stelen bilden hier die beiden langen Rinderhörner jedoch einen vollständigen Kreis und umrahmen (wie auf der Stele vom Tell el-Aš‘ari) eine achtgeteilte Scheibe<sup>296</sup>. Auch auf diesen beiden Stelen ist schräg über die Mittelachse ein Schwert und darüber auf der rechten Seite eine aus vier Kugeln bestehende Rosette abgebildet.

Das Hauptmotiv wird i.d.R. als anthropomorphe Figur bzw. als Mischwesen gedeutet. Der Vergleich mit der o.g. Gaziantep-Stele sowie mit den o.g. Bronzesockeln zeigt aber, daß es sich vielmehr um eine Kombination von figurativen und abstrakten Elementen handelt, die aber durch die Krümmung der symmetrischen Balken und die Hinzufügung des Schwertes anthropomorphisierende Züge erhielt<sup>297</sup>.

<sup>292</sup>Die aus lokalem Basalt hergestellte Stele mißt 115 x 59 x 31 cm, die Bildkomposition selber 102 x 44 cm. Der Fundkontext der Stele sowie inhaltliche bzw. stilistische Kriterien legen eine Datierung ins 9. / 8. Jh. v.Chr. nahe; vgl. Bernett / Keel (1998) 1–2 u. Abb. 1a–e; siehe Anhang, Abb. 30.

<sup>293</sup>Vgl. Arav / Freund (1998) 42.

<sup>294</sup>Diese Stele, die 88 x 35 cm mißt und im Nationalmuseum von Damaskus aufbewahrt wird (Inv.-Nr. 1935), wurde im Jahr 1937 in sekundärer Verwendung in einem Grab aus der römischen Zeit gefunden; sie war ursprünglich wohl für die Rückwand eines Kultraumes bestimmt und könnte ein freistehendes Kultbild nachbilden. Die deutlichen Entsprechungen zur Bethsaida-Stele legen ebenfalls eine Datierung ins 9. / 8. Jh. nahe; gegen Galling: 8.–5. Jh. bzw. erst römische Zeit; vgl. ders. (1953) 186–187 u. Taf. 6; Cornelius (1985) 165 u. Abb. 37; Bernett / Keel (1998) 8f. u. Abb. 11; siehe Anhang, Abb. 31.

<sup>295</sup>Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß das analog verlaufende Schwert hier keinen Knauf besitzt; zudem ist die „Mittelachse“ der „Figur“ hier nicht direkt mit dem Sockel verbunden, so daß Galling (1953, 186) das Motiv als auf einem Sockel sitzende Gestalt deutete.

<sup>296</sup>Diese Stele, von der nur eine Skizze erhalten ist, war ca. 80 cm hoch und nachträglich in eine Hauswand eingemauert; vgl. Galling (1953) 187; Bernett / Keel (1998) 9f. u. Abb. 12.

<sup>297</sup>Figurative Elemente: Stierkopf, Schwert, Ohringe; abstrakte Elemente: Pfosten mit Bogen, Kugeln. Die i.d.R. als Extremitäten gedeuteten gebogenen Balken, das Schwert sowie die



Diese Stelen werden in der Forschung meist auf eine Wettergottheit bezogen, da der Stier in der Ikonographie Syrien-Palästinas des 2. und 1. Jt.s eng mit dem Wettergott verbunden ist. So nimmt z.B. Galling an, daß „man in dem Rinderkopf-Menschen einen Wetter- und Kriegsgott zu sehen“ habe<sup>298</sup>. Auch weitere Interpreten schlagen die Deutung der Figur als Wettergott vor<sup>299</sup>. Weiter wurden im Raum Palästina mehrere Stierplastiken oder Stierstatuetten gefunden, darunter u.a. ein kleiner Bronzestier aus der Eisen I-Zeit östlich vom Tell Dotan<sup>300</sup>, vom Tell es-Seba‘ aus dem 8. Jh. sowie mehrere in die EZ datierende Tonstatuetten<sup>301</sup>, die in der Forschung generell auf eine Wettergottheit, meist auf Baal, z.T. auf (Baal-)JHWH oder auch auf El bezogen werden<sup>302</sup>. Der Stier findet sich im Texten und Bildern des ganzen Alten Orients als Symbol von Kampfesstärke, Fruchtbarkeit und Zeugungskraft<sup>303</sup>.

Ohringe (auf der Stele vom Tell el-Aš‘ari) sind somit als Elemente einer nicht konsequent durchgeführten Anthropomorphisierung einer urspr. südostanatolisch-nordsyrischen Komposition aufzufassen; vgl. Krebernik / Seidl (1997) 107–110; Bernett / Keel (1998) 88f. Die Kombination abstrakter (Stange, Gestell) und figurativer Elemente (Köpfe) war in Syrien seit Beginn des 2. Jt.s bekannt; vgl. ebd. 43f. u. Abb. 17–23. Das „Gestell“ könnte auf ein Zeichen der sog. hethitischen Hieroglyphenschrift zurückgehen, das in etwa einem Pfeil mit breiter, großer Spitze gleicht und „Skulptur, Denkmal“ bedeutet; vgl. ebd. 27.89 u. Abb. 28–29.

<sup>298</sup>Galling (1953) 186; wegen der breiten Streuung der Fundorte der beiden Stelen schließt er, „daß wir es mit einem in der aramäischen Tradition verankerten Typ eines Wetter- und Stiergottes (Adad-Ramman) zu tun haben“; ebd. 187. Er verweist zudem auf den im Alten Testament genannten metallenen „Jungstier“.

<sup>299</sup>Vgl. z.B. Seyrig (1959) 45; Börker-Klähn (1982); Misch-Brandl (1997); Arav / Freund (1998) 42; Cornelius (1994) 165: Baal, er verweist darauf, daß in der späteren phönizischen Ikonographie Baal mit einem Stierkopf dargestellt ist und führt zudem an, daß nach ugaritischer Vorstellung Baal mit Stierhörnern vorgestellt wurde (KTU 1.101,6); vgl. Krebernik / Seidl (1997) 110f., die mit Verweis auf das o.g. Bronzekästchen aber auch einen Bezug auf den Mondgott für möglich halten. Ein Überblick über die verschiedenen Interpretationsversuche findet sich in Bernett / Keel (1998) 15–20.

<sup>300</sup>Nach dieser 12,4 cm hohen und 17,5 cm langen Stierfigurine wird der Fundort „Bull Site“ genannt; vgl. Mazar (1982) 27–32; Wenning / Zenger (1986) 75–86.

<sup>301</sup>Vgl. Weippert (1988) 407–409. Zudem wurde vor kurzem in Aschkelon ein silberner Jungstier ausgegraben; vgl. Stager (1991) 24–29. Verweisen kann man auch auf den spätbronzezeitlichen Stier aus Hazor; siehe Kap. II.5.3.1.

<sup>302</sup>Vgl. Wenning / Zenger (1986) 81–86: sog. „Bull Site“ als „bäuerliches Baal-Heiligtum“ „des vor-jahwistischen Israel“ (mit Verweis v.a. auf die Polemik Hoseas gegen die Verehrung der „Baale“); vgl. Schroer (1987) 81–104: Baal (v.a. Aspekt der Fruchtbarkeit) bzw. El (v.a. Aspekt der Kraft, Stärke; allerdings ist die Trennung dieser beiden Aspekte fraglich); vgl. ebd. 95f.: „Bull Site“: Bezug auf den JHWH-Kult; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 134: Wettergott: Baal bzw. JHWH; vgl. Holland (1977) 121–155; Uehlinger (1990) 301; vgl. Hahn (1981) 314–337: forschungsgeschichtlicher Überblick.

<sup>303</sup>Der Stier als Symbol begegnet auch im Kult Israels, so u.a. im Komplex des Salomonischen Tempels (1 Kön 7,25 par. 29); vgl. Schroer (1987) 82. Daneben belegen die alttestamentlichen Texte die kultische Verehrung von Stierbildern; vgl. Ex 32; Dtn 9,7–21 („goldenes Kalb“); 1 Kön 12,26–30 (Stierbild in Bet-El); vgl. Hos 8,4b–6.

Mindestens ebenso plausibel ist jedoch der Bezug der stierköpfigen „Figur“ auf eine Mondgöttheit bzw. auf einen stark lunarisierten Wettergott. Dafür spricht zum einen die enge Verbindung des Mondgottes zu Rindern in der Literatur wie Ikonographie Mesopotamiens vom 3. Jt. bis zum 1. Jt. v.Chr.<sup>304</sup>, die in der Ähnlichkeit der Mondsichel zu Stierhörnern begründet ist, weshalb der Mondgott in Mesopotamien häufig als Stier vorgestellt wurde, was z.B. in seiner Bezeichnung als „Wildstier“ zum Ausdruck kommt<sup>305</sup>. Da sich auch in der Ikonographie Syrien-Palästinas v.a. des 1. Jt.s mehrere Belege für die Verbindung von Stier und Mond finden, könnte dies darauf deuten, daß im 1. Jt. v.Chr. eine weitgehende Lunarisierung des Stiers stattgefunden hat<sup>306</sup>. Zudem erinnert die Form der Stierhörner auf den o.g. Stelen deutlich an die Form der Mondsichel auf Darstellungen des Mondemblems von Harran auf den o.g. Stelen wie in der Glyptik<sup>307</sup>. Die enge Verbindung zwischen Mond und Stier begegnet noch in der Kultur Palmyras nach der Zeitenwende<sup>308</sup>.

Für die Deutung als Mondgott spricht zudem die auf allen drei o.g. Stelen abgebildete, aus vier Kugeln bestehende Rosette auf der rechten Seite der Figur oberhalb des Schwertes. Da auf zahlreichen Siegeln die Mondsichel bzw. das Mondemblem mit vier Kugeln bzw. Strichen verbunden ist, liegt nahe, diese ebenfalls als Attribut des Mond(gott)es zu deuten<sup>309</sup>, welches die vier

<sup>304</sup>Die Verbindung des Mondgottes mit dem Stier ist schon seit frühdynastischer Zeit (ca. 2900–2350) in der Ikonographie Mesopotamiens belegt, wogegen die Verbindung des Stieres mit dem Wettergott erst seit Beginn des 2. Jt.s in Syrien und Anatolien bezeugt ist; Belege vgl. Collon (1995) 371–376; vgl. Bernett / Keel (1998) 34f.

<sup>305</sup>So heißt der Mondgott in der Literatur Mesopotamiens z.B. „Herr der Hörner“ (*bēl qarnī*) bzw. „gehörnter Stier“ (*būru eqdu ša qarnī kabbarū*); vgl. Tallquist (1938) 51.445f.447. Seine enge Verbindung zu Rindern zeigt auch die populäre Geburtsbeschwörung vom Mondgott und der Kuh mit Namen „Magd des Sîn“ (*geme-suena*); siehe Kap. I.4.1.1; vgl. Hall (1988) 632–634; Krebernik (1995) 363.

<sup>306</sup>So sind auf zwei Siegeln des 10. Jh.s aus Lachisch bzw. vom Tell Kēsan ein Stier mit Mondsichel und -scheibe darüber zu sehen; siehe Kap. II.3.2.2.3. Auf einem spätluwischen Relief aus Karkemisch steht der Mondgott vor dem Sonnengott auf einem Stier, was sowohl seine Verbindung zum Stier wie auch seine Dominanz über den Sonnengott zeigt; vgl. Bernett / Keel (1998) 37f. u. Abb. 56–58; weitere Belege vgl. ebd. 35–40; siehe Kap. II.5.3.2.2. Ein Stierkopf mit einer evtl. als Vollmond zu deutenden Scheibe begegnet auch auf einem Siegel der Spätbronzezeit aus Ugarit (RS 3.041); vgl. Schaeffer-Forrer (1983) 12f.; Amiet (1992) 58, Nr. 58; siehe Kap. I.8.2.2.4.

<sup>307</sup>Siehe Kap. II.3.2.2.1 u. II.3.2.2.3.

<sup>308</sup>Die explizite Zuordnung des Mondgottes zum Stier in Palmyra zeigt sich daran, daß der Mondgott dort den Namen °Agliböl: „Jungstier des (Gottes) Böl“ trägt und zudem auf zahlreichen Tesserae die Mondsichel bzw. der Name des Mondgottes gemeinsam mit einem Stier bzw. einem Stierkopf begegnet; siehe Kap. II.3.4.2.

<sup>309</sup>So zeigt z.B. ein Siegel des 8. Jh.s aus der Nähe von Sam'al (Ziṅirli) mit der Mondsichelstandarte deutliche Entsprechungen zur Komposition dieser Stelen, da hier ebenfalls von der Stange, auf der die Mondsichel aufliegt, rechts und links jeweils zwei „Bänder“ schräg nach unten abgehen, auf der rechten Seite finden sich dazwischen vier Kugeln, auf der linken Seite

Phasen des Mondes bzw. den Vollmond repräsentieren könnte. Von der großen Bedeutung der Zahl Vier im lunaren Kontext her sind wohl auch die meist als „Arme“ und „Beine“ der Figur gedeuteten vier Balken des „Gestells“ zu deuten, die vermutlich den Einfluß des Mondes auf die vier Weltgegenden symbolisieren sollten<sup>310</sup>. Auch die achtgeteilte Scheibe zwischen den Stierhörnern, d.h. innerhalb der Rundung der Mondsichel, auf der Stele vom Tell el-Aš‘ari wie von ‘Awas spricht für den Bezug auf den Mondgott, da die Mondsichel mit darüberliegender Vollmondscheibe ein gebräuchliches Motiv in der Glyptik Syrien-Palästinas gerade des 1. Jt.s bildet<sup>311</sup>.

Für den Bezug auf den Mondgott spricht weiter die Ausstattung der Figur mit einem Schwert sowie die Position des Schwertes, da dies an gebräuchliche Darstellungen des Mondgottes erinnert. So trägt auf den beiden Stelen, die den anthropomorph dargestellten Mondgott von Harran zeigen, dieser ebenfalls diagonal über dem Körper ein Schwert<sup>312</sup>. Auch in der Ikonographie Hartras und v.a. Palmyras ist der Mondgott mehrmals mit einem Schwert gegürtet bzw. in militärischer Aufmachung dargestellt<sup>313</sup>. Für den Bezug auf den Mondgott könnte auch der halbmondförmige Knauf des Schwertes auf der Bethsaida-Stele sprechen; weiter könnten die auf der Stele vom Tell el-Aš‘ari abgebildeten Ohrgehänge auf den Einfluß des Mondkultes von Harran deuten, da im Mondemblem von Harran auf beiden Seiten der an der Stange befestigten Mondsichel ebenfalls Troddeln befestigt sind<sup>314</sup>.

---

noch ein kleinerer Strich (als Äquivalent zum Schwert); siehe Kap. II.3.2.2.3.; vgl. Keel (1994) 155f. u. Abb. 38; Burnett / Keel (1998) Abb. 35. Weitere Belege vgl. ebd. 29–31 u. Abb. 33–38. Dies spricht gegen die Bewertung der als Stern gedeuteten Rosette lediglich als Füllsel; so Galling (1954) 186.

<sup>310</sup>Dies legt die Kombination der Abbildungen auf dem o.g. Bronzekästchen nahe; siehe Kap. II.3.3.2.2; siehe Anhang, Abb. 27.

<sup>311</sup>Für die Deutung der Scheibe als Vollmond spricht, daß auf einem Rollsiegel aus dem 1. Viertel des 2. Jt.s vom Tell Leilan in Syrien vor dem anthropomorph dargestellten Mondgott eine Mondsichel mit darüberliegender Scheibe zu sehen und daher wohl als Attribut des Mondgottes aufzufassen ist. Hier ist in die Scheibe ein vierstrahliger Stern eingeschrieben, wobei die Felder zwischen den Zacken nochmals unterteilt sind, so daß – analog zur Stele – die Scheibe in acht Felder unterteilt ist; vgl. Burnett / Keel (1998) 34 u. Abb. 44. Aufgrund dieses Belegs ist wohl auch auf der o.g. Stele aus Ugarit die Scheibe mit eingeschriebenem vierzackigen Stern auf den Mondgott zu beziehen; siehe Kap. I.8.1. Dies spricht gegen die von Galling (1953, 186) vorgeschlagene Deutung der Scheibe als Sonne mit Verweis auf den Apisstier, die Göttin Hathor bzw. die Herrin von Byblos.

<sup>312</sup>Die genaue Entsprechung deutet auf den Einfluß der anthropomorphen Darstellungen des Mondgottes von Harran auf die Stelen mit der stierköpfigen Gestalt; siehe Kap. II.3.2.2.1; siehe Anhang, Abb. 8 u. 9.

<sup>313</sup>Allerdings sind in Palmyra fast alle Gottheiten in militärischer Ausrüstung dargestellt; siehe Kap. II.3.4.; siehe Anhang, Abb. 35.

<sup>314</sup>Vgl. Anhang, Abb. 10–16; siehe Kap. II.3.2.2. Ohringe, wie sie hier abgebildet sind, wurden aber auch bei Ausgrabungen in Palästina gefunden und sind auch aus Assyrien bekannt; vgl.

Da die epigraphischen Zeugnisse der EZ II-Zeit als Hauptgottheit der Aramäer, in deren Siedlungsgebiet die Stelen gefunden wurden, durchgängig den Gott Hadad herausstellen, liegt es nahe, die Stelen auf diesen Gott zu beziehen, der im Zuge der deutlichen Astralisierungstendenz während der neuassyrischen Zeit starke lunare Züge übertragen bekam und so wesentliche Aspekte des Mondgottes in sich integrierte. So läßt auch die Ikonographie der umliegenden Kulturen darauf schließen, daß in der Eisen II-Zeit die jeweilige oberste Gottheit der verschiedenen Lokalpanthea lunare Züge übertragen bekam<sup>315</sup>.

In jedem Fall dokumentieren diese Stelen die Popularität des Mondkultes im Palästina der EZ II-Zeit<sup>316</sup>. Daß die Bethsaida-Stele in der Toranlage aufgestellt war und dort kultisch verehrt wurde, deutet zudem auf die Funktion des Mondgottes als Schützer der Stadtgrenze, wie sie auch aus weiteren epigraphischen und ikonographischen Belegen zu erschließen ist<sup>317</sup>.

### 3.3.3 Fazit: Bedeutung des Mondgottes bei den Aramäern

Neben den zahlreichen Siegeln, Stelen und Inschriften, die die Popularität und weite Verbreitung des Mondkultes von Harran dokumentieren, stellen auch weitere Inschriften wie bildliche Darstellungen die große Bedeutung und Popularität des Mondgottes bei den Aramäern der Eisen II-Zeit heraus. Dieser begegnet dort entweder unter dem akkadischen Namen *Sîn*, ohne jedoch ausdrücklich als *Sîn* von Harran qualifiziert zu werden, oder unter dem aramäischen Namen *šhr*.

Dabei zeigen die Vertragstexte ebenfalls die Funktion des Mondgottes als Garant des Abkommens, analog zu den Grenzstelen und Verträgen, die *Sîn* von Harran als Zeuge des Abkommens anführen. So werden „*Sîn* und Nikkal“ in den aramäischen Staatsverträgen des 8. Jh.s aus Sfire zwischen Bar-ga'ya von KTK und Mati'-ilu von Arpad in der gleichen Funktion neben anderen Göttern als Zeugen und Garanten des Abkommens genannt sowie „*Sîn*, der in

BRL Abb. 13–14; daß Ohrgehänge auch von Männern getragen wurden, zeigt z.B. Ri 8,24–26; siehe Kap. II.5.3.3.; vgl. Galling (1953) 186.

<sup>315</sup>Die zahlreichen moabitischen Siegel mit Mondsichel-Stern-Darstellung lassen auf eine Lunarisierung des moabitischen Hauptgottes Kemoš schließen; vgl. Kap. II.4.2.1. Weiter legen Siegel mit der Darstellung eines „Mannes im Boot“ aus dem Gebiet von Juda nahe, daß auch JHWH im Juda der ausgehenden Königszeit lunare Züge übertragen bekam; siehe Kap. II.5.4.1.

<sup>316</sup>Sie lassen so auch auf den Einfluß des zeitgenössischen Mondkultes auf die Religion Israels und Judas seit der mittleren Königszeit schließen.

<sup>317</sup>Nach Arav / Freund (1998, 42) stellt die Stele die Hauptgottheit der Stadt dar, die diese symbolisch umarmt und beschützt. Analog deutet die o.g. Reliefplatte mit der Darstellung des anthropomorphen Mondgottes auf der Stadtmauer von Harran auf dessen Funktion speziell als Schützer der Stadtgrenze; siehe Kap. II.3.2.2.1; auf diese Funktion des Mondgottes auch in Israel und Juda könnte Ps 121 deuten; siehe Kap. II.5.2.3.5. Die Funktion des Mondgottes als Schützer der Grenze dokumentieren z.B. die o.g. Grenzstelen; siehe Kap. II.3.2.2.1 u. II.3.2.3.1.

Harran wohnt“ in dem ebenfalls im 8. Jh. v.Chr. geschlossenen Staatsvertrag des neuassyrischen Königs Aššurnerari V. mit dem aramäischen Fürsten Mati‘-’ilu von Arpad<sup>318</sup>. Diese Vertragstexte legen nahe, daß der Mondgott auch bei den Aramäern, d.h. im Syrien-Palästina des 1. Jt.s, als eine der großen Eides- und Schwurgottheiten galt, die als Zeuge des Vertrages angerufen wurden, um dessen Einhaltung zu garantieren bzw. den Bruch des Abkommens zu sanktionieren, wie es im 2. Jt. im nordsyrisch-anatolischen Raum, u.a. in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit, wie auch in der Tradition Mesopotamiens seit dem 3. Jt. belegt ist<sup>319</sup>.

Daneben zeigen die ins 7. Jh. datierenden Stelen zweier Mondgottpriester aus Nērab sowie weitere aramäische Inschriften aus der Mitte des 1. Jt.s die große Bedeutung des aramäischen Mondgottes *šhr*, der dort wie in weiteren aramäischen Inschriften aus der Mitte des 1. Jt.s unmittelbar vor dem Sonnengott genannt ist, was die enge Verbindung der beiden Astralgottheiten sowie die Vorrangstellung des Mondgottes und damit seine zentrale Bedeutung in der aramäischen Tradition zum Ausdruck bringt<sup>320</sup>.

Daß die beiden Priester den akkadischen Mondgott *Sîn* als theophores Element in ihrem Namen enthalten (*šnzrbn*; *š’gbr*), sich aber als Priester des Gottes *šhr* bezeichnen, läßt zudem darauf schließen, daß der aramäische Mondgott *šhr* in der neuassyrischen Zeit mit *Sîn* von Harran identifiziert wurde. Dies wird bestätigt durch einen Brief des Verwalters von Harran an einen der beiden Priester, der diesen als Angestellten der königlichen Verwaltung unter der Supervision des Gouverneurs von Harran kennzeichnet und zudem dokumentiert, daß der in Nērab verehrte *šhr* von den assyrischen Herrschern *Sîn* genannt wurde. Diese enge kulturelle und administrative Verbindung zwischen den Mondkulten von Harran und Nērab legt, wie auch der Wechsel von *Sîn* und *šhr* im Onomastikon der Gegend von Harran, den Schluß nahe, daß aus der Perspektive sowohl der Assyrer wie auch der regionalen Bevölkerung diese beiden Mondgötter als ein und derselbe wahrgenommen wurden und unter neuassyrischem Einfluß der lokal verehrte Mondgott mit *Sîn* von Harran gleichgesetzt bzw. durch diesen verdrängt wurde<sup>321</sup>.

Dies ist auch aus den Belegen aus dem aramäischen Königreich Sam’al zu erschließen. So ist auf fast allen Stelen mit Inschriften der Könige von Sam’al

<sup>318</sup>Vgl. Parpola / Watanabe (1988) 11, IV 1–7; KAI 222 A 9. Die deutlichen Entsprechungen zwischen den beiden Verträgen lassen darauf schließen, daß die Sfire-Verträge die aramäische Version des neuassyrischen Vertrages bilden; siehe Kap. II.3.3.1.1 u. II.3.2.3.1.

<sup>319</sup>Siehe Kap. I.3.2.3 u. I.6.2.1.

<sup>320</sup>Vgl. KAI 225,9; 258,5; 259,4: *šhr wšmš*; siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>321</sup>Die assyrische Unterstützung eines Mondgottpriesters in der nordsyrischen Stadt Nērab ist so als greifbare Ausbreitung der assyrischen Autorität im vertrauten Gewand eines populären regionalen Kultes zu sehen; vgl. Holloway (1995) 304; siehe Kap. II.3.3.1.3 u. II.3.2.4.

neben weiteren Göttersymbolen die Mondsichel mit Vollmondscheibe als Repräsentation des dort verehrten Mondgottes abgebildet<sup>322</sup>. Dagegen ist auf einem Orthostat König Barrākibs, der ein assyrischer Vasall war, über dem König das Emblem des Mondgottes von Harran abgebildet und dieser Gott wird ausdrücklich als Herr Barrākibs herausgestellt<sup>323</sup>. Dies legt den Schluß nahe, daß während der Regierungszeit dieses proassyrischen Königs der in Sam'al traditionell verehrte Mondgott durch den von den neuassyrischen Herrschern verehrten Sîn von Harran abgelöst wurde.

Die intensive Förderung des Mondkultes von Harran im ganzen Raum Syrien-Palästina<sup>324</sup> läßt darauf schließen, daß lunare Kulte im Raum Palästina eine tragende Rolle spielten, und die neuassyrischen Könige diese Situation ausnützten, um ihre Interessen im Westen zu unterstützen und zu legitimieren<sup>325</sup>. Weiter ist zu vermuten, daß die Dominanz der Assyryer, bei denen der Mondkult eine zentrale Rolle spielte, auch mit einem Zuwachs an Popularität und Bedeutung der in den verschiedenen aramäischen Königreichen verehrten lokalen Mondgottheiten verbunden war, die durch den Einfluß der assyrischen Herrscher entweder mit dem assyrischen Mondgott Sîn identifiziert oder durch diesen ersetzt bzw. verdrängt wurden.

Die Popularität des Mondgottes bei den Aramäern der EZ II-Zeit zeigen auch die im aramäischen Gebiet gefundenen beiden Bronzesockel mit lunaren Symbolen sowie die Stelen mit einer stierköpfigen „Figur“. Diese könnten zudem den Schluß nahelegen, daß unter dem starken Einfluß des neuassyrischen Gestirns Kultes in der Eisenzeit II die oberste Gottheit der Aramäer, der Wettergott Hadad, ebenfalls deutliche lunare Züge übertragen bekam<sup>326</sup>. Analog könnten moabitische Siegel auf eine Lunarisierung des moabitischen

<sup>322</sup> Siehe Kap. II.3.3.2.1.

<sup>323</sup> KAI 218; siehe Kap. II.3.2.3.2; siehe Anhang, Abb. 7.

<sup>324</sup> Die neuassyrischen Könige übernahmen bei ihrer Eroberung von Harran wohl den Kult des dort verehrten aramäischen Mondgottes *šhr*, identifizierten diesen mit ihrem Mondgott Sîn und förderten wiederum unter diesem Namen den Kult des Mondgottes; siehe Kap. II.3.2.5.

<sup>325</sup> Darauf deutet u.a. auch die Verleihung von Land für den Kult des Mondgottes von Eluma bei Karkemisch. Nach Holloway (1995, 307f.) war die Mondsichel offensichtlich das Äquivalent zu Kaiser Konstantins „in hoc signo vinces“ für die neuassyrischen Könige im Westen, und diese „reichsbildenden“ Qualitäten des Mondkultes von Harran waren auch ein Hauptmotiv für seine Wiederherstellung durch den neubabylonischen König Nabonid.

<sup>326</sup> So besitzen diese in der Forschung i.d.R. auf eine Wettergottheit bezogenen Stelen deutliche lunare Attribute; siehe Kap. II.3.3.2.2.

Hauptgottes Kemos<sup>327</sup> und hebräische Siegel auf eine Lunarisierung JHWHs im 8.–7. Jh. deuten<sup>328</sup>.

### 3.4 Ausblick: Der Mondkult um die Zeitenwende

Die Kontinuität der Mondgottverehrung bis über die Zeitenwende geht daraus hervor, daß sein Kult noch in hellenistischer und römischer Zeit in Hatra und Palmyra belegt ist, wo die Grabungen eine große Anzahl von Statuen, Reliefs und Inschriften ans Licht brachten. Die Zeugnisse dieser beiden Wüstenmetropolen, die exemplarisch für die Kultur dieses ganzen Gebietes in der hellenistisch-römischen Zeit sind, zeigen die Verschmelzung der bodenständigen Kultur semitischer Prägung mit der eingewanderten Kultur der Griechen und der nachfolgenden Römer<sup>329</sup>. Der Mondgott begegnet in den Panthea Hatras und Palmyras – gemeinsam mit dem Sonnengott – jeweils in der obersten Trias des Pantheons.

#### 3.4.1 Hatra

Die Blütezeit der ca. 50 km westlich von Assur in der mesopotamischen Wüste gelegenen, dem Sonnengott geweihten Stadt lag im 2. und im beginnenden 3. Jh. n.Chr. bis zur Eroberung Hatras durch die Sassaniden im Jahr 240 / 41<sup>330</sup>. Die Kultur Hatras vereint orientalische – v.a. aramäische und arabische – mit griechischen Elementen und ist so als ein Ausläufer des orientalischen Hellenismus anzusehen; dabei verarbeitete sie die griechisch-römischen Vorbilder aber selbständig und ist – anders als Palmyra – nicht unmittelbar von den Römern im Nahen Osten beeinflußt<sup>331</sup>.

<sup>327</sup> Da auf ca. 40% der Siegel eine Mondsichel mit Stern abgebildet ist, wogegen die Inschriften den Gott *kmš* als Hauptgott herausstellen, könnten die Siegel einen lunarisierten *kmš* gemeinsam mit der Venusgottheit *štr* repräsentieren; siehe Kap. II.4.2.

<sup>328</sup> So v.a. einige Siegel mit der Darstellung einer in einem Boot thronenden Gottheit, der klassischen Darstellung des Mondgottes; siehe Kap. II.5.4.1.

<sup>329</sup> Das Ergebnis der vielfältigen Einflüsse ist ein ganz eigenes Kulturgemisch, das die Gepräge von Ost und West trägt und dennoch eine Einheit bildet; vgl. Drijvers (1977) 801.803.

<sup>330</sup> Hatra wurde zwischen den vergeblichen römischen Belagerungen durch Trajan (117 n.Chr.) und Septimius Severus (198 n.Chr.) zu einer der reichsten und prächtigsten Städte des Orients ausgebaut, mit einem riesigen zentralen Tempelareal; vgl. Beyer (1998) 8; Bertolino (1995) 1.

<sup>331</sup> Die Quellen zeigen die Koexistenz verschiedener Kulturen, der vorislamisch-arabischen, aramäischen, iranischen, altmesopotamischen und der westlichen, griechisch-römischen Kultur. So kommen z.B. in derselben Familie mehrmals Namen unterschiedlicher Herkunft vor, wobei nach dem Zeugnis der Personennamen die Bevölkerung überwiegend aus Aramäern und Arabern besteht; vgl. Bertolino (1995) 1; Beyer (1998) 8. Auch in der Bauweise und in der Kleidung ist das Semitische vorherrschend, erscheint jedoch in einer orientalisch-hellenistischen Verkleidung, ähnlich wie in Palmyra; vgl. Drijvers (1977) 836.

Die Rekonstruktion des lokalen Pantheons ermöglichen zahlreiche Inschriften sowie eine Fülle von Darstellungen der Gottheiten in Statuen, Reliefs bzw. Wandmalereien oder Münzbildern, deren Legenden die abgebildeten Gottheiten häufig mit Namen nennen<sup>332</sup>. Die Quellen lassen darauf schließen, daß man es in Hatra mit einem rein semitischen Pantheon zu tun hat, das einheimische Traditionen fortführte und daneben semitische Traditionen aus dem Westen sowie aus der arabischen Wüste aufnahm<sup>333</sup>, wobei die Religion Hatras in mancher Hinsicht eine Fortführung mesopotamischer religiöser Traditionen bildet<sup>334</sup>. Die Angleichung an die griechisch-römischen Vorstellungen zeigt sich v.a. in der Assimilation der hatrenischen an griechisch-römische Gottheiten.

### 3.4.1.1 Inschriften

#### Die Triade Hatras

Die zahlreichen aramäischen Inschriften bestehen hauptsächlich aus religiösen Texten, vorwiegend aus kurzen Gedächtnisinschriften (Mementotexte), in denen die Dedikanten meist darum bitten, daß die Gottheiten ihrer gedenken mögen; sie liefern daher eine Fülle von Personen- und Götternamen<sup>335</sup>.

Am häufigsten wird eine göttliche Familie, bestehend aus Vater, Mutter und Sohn, angerufen, die Māran („unser Herr“), Mārtan („unsere Herrin“) und Barmārēn („der Sohn unserer beiden Herren“) genannt werden. Da die Namen der Triade im Grunde nur Epitheta sind, welche als Appellativa die eigentlichen Gottesnamen verdrängten bzw. ersetzten, ist der Charakter der Gottheiten

<sup>332</sup>Die wichtigste Primärquelle für Geschichte, Religion und Kultur der Stadt bilden die zahlreichen Inschriften, die v.a. ins 2. u. 3. Jh. n. Chr. datieren, ergänzt durch Münzen, zahlreiche Reliefs und Statuen; vgl. Bertolino (1995) 7.65f.; Aggoula (1991) XXXI, der bereits 387 Inschriften publizierte, deren Zahl inzwischen wohl noch weiter angewachsen ist. Die meisten Belege fanden sich im zentralen Bauwerk der Stadt, einem aus mehreren Gebäuden bestehenden großen Tempelkomplex in der Stadtmitte, neben es dem noch 12 kleinere Heiligtümer über das Stadtgebiet verstreut gab; vgl. Tubach (1986) 242f.57.

<sup>333</sup>Typisch westsemitische Götter sind z.B. Baalšamin, Atargatis, Šāhiru und Šalman; die wichtigste arabische Göttin ist Allāt, die i.d.R. als Athene dargestellt wird; vgl. Drijvers (1977) 834.

<sup>334</sup>So begegnet hier z.B. der von den Assyryern stammende Priestertitel *aphkala*; vgl. Inschrift Nr. 33,67; vgl. Drijvers (1977) 835. Hatra ist so eine wichtige religionsgeschichtliche Quelle für die synkretistischen Religionen in Mesopotamien während der ersten drei Jahrhunderte n.Chr.; vgl. ebd. 813.828.

<sup>335</sup>Meist begegnet der formelhafte Ausdruck: *DKYR NN QDM MRN MRTN WBRMRYN*: „Es möge des NN vor Unserem Herrn, Unserer Herrin und dem Sohn Unserer Herren gedacht werden“; vgl. Tubach (1986) 255; Aggoula (1991) 146. Eine Übersicht über die verschiedenen Typen der Formulierungen und ihre Häufigkeit findet sich in Bertolino (1995) 34–37 u. Grafik 8; vgl. KAI 237–257; Drijvers (1977) 813–835; Beyer (1998) 28–114.



in der Forschung z.T. umstritten; gesichert ist lediglich die Identität Mārāns als Sonnengott Šamaš<sup>336</sup>. Seine Paredra Mārtan besitzt ebenfalls astrale Züge, ihre genaue Identität ist jedoch nicht bekannt<sup>337</sup>. Der lunare Charakter Barmārēns, der als Sohn des obersten solaren Gottes Māran galt<sup>338</sup>, geht aus den ikonographischen Belegen hervor.

Die Reihenfolge der Triade ändert sich nie: den ersten Rang nimmt stets Māran ein, gefolgt von seiner Frau Mārtan und seinem Sohn Barmārēn; falls die Anrufung sich noch an andere Götter richtet, werden sie erst nach dieser Trias angeführt. Dabei werden Māran und sein Sohn Barmārēn in zahlreichen Inschriften alleine, ohne Mārtan genannt, was die beiden als die beliebtesten Gottheiten Hatras herausstellt, während Mārtan in den Hintergrund gedrängt ist<sup>339</sup>. Die Stellung Mārāns als höchster Gott Hatras sowie seine enge Verbindung zu Barmārēn zeigt sich weiter darin, daß ihm der zentrale Tempel der Stadt geweiht war, in dem Barmārēn mitverehrt wurde<sup>340</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die Triade Hatras eine spätere theologische Konstruktion bildet, die vermutlich erst im 2. Jh. n.Chr., wohl unter fremdem Einfluß, entwickelt wurde, wogegen der Kult der beiden Hauptgottheiten Māran und Barmārēn eine alte Tradition darstellt<sup>341</sup>. Daß Barmārēn zudem in einer Kruginschrift aus

<sup>336</sup>Vgl. Inschrift Nr. 280,2f: *BRMRYN BR ŠMŠ 'LH*: „Barmārēn, Sohn des Gottes Šamaš“; vgl. Tubach (1986) 258; Aggoula (1991) 133. Weiter heißt es in der Bauinschrift des großen Tempels, daß Barmārēn diesen für seinen Vater Šamaš gebaut habe; vgl. Nr. 107,6–7: *SGYL HYKL' RB' DY BN' BRMRYN LŠMŠ 'BWHY*; vgl. ebd. 67; ders. (1969) 97f.; s.u. Allerdings werden Šamaš und Māran in zwei Inschriften nebeneinander genannt (Nr. 74,4; 82) und besaßen zudem jeweils einen eigenen Tempel, was darauf deutet, daß es sich ursprünglich um zwei verschiedene Gottheiten handelt; vgl. Milik (1972) 401–404; Bertolino (1995) 43.48. Aggoula (1969, 102) schließt daraus, daß Māran ursprünglich der Hauptgott von Hatra war, mit dem erst sekundär unter fremdem Einfluß der Sonnengott Šamaš identifiziert wurde. Dagegen sieht Drijvers (1977, 829–831) den Kult des Šamaš, der vermutlich den arabischen Sonnengott bezeichnet, als herkömmlichen palmyrenischen Kult, wobei der Gott bei der Entwicklung der Trias im 2. Jh. n.Chr. als Māran bezeichnet wurde.

<sup>337</sup>Drijvers (1977, 831) deutet sie als Mondgöttin; Al-Salihi (1975, 78) dagegen als Atargatis.

<sup>338</sup>Vgl. die o.g. Inschriften Nr. 280, 2f.; 107,7; vgl. Al-Salihi (1975) 77; s.u.

<sup>339</sup>So begegnet Māran von den in Aggoula (1991) angeführten Inschriften in 72, Barmārēn in 46 Inschriften, in 21 davon gemeinsam mit Māran (Nr. 25, 26, 29, 30, 48, 50, 52, 53, 74, 75, 82, 89, 151, 160, 173, 202, 232, 235, 272, 281, 301); Mārtan ist dagegen lediglich in 23, die ganze Triade in 17 Inschriften belegt (Nr. 25, 26, 29, 30, 50, 52, 53, 74, 75, 82, 89, 151, 160, 173, 202, 281, 301); vgl. ebd. 195. Auffällig ist, daß in einer Inschrift Nergal die Stelle von Barmārēn einnimmt: Nr. 81,3: *QDM MRN WMRTN WNRGWL*; vgl. ebd. 58; dies deutet darauf, daß Barmārēn in enger Verwandtschaft mit Nergal gesehen, evtl. sogar mit ihm geglichen wurde. Auch in der Literatur Mesopotamiens galten der Mondgott Sîn und der Unterweltsgott Nergal als Geschwister; siehe Kap. I.3.1.2.2. In 13 Inschriften wird Barmārēn alleine genannt, z.T. erweitert als *'LH BRMRYN*; vgl. Beyer (1998) 146 u. Nr. 41, 116, 127, 128, 202, 215, 222, 248, 271, 1005; 228, 232b, 1003.

<sup>340</sup>Vgl. Inschrift Nr. 280; Tubach (1986) 293. 255–57; Drijvers (1977) 830f.

<sup>341</sup>Dies ist auch daraus zu erschließen, daß Mārtan niemals gesondert, sondern nur im Zu-

Assur genannt ist, belegt die Verbreitung seines Kultes über Hatra hinaus ins östliche Mesopotamien<sup>342</sup>.

Neben der Triade finden sich noch häufig eine Gottheit (bzw. das Appellativ) *BL* sowie mehrmals der Gott Herakles-Nergal (*NRGWL*); die restlichen namentlich genannten Gottheiten kommen nur selten vor<sup>343</sup>. Der akkadische Mondgott *Sîn*, dessen Kult v.a. im 1. Jt. v.Chr. von Harran aus weite Verbreitung im Raum Syrien-Palästina fand, ist in den Inschriften Hatras nicht belegt.

### Bedeutung Barmārēns nach den Inschriften

Der einheimische Name des Gottes Barmārēn ist nicht bekannt. Eine Weihinschrift auf dem Hals eines bronzenen Dionysoskopfes, die Barmārēn nennt, zeigt, daß er in der *interpretatio graeca* mit diesem griechischen Gott des Weines geglichen wurde<sup>344</sup>. Diese Gleichsetzung wird bestätigt durch eine Bronze-Münze mit der Darstellung des Dionysos und der Aufschrift: „der Gott Barmārēn“<sup>345</sup>. Auch eine Bronzestatue, die einen Gott in einer römischen Rüstung mit einem Federbuschhelm darstellt, trägt auf dem Hals den Namen Barmārēn; nicht gesichert ist jedoch die häufig vertretene Deutung dieser Figur als Apollo und der daraus gezogene Schluß, daß Barmārēn auch mit Apollo identifiziert wurde<sup>346</sup>.

Zahlreiche Inschriften bestätigen, daß Barmārēn in Hatra einen Kultbetrieb mit verschiedenen Kultangestellten besaß. So werden mehrmals „Ver-

---

sammenhang der Trias in Inschriften vorkommt und zudem weder einen eigenen Tempel noch wenigstens einen Iwan im zentralen Tempel besitzt. Drijvers (1977, 831–833) geht davon aus, daß im Lauf des 2. Jh.s unter fremden Einflüssen das Theologumenon einer Trias in Hatra entwickelt wurde, wobei Šamaš als Māran und der gemeinsam mit diesem verehrte lunare junge Gott als Barmārēn bezeichnet wurde.

<sup>342</sup>In einer der sechs Beischriften einer Opferszene auf einem Krug heißt es: *‘SLM’ DBARM-RYN ‘LH’* ...: „die Zeichnung des Barmārēn, des Gottes ...“; vgl. Beyer (1998) 14: A 15d.

<sup>343</sup>Vgl. Aggoula (1991) 195: *BL*: 36 Belege; Herakles-Nergal: 7 Belege, einmal in der Triade mit Māran und Mārtan; s.o.

<sup>344</sup>Inschrift Nr. 222: *RB Š<sup>c</sup>DW BR [...] LBRMRYN*: „Der Meister Š<sup>c</sup>dw, der Sohn des [...] für Barmārēn“; zit. n. Tubach (1986) 270f. (dagegen Aggoula (1991) 109: *[QJRB Š<sup>c</sup>DW LBRMRYN*: „a offert š<sup>c</sup>dw ...“); vgl. Safar / Mustafa (1974) 157 u. Abb. 147. Die Gleichsetzung Barmārēns mit Dionysos könnte dadurch bedingt sein, daß beide Gottheiten den Stier als Symboltier besaßen. Die Identifikation eines Mondgottes mit Dionysos in der *interpretatio graeca* findet sich auch in Kleinasien, in Südarabien und in Nordafrika; vgl. Tubach (1986) 326–335.

<sup>345</sup>Vgl. H 1003: *BRMRYN ‘LH’*; vgl. Beyer (1998) 107; vgl. Vattioni (1981) A.9.

<sup>346</sup>Nach Tubach (1986, 271) könnten die in Hatra gefundenen Apollodarstellungen auch als Bildnisse des Dionysos gedeutet werden, obwohl dessen charakteristischen Attribute wie z.B. Weinlaub, Trauben und Efeu fehlen; möglicherweise waren Apollo und Dionysos gelegentlich zu einer Gestalt verschmolzen. Auch auf mehreren Reliefs aus Palmyra ist der dortige Mondgott Aglibōl in militärischer Ausrüstung abgebildet; siehe Kap. II.3.5.2.1. Daneben könnte die o.g. Inschrift 81,3, die in der Triade anstelle Barmārēns den Gott Nergal nennt, auf eine Angleichung des Mondgottes an den mesopotamischen Unterweltsgott deuten.

walter (des Tempels) des Barmārēn<sup>347</sup> sowie das Personal des Barmārēn genannt<sup>348</sup>, weiter ein Priester des Barmārēn und Wahrsager des Barmārēn<sup>349</sup>. Zudem nennt eine Inschrift ein *semeion* der BNY 'QLT' des Barmārēn, vermutlich einer Gruppe von Verehrern, evtl. Akolythen, des Gottes<sup>350</sup>.

Einige Inschriften zeigen Barmārēn als Baumeister, der den Plan für den großen – seinem Vater Šamaš geweihten – Tempel entwarf und sich für die Ausführung des Werkes irdischer Helfer bediente<sup>351</sup>. Die Zusammenarbeit des himmlischen Architekten mit seinen irdischen „Kollegen“ stellte man sich so vor, daß er diesen im Traum Einblick in seinen Bauplan gab<sup>352</sup>. Die Verantwortung Barmārēns für die Ausführung des Bauvorhabens zeigt eine zwölfzeilige Inschrift, die im Namen der Triade jeden verflucht, der Handwerkszeug der Steinmetzen vom Bau des Gottes Barmārēn stiehlt, und mit dem Hinweis schließt, daß der Gott den Übeltäter in einem von ihm geschickten Traum entlarven und seine Steinigung veranlassen werde<sup>353</sup>. Diese Inschriften lassen darauf schließen, daß Barmārēn als himmlischer Baumeister ein Gott der

<sup>347</sup>Vgl. H 109; 223,4; 224,4: RBYT' DBRM RN; vgl. Beyer (1998) 54.71f.

<sup>348</sup>Vgl. 35,7: RY,S DYR' KLH GWYT' WBRYT' DBRM RN; „Anführer des gesamten inneren (innerhalb der Stadt wohnenden) und äußeren (Tempel-)Personals des B.“; 290,6: 'L HY' DYR' DBRM RN; „für das Wohlergehen des Personals (des Tempels) des B.“; vgl. Beyer (1998) 38. 84.

<sup>349</sup>Vgl. H 27,6–7: KMR' DBRM RN; 290,2: PTWR' MHYMN' DBRM RN; „der zuverlässigste Wahrsager (des Tempels) des B.“; vgl. Beyer (1998) 35.84.

<sup>350</sup>Inschrift Nr. 280: SMY' DY BRM RN WNS' D DRR' ŠY; vgl. Aggoula (1969) 99; Drijvers (1977) 835; vgl. Beyer (1998) 80f.: „Die Standarte der Angehörigen der Dienerschaft des Sohnes unserer Herrschaften.“ Eine Standarte (*semeion*) des Barmārēn wird auch in den Inschriften Nr. 209 u. 1010 (Aufschrift einer Glocke) genannt; vgl. ebd. 108.

<sup>351</sup>Vgl. Inschrift Nr. 107,6–7: HYKL' RB' DY BN' BRM RN LŠMS' BWHY; „... den großen Tempel, den Barmārēn für seinen Vater Šamaš errichtet hat“; vgl. Aggoula (1991) 67; ders. (1969) 97f.; Caquot (1964) 252–254; Milik (1972) 377–379; Beyer (1998) 53. Weiter wird ein Architekt des Barmārēn genannt: Nr. 232b: 'RDKL' DY BRM RN. Die Inschrift 282 nennt PHR' DY BRM RN, was entweder als „Töpfer des Barmārēn“; so Tubach (1986) 272; Beyer (1998) 81, oder als „Versammlung des Barmārēn“ gedeutet werden kann; vgl. Aggoula (1991) 134.

<sup>352</sup>Vgl. Inschrift Nr. 106 b: [Z]BYDW W YHBŠY [BN]' BRNNY 'RDKL' BR YHBŠY 'RDKL' DY 'LH' BHLM' 'LP HN W; „Zabidū und Yabšay [die Söhne] des Barnanay, des Architekten, des Sohnes des Yabšay, die Architekten / des Architekten, welche der Gott durch einen Traum (Träume) unterrichtet hat“; zit. n. Tubach (1986) 273f.; vgl. Aggoula (1991) 66f.; ähnlich Beyer (1998) 53; „... durch den Traumdeuter (des Tempels?) belehrt hat“.

<sup>353</sup>Inschrift Nr. 281: (1–3a) BGN MRN WMRTN wBRM RN °LMN QDY LNSB ... (7–8) MN °BD' DY BRM RN ... (11–12) HWY HLM' DY 'RGM YT MRGYM; „Der Fluch Mārāns und Mārtāns und Barmārēns liegt auf dem, der wegnimmt ... vom Bau(werk) Barmārēns ... Im Traum enthüllt er, daß er (ihn) steinigen läßt“; zit. n. Tubach (1986) 273f.; vgl. Aggoula (1991) 133; vgl. Beyer (1998) 81, Z. 12: „... welcher wegnehmen wird ... von der Baustelle (des Tempels) des Sohnes unserer Herrschaften ... Ich habe (für den Dieb der genannten Baugeräte aus Tempelbesitz) die Steinigung befohlen / veranlaßt“. Diese Inschrift wurde unter dem Boden des nördlichen Iwan des großen Tempels gefunden, in dessen Anbau Stierkonsolen standen, was auf die Zuordnung dieses Gebäudes zu Barmārēn schließen läßt; s.u.

Kunstfertigkeit und Weisheit war. Daß einmal ein „Schreiber des Barmārēn“ erwähnt wird, könnte weiter darauf deuten, daß auch die Schreibkunst unter seinem besonderen Schutz stand<sup>354</sup>. Damit besitzt Barmārēn hier Charakterzüge, die in der Tradition Mesopotamiens dem Gott Nabu zugeschrieben wurden<sup>355</sup>.

### Sîn-Münze

Hervorzuheben ist ein in zwei Belegen erhaltener Münztyp, der einen jugendlichen Gott mit Stirnbinde und einer Mondsichel auf dem Kopf zeigt, analog zur gebräuchlichen Darstellung Barmārēns, und diesen in der Legende als Sîn identifiziert, der zudem das Epitheton *Māralāhē* (*MR'LHY*), „Herr der Götter“, trägt<sup>356</sup>. Da der Gottesname Sîn in Hatra sonst nicht belegt ist und zudem das Epitheton des abgebildeten Gottes: „Herr der Götter“ eigentlich dem höchsten Gott Hatras, dem Sonnengott, zustände, wurde für diese Münze häufig eine fremde Herkunft angenommen bzw. der lunare Charakter des Gottes bestritten<sup>357</sup>. Allerdings zeigen sowohl die Ikonographie wie auch die Schrift deutliche Entsprechungen zu den anderen hatrenischen Münzen, weshalb diese Münze als Darstellung des in Hatra verehrten Mondgottes zu deuten ist<sup>358</sup>. Der Titel „Herr der Götter“ zeigt die große Bedeutung des Mondgottes im Kult von Hatra, wie sie auch aus den Abbildungen und Inschriften zu erschließen ist<sup>359</sup>.

#### 3.4.1.2 Onomastikon

<sup>354</sup>Vgl. Inschrift Nr. 35,3: *SPR' DBRMRYN*; vgl. Tubach (1986) 276; Aggoula (1991) 29f. In einer weiteren Inschrift wird ein „Apotheker“ des Barmārēn genannt: 32,2: *MDK' DY BRM-RYN*; ebd. 19.

<sup>355</sup>Nabu wurde in Harran mit dem Gott Nusku identifiziert, der dort als Sohn des Mondgottes Sîn galt. Wenig überzeugend ist jedoch die von Drijver (1977, 832) vertretene Identifikation von Barmārēn mit Nabu.

<sup>356</sup>Vgl. H 1002: Sîn mārēlāhē (*SYN MRLH'*); vgl. Beyer (1998) 106; Walker (1958) 120. 167. 170, Nr. 11–12. Pl. XIV; Vattioni (1981) A.8; Tubach (1986) 291.

<sup>357</sup>Aggoula schlug die Herkunft des Gottes Sîn Māralāhē aus der Gegend von Harran vor, da Sîn dort als „Herr der Götter“ (*marelahē*) verehrt wurde: ders. (1972) 32–36.47–49. Aus diesem Grund schreiben auch Milik (1972, 362.399) und Drijvers (1977, 831f.) diese Münzen Harran zu. Walker (1958, 172) erwog dagegen die Gleichsetzung des Sîn Māralāhē mit Baalšamin.

<sup>358</sup>Für eine hatrenische Münzstätte spricht neben der Buchstabenform und der Ikonographie der Münze zudem, daß für keine andere Stadt Mesopotamiens während der Regierungszeit der Parther ein Münzrecht nachgewiesen werden kann. Al-Salihi (1975, 79f.) identifizierte ebenfalls aufgrund dieser Münze den in Hatra verehrten Barmārēn als Sîn. Zur Diskussion der verschiedenen Deutungsvorschläge vgl. Tubach (1986) 292–295.

<sup>359</sup>So schließt z.B. Al-Salihi (1975, 80) aus den zahlreichen Nennungen Barmārēns, daß dieser im Pantheon Hatras eine gleich große Bedeutung besaß wie Māran, das Haupt der Triade.

Im Unterschied zu seiner häufigen Nennung in den Inschriften ist Barmārēn im Onomastikon Hatras, das den Synkretismus der hatrenischen Bevölkerung zum Ausdruck bringt<sup>360</sup>, eher selten als theophores Element belegt. So begegnet er mehrmals in dem Namen *YHBRMRYN* bzw. der Variante *YHBMRYN* (Yhabbarmārēn): „der Sohn unserer Herren gab (den Sohn)“<sup>361</sup>, der darauf schließen läßt, daß die in Mesopotamien und Syrien seit der Bronzezeit belegte Verbindung des Mondgottes zur Fruchtbarkeit und Geburt auch nach der Zeitenwende in Hatra fortbestand. Dieser Name ist zudem auf einem Relief sowie einem Opferkrug in Assur belegt, was auf die Verbreitung des Kultes Barmārēns auch in Ostmesopotamien schließen läßt<sup>362</sup>. Daneben begegnet der Mondgott in dem Namen *QŠBRMRYN* (Qušabbarmārēn): „der Sohn unserer Herren war aufmerksam“<sup>363</sup>, was auf seinen Charakter als gütiger und gnädiger Gott deuten könnte<sup>364</sup>.

### 3.4.1.3 Ikonographie

#### Münzen

Den lunaren Charakter Barmārēns bestätigt der o.g. Münztypus, der – in Analogie zur gebräuchlichen Darstellung Barmārēns – den Kopf eines jugendlichen Gottes mit Mondsichel zeigt und diesen durch die Münzlegende als Mondgott *Sîn* identifiziert<sup>365</sup>. Weiter ist auf der Vorderseite einer Münze mit der Aufschrift *'IH' BRMRYN*: „der Gott Barmārēn“ die Büste eines jugendlichen Gottes dargestellt, der Trauben und Weinlaub im Haar trägt und dessen Haupt von einer Strahlenkrone umgeben ist. Da das Münzbild weitgehend dem Dionysoskopf mit der Weihinschrift *LBRMRYN*: „für Barmārēn“ entspricht,

<sup>360</sup> So kommen in derselben Familie mehrmals Namen unterschiedlicher Herkunft vor und die Namen derselben Familie enthalten i.d.R. unterschiedliche Gottheiten. Die Abstammung einer Person läßt sich also aus ihrem Namen nicht sicher entnehmen, zumal ein Teil der Namen aramäisch und arabisch gelesen werden kann; vgl. Beyer (1998) 8f.

<sup>361</sup> *YHBRMRYN*: Nr. 44, 79, 112, 180; *YHBMRYN*: Nr. 200, 258; vgl. Aggoula (1991) 192; Beyer (1998) 147.

<sup>362</sup> So in der Aufschrift eines Männerreliefs (A 3b,3) und in einer der Beischriften einer Opferszene auf einem Krug (A 15c). In einer weiteren Beischrift desselben Kruges wird der Gott Barmārēn selbst genannt (s.o.); vgl. Beyer (1998) 11.14.

<sup>363</sup> H 1026,1; der Vater dieses Mannes trägt den Namen *NBWB'N*, der den mesopotamischen Gott Nabu enthält; vgl. Beyer (1998) 110. In den häufig belegten Verbindungen *BR+(GN)*: „Sohn des (GN)“ bzw. *BD+(GN)*: „Diener des (GN)“ ist Barmārēn jedoch nicht angeführt; vgl. Aggoula (1991) 191–195.

<sup>364</sup> Allerdings lassen die Personennamen keine generellen Rückschlüsse über das Wesen und die Bedeutung der jeweiligen Gottheit zu; siehe Kap. I.7.1.

<sup>365</sup> Auf der Rückseite ist u.a. wiederum eine Mondsichel zu sehen. Der Gott trägt hier das Epitheton *māralāhē*: „Herr der Götter“; s.o.

bestätigt es, daß in Hatra der griechische Gott Dionysos als wesensgleich zu Barmārēn gesehen wurde<sup>366</sup>.

### Reliefs

Ein Relief, das zusammen mit dem Relief des Sonnengottes und einer Göttin gefunden wurde, zeigt einen wohlgenährten, jugendlichen Gott, dessen Kopf von einer Aureole auf einer Sonnenscheibe umgeben ist und der durch einen großen Halbmond hinter seinen Schultern sowie durch die Stellung der Büste selbst auf einer Mondsichel als Mondgott gekennzeichnet ist; weiter ragen aus seiner Stirn, um die als Insignie souveränen Herrschertums eine Stirnbinde geschlungen ist, zwei Stierhörner hervor. Da die Reliefs der drei Gottheiten am gleichen Ort aufbewahrt waren, liegt es nahe, daß es sich um die Familientriade Hatras handelt und die o.g. Gottheit somit als Sohn Mārāns und Mārtāns und damit als Barmārēn zu deuten ist<sup>367</sup>.

Die Identifikation als Barmārēn wird bestätigt durch ein allerdings stark beschädigtes Relief, das eine geflügelte Gestalt mit einem Strahlenkranz um den Kopf und einer Mondsichel auf der Brust zeigt, die in ihren Händen einen Stock bzw. ein Schwert hält und durch die beigelegte Inschrift als Barmārēn gekennzeichnet ist<sup>368</sup>. Ein weiteres Relief zeigt ebenfalls eine jugendliche Gestalt mit Stab und Schwert in den Händen, die hinter dem Kopf eine Mondsichel mit Strahlenkrone auf einer Sonnenscheibe trägt; auch auf weiteren Abbildungen ist der Mondgott mit einem Schwert ausgerüstet. Ein Gott mit Strahlenkrone und einer Mondsichel hinter dem Kopf begegnet auch auf einem sehr ähnlichen, am Eingang des großen Tempels gefundenen Relief<sup>369</sup>. Diese Belege zeigen, daß die Darstellungen eines Gottes mit Mondsichel, Strahlenkranz und Stierhörnern am Kopf als Bilder Barmārēns zu deuten sind.

Auf einem in eine Mauerwand geritzten Zodiakusbild sind der einen 14strahligen Nimbus tragende Sonnengott und der Mondgott gemeinsam mit 14 Sternen innerhalb eines Ringes mit den zwölf Tierkreiszeichen abgebildet<sup>370</sup>. Da der Sonnengott hier etwas größer als der Mondgott abgebildet ist,

<sup>366</sup> Vgl. Tubach (1986) 270f. 291; Aggoula (1972) 44.

<sup>367</sup> Die Deutung der dargestellten Gottheit ist zwar umstritten, das typische Attribut der Mondsichel sowie die deutlichen Entsprechungen zur ikonographischen Tradition Palmyras bestätigen jedoch die Deutung als lunarer Barmārēn; vgl. Al-Salihi (1975) 79; Tubach (1986) 300–304, dort Diskussion der vorgeschlagenen Deutungen.

<sup>368</sup> Vgl. Al-Salihi (1975) 79; Tubach (1986) 304.

<sup>369</sup> Da bei beiden Figuren das Kopfhaar oberhalb der Stirn abgebrochen ist, ist nicht zu erkennen, ob der Gott ebenfalls Hörner besaß. Mondgott mit Schwert vgl. Safar, Abb. 173, 183, 233; vgl. ebd. 76; Tubach (1986) 304–309.

<sup>370</sup> Dieses Bild stammt von einem Haus in der Nähe von Tempel I. Beide Gottheiten tragen eine hellenistische Rüstung und einen Schultermantel; vgl. Tubach (1986) 295. Die Anzahl von

bestätigt die Darstellung die Vorrangstellung des Sonnengottes Māran vor dem Mondgott Barmārēn in der Tradition Palmyras.

### Standarten und Statuen

Auf dem Medaillon einer Standarte, die von einem in einen Halbmond eingeschriebenen Globus mit daraufstehendem kleinem Adler, dem Symboltier Mārāns, bekrönt wird, sieht man die Büste eines jugendlichen Gottes mit Strahlenkrone, der durch zwei Hörner auf seiner Stirn und die Umrisse einer Mondsichel hinter seiner Schulter als Mondgott Barmārēn gekennzeichnet ist. Eine entsprechende Büste findet sich auf der Standarte des sog. Kerberosreliefs; auch zwei weitere Standarten zeigen das Bild eines Gottes mit Mondsichel und Strahlennimbus. Auf dem Medaillon einer weiteren Standarte ist ebenfalls ein Gott mit einer Mondsichel hinter der Schulter zu sehen; allerdings sind die weiteren Attribute hier nicht zu erkennen<sup>371</sup>.

Daneben finden sich auch Statuen des Barmārēn, die ihn mit den charakteristischen Attributen Hörner und Halbmond, aber ohne Strahlenkrone zeigen. Bei einer Statue, auf deren Sockel eine Inschrift steht, trägt der Gott, auf dessen Brust eine große Mondsichel zu sehen ist, ein langes Schwert, um die Stirn ist ein Diadem geschlungen, hinter dem ein Flügelpaar sichtbar ist<sup>372</sup>. Als Darstellung Barmārēns zu deuten ist auch die Statue eines jugendlichen Gottes mit dichtem, lockigem Haar, einer Stirnbinde und zwei Hörnern, der ein Schwert und einen Dolch in der Hand hält<sup>373</sup>.

### Stierkonsolen

Aufschlußreich ist weiter, daß sich am nördlichen Anbau des großen Tempels an den Wänden des südlichen Iwans Stierkonsolen befinden und zudem an der westlichen Mauer ein Bronzekopf eines jungen Stieres zum Vorschein kam. Da aus einigen Inschriften zu erschließen ist, daß die beiden kleinen später angebauten Nordiwane dem Kult des Barmārēn geweiht waren, sind die Stierdarstellungen wohl dem Mondgott zuzuordnen<sup>374</sup>. Die Verbindung Barmārēns

vierzehn Sternen entspricht der Anzahl der Tage von zwei Mondphasen und so der Periode von Neumond bis zum Vollmond u. umg.

<sup>371</sup> Vgl. Tubach (1986) 304–306. 308; Safar, Abb. 171, 183, 303 u. 188.

<sup>372</sup> Die Flügel und der ursprünglich in der Hand gehaltene Stab zeigen, daß die Gestalt unmittelbar der göttlichen Sphäre angehört; Hörner, Diadem, dichtes Haar und rundliches jugendliches Gesicht entsprechen den gebräuchlichen Barmārēn-Darstellungen; vgl. Tubach (1986) 307f.; Safar Abb. 173.

<sup>373</sup> Vgl. Tubach (1986) 308f.; Safar, 245, Abb. 233.

<sup>374</sup> Da Inschriften, die ausschließlich Barmārēn erwähnen, im nördlichen Trakt des großen Tempels besonders zahlreich sind, läßt dies darauf schließen, daß für seinen Kult der nördliche Anbau und einer der kleineren Iwane des seinem Vater Māran geweihten zentralen Heiligtums bestimmt waren. Abzulehnen ist die häufig vorgeschlagene Deutung dieses Raumes als Mithra-

zum Stier geht auch daraus hervor, daß er neben der (häufig durch eine Strahlenkrone erweiterten) Mondsichel als charakteristischem Attribut mehrmals Stierhörner als zusätzliches Charakteristikum trägt. Dies läßt darauf schließen, daß in Hatra die alte mesopotamische Tradition weiterlebte, wo der Mondgott seit der sumerischen Zeit aufgrund der Ähnlichkeit der Neumondsichel zu Stierhörnern als Stier vorgestellt wurde, dessen Hörner die Mondsichel symbolisieren<sup>375</sup>. Analog trägt der Mondgott in Palmyra den mit dem Bestandteil *ʿgl*, „Kalb, Jungstier“, gebildeten Namen *ʿAglibōl*<sup>376</sup>.

#### 3.4.1.4 Fazit

Die ikonographischen wie die epigraphischen Belege Hatras zeigen die große Bedeutung des Mondgottes Barmārēn („Sohn unserer Herren“) im Kult Hatras, da dieser – gemeinsam mit dem Sonnengott Māran („unser Herr“) und dessen Paredra, der astralen Göttin Mārtan („unsere Herrin“) – an der Spitze des lokalen Pantheons steht<sup>377</sup>. Der lunare Charakter Barmārēns geht daraus hervor, daß er auf allen Abbildungen regelmäßig die Mondsichel als Attribut trägt. Daß er zudem häufig mit Schwert und Stab ausgerüstet ist, zeigt seine Souveränität und seinen wehrhaften Charakter<sup>378</sup>.

Weiter läßt eine Münze mit der Aufschrift „Sîn Māralāhē“ aufgrund ihrer deutlichen ikonographischen Entsprechungen zu den Darstellungen Barmārēns darauf schließen, daß sich hinter dem Appellativ Barmārēn der seit jeher in Mesopotamien verehrte Mondgott Sîn verbirgt, worauf auch die häufige Darstellung Barmārēns mit Stierhörnern, analog zur gebräuchlichen Vorstellung des Mondgottes in Mesopotamien, deutet. Auch daß Barmārēn sich in Hatra seinen Verehrern durch das Medium des Traumes zu offenbaren pflegte,

stempel, da es für die Existenz eines Mithraskultes in Hatra keine eindeutigen Anzeichen gibt; vgl. Tubach (1986) 257f.317f.

<sup>375</sup>So trägt Sîn häufig das Epitheton *pūru*: „Jungstier“ (in Hymnen „Jungstier mit dicken Hörnern“) oder wird als *qarnū*: „gehört“ bzw. *bēl qarni*: „Herr der Hörner“ bezeichnet; vgl. Tallquist (1938) 51.154.164.445; Hall (1986) 152–166. Auch auf figürlichen Darstellungen der Antike besitzen Stierhörner oft die Form einer Mondsichel; vgl. Tubach (1986) 314f. Die Verbindung Mondgott – Stier ist auch in der Ikonographie Syrien-Palästinas des 1. Jt.s belegt; siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>376</sup>Siehe Kap. II.3.4.2.

<sup>377</sup>Die zentrale Bedeutung der Triade geht auch daraus hervor, daß neben dem zentralen Tempelkomplex, der dem Sonnengott Māran geweiht und dessen nördlicher Anbau Barmārēn zugeordnet war, noch ein weiterer der Triade Māran, Mārtan und Barmārēn geweihter Tempel existierte; vgl. Bertolino (1995) 46f. Ein eigener Barmārēn zugeordneter Tempel ist nicht belegt (allerdings ist möglich, daß ihm einer der zahlreichen kleinen Tempel der Stadt zugeordnet war).

<sup>378</sup>Analog ist der Mondgott in Palmyra meist in militärischer Ausrüstung abgebildet; siehe Kap. II.3.5.2.1. Auch auf zwei Reliefs aus Harran ist der Mondgott bewaffnet dargestellt; siehe Kap. II.3.2.2.1.



könnte für seine Identifizierung mit dem akkadischen *Sîn* sprechen, da dieser dem neubabylonischen König Nabonid ebenfalls im Traum seine Wünsche zum Wiederaufbau seines Tempels in Harran mitteilte.

Allerdings sind auch einige deutliche Unterschiede zwischen der Bedeutung des hatrenischen Barmārēn und der des akkadischen *Sîn* in Mesopotamien wie im Syrien-Palästina des 2. und 1. Jt.s v.Chr. zu beobachten. So ist Barmārēn in Hatra dem Sonnengott als Sohn untergeordnet, während *Sîn* in Mesopotamien als Vater des Sonnengottes galt und damit einen höheren Rang im Pantheon innehatte<sup>379</sup>. Zudem gilt Barmārēn in Hatra als kunstfertiger Gott, der als Architekt auftritt, was von *Sîn* weder in mesopotamischen noch in aramäischen Inschriften belegt ist. Dies läßt darauf schließen, daß hier noch Charakterzüge einer anderen Gottheit eingeflossen sind, die mit Barmārēn-*Sîn* verschmolz oder sich im Laufe der Zeit lunare Züge aneignete<sup>380</sup>. Daneben belegen eine dem Barmārēn zugeordnete Münze mit dem Bild des Dionysos sowie ein ihm geweihter Dionysoskopf, daß dieser in der *interpretatio graeca* mit dem griechischen Gott Dionysos geglichen wurde.

### 3.4.2 Palmyra

Die Blütezeit Palmyras lag – etwa zeitgleich zu Hatra – im 2. und beginnenden 3. Jh. n.Chr. Die Kultur der Stadt zeigt die Verbindung von aramäischen und arabischen Einflüssen sowie den deutlichen Einfluß der hellenistisch-römischen Kultur<sup>381</sup>. So datieren die Belege Palmyras bereits in die hellenistisch-römische Zeit, allerdings blieben hier aramäische Sprache, Kultur und Vorstellungswelt in einzigartiger Weise auch im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit erhalten.

Die Inschriften bezeugen neben indigenen palmyrenischen auch Gottheiten aus Mesopotamien, Phönizien sowie den arabischen Nomadenstämme<sup>382</sup>.

<sup>379</sup> Auch in einigen aramäischen Inschriften des 1. Jt.s wird der aramäische Mondgott *šhr* vor dem Sonnengott *šmš* genannt; siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>380</sup> Vgl. Tubach (1986) 318f.

<sup>381</sup> Ab der Zeitenwende entwickelte sich Palmyra zur wichtigsten Karawanenstadt Syriens, die den römischen Westen mit verschiedenen Gütern aus dem Osten versorgte. Seit dem Beginn des 1. Jh.s n.Chr. ist römischer Einfluß bestimmend; so wurde um 60 n.Chr. als Regierung Palmyras ein römischer Senat eingesetzt, der die Bevölkerung der Stadt zu Verwaltungszwecken in vier Stämme organisierte. Die Mehrzahl der Inschriften sind in aramäischer Sprache geschrieben, aber mehr als die Hälfte der Eigennamen sind arabisch; vgl. Caquot (1962) 233f. 237–256. Auch die palmyrenische Kunst ist das Produkt des kulturellen Synkretismus in Mesopotamien nach Alexander dem Großen; vgl. Drijvers (1976) 1–3.7; Pratscher (1996) 217; Seyrig (1985) 451.

<sup>382</sup> Die Vielfalt des palmyrenischen Pantheons entspricht der großen Anziehungskraft der Stadt. Diese Gottheiten sind in verschiedene Gruppen organisiert; so findet man im Kult der verschiedenen Heiligtümer eine Hauptgottheit, der verschiedene Gottheiten beigeordnet sind; vgl. Gawlikowski (1990) 2607f.

Das Zentrum des religiösen Lebens bildete der Tempel des Hauptgottes Bēl, genannt „Haus der Götter“, in dem auch der Sonnengott Yarḥibōl und der Mondgott ʿAglibōl mitverehrt wurden<sup>383</sup>. Allerdings ist der Kult Palmyras nur bruchstückhaft bekannt, da als Quellen lediglich Statuen bzw. Reliefs der verschiedenen Gottheiten sowie meist nur sehr kurze Inschriften zur Verfügung stehen<sup>384</sup>.

Der Mondgott trägt hier den von ʿgl: „Kalb, Jungstier“ abgeleiteten Namen ʿAglibōl (ʿglbwł): „Jungstier des (Gottes) Bōl“<sup>385</sup>, was seine enge Verbindung zu Rindern zum Ausdruck bringt, analog zur mesopotamischen Tradition wie zur Vorstellung des Mondgottes in Hatra<sup>386</sup>. Er begegnet entweder gemeinsam mit dem Gott Malakbēl oder aber zusammen mit dem Sonnengott Yarḥibōl in der Triade des Hauptgottes Bēl.

### 3.4.2.1 Ikonographie

#### Tesserae

Eine wichtige ikonographische Quelle für Kult und Kultur Palmyras sind die zahlreichen Tesserae, die als „Eintrittsmarken“ zu den Kultmählern der verschiedenen *mrzḥ*-Vereine dienten<sup>387</sup>. Auf diesen begegnet der Mondgott ʿAglibōl häufig gemeinsam mit dem Gott Malakbēl, was die enge Verbindung dieser beiden Gottheiten zeigt. So sind einmal die zwei Altäre dieser beiden Gottheiten nebeneinander zu sehen, gemeinsam mit einem Stier, dem Symboltier ʿAglibōls, und der Zypresse Malakbēls. Auf einer weiteren Tessera sind neben dem Bild von Malakbēl die beiden Götter Malakbēl und ʿAglibōl genannt, wobei letzterer auf der Rückseite in Gestalt eines liegenden Zebu-Stieres mit mondsichelförmigen Hörnern und einer zusätzlichen Mondsichel auf dem Rücken zu sehen ist<sup>388</sup>. Die enge Verbindung der beiden Gottheiten bestä-

<sup>383</sup> Vgl. Gawlikowski (1990) 2608–10; Drijvers (1976) 9; Pratscher (1996) 217.

<sup>384</sup> Die Inschriften nennen häufig lediglich eine Aufzählung von Götternamen und enthalten kaum Angaben über die im Kult Palmyras praktizierten Rituale; mythologische Texte sind keine erhalten; vgl. Gawlikowski (1990) 2607.

<sup>385</sup> Dieser Name ʿglbwł ist wie der Name des Sonnengottes yrḥbwł nach dem Modell der theophoren Anthroponyme gebildet; vgl. Caquot (1962) 252. Etymologisch problematisch und daher abzulehnen ist die Deutung Teixidors (1979) 42f.46, der den ersten Teil des Gottesnamens von dem syrischen und jüdisch-aramäischen Terminus ʿglṯ: „Streitwagen“ ableitet und ʿAglibōl somit als „Streitwagen Bōls“ deutet, wobei er als Parallele den Gott Rākib-El anführt, dessen lunarer Charakter jedoch nicht gesichert ist; vgl. Tubach (1986) 315f.; siehe Kap. II.3.2.3.2.

<sup>386</sup> Die Verbindung zu Rindern wird bestätigt durch die ikonographischen Belege, die als Symboltier ʿAglibōls den Stier zeigen; s.u.

<sup>387</sup> Zu den Tesserae von Palmyra vgl. v.a. Ingholt / Seyrig / Starky (1955) (= RTP).

<sup>388</sup> RTP 162; 155; vgl. Ingholt / Seyrig / Starky (1955) 22f.; Dunant (1959) Nr. 23, S. 107 u. Pl. XIV; vgl. Tubach (1986) 316; Teixidor (1979) 41; siehe Anhang, Abb. 32.

tigen weitere Tesserae, auf denen <sup>c</sup>Agliböl und Malakbēl bzw. deren Symbole gemeinsam abgebildet oder die beiden nebeneinander genannt sind<sup>389</sup>. Daneben begegnet <sup>c</sup>Agliböl auf einigen Tesserae gemeinsam mit Bēl und Yarḥiböl; allerdings lassen die Belege darauf schließen, daß seine Verbindung mit Malakbēl älter ist als seine Aufnahme in die Triade Bēls<sup>390</sup>.

Hervorzuheben ist, daß mehrere Tesserae die Mondsichel bzw. den Namen des Mondgottes mit einem Stier bzw. Stierkopf verbinden. So ist <sup>c</sup>Agliböl auf der o.g. Tessera in Gestalt eines Stieres mit mondsichelförmigen Hörnern dargestellt, wobei eine zusätzliche Mondsichel die Identität als Mondgott bekräftigt<sup>391</sup>. Auch auf einer weiteren Tessera ist über dem liegenden Stier eine riesige Mondsichel mit darauffliegender Vollmondscheibe abgebildet, auf der Vorderseite ist <sup>c</sup>Agliböls Büste in einer Mondsichel zu sehen<sup>392</sup>. Auf zwei weiteren Tesserae sind unter einer Mondsichel und dem Namen <sup>c</sup>Agliböl zwei Stierköpfe zu sehen; weiter ist auf der einen Seite einer sichelmondförmigen Tessera über dem Sichelmond der Name „<sup>c</sup>Agliböl“ zu lesen, auf der anderen Seite findet sich ein frontal dargestellter Stierkopf<sup>393</sup>. Eine weitere Tessera nennt ausdrücklich <sup>c</sup>GLBWL TWR: „<sup>c</sup>Agliböl, der Stier“<sup>394</sup>. Da diese Darstellungen den Stier als Symboltier des Mondgottes herausstellen, bestätigen sie, wie bereits sein Name <sup>c</sup>Agliböl, daß die in der Tradition Mesopotamiens seit sumerischer Zeit belegte enge Verbindung des Mondgottes zu Rindern noch im Palmyra der hellenistisch-römischen Zeit fortbestand, ähnlich wie in Hatra.

## Reliefs

In Palmyra sind zahlreiche Reliefs bzw. bildliche Darstellungen der in der Stadt verehrten Gottheiten erhalten; allerdings geben die Kompositionen i.d.R.

<sup>389</sup>c <sup>c</sup>Agliböl und Malakbēl begegnen gemeinsam auf den Tesserae RTP 155–161; vgl. Ingholt / Seyrig / Starky (1955) 22f. u. Pl. IX; die beiden Gottheiten könnten zudem auf einer weiteren Tessera gemeinsam dargestellt sein: Dunant (1959) Nr. 8, S. 104 u. Pl. XIV.

<sup>390</sup>Gemeinsam mit Bēl und Yarḥiböl begegnet <sup>c</sup>Agliböl in RTP 28; 118; 119; 121; RTP 244 begegnet er gemeinsam mit Yarḥiböl, RTP 245 mit Yarḥiböl und Herakles; vgl. Ingholt / Seyrig / Starky (1955) 5.17f.35; Belege vgl. ebd. 191. Daß die Verbindung <sup>c</sup>Agliböls mit Malakbēl eine ältere Tradition darstellt, ist neben ihrer zahlreichen Bezeugung auch daraus zu erschließen, daß die Tesserae, die diese beiden Gottheiten gemeinsam abbilden, reicher in ikonographischen Details wie in textlicher Information sind als die, die Yarḥiböl und <sup>c</sup>Agliböl gemeinsam zeigen; vgl. Teixidor (1979) 42.46.

<sup>391</sup>RTP 155; auch RTP 162 zeigt den Stier als Symboltier <sup>c</sup>Agliböls (s.o.).

<sup>392</sup>Vgl. RTP 471; siehe Anhang, Abb. 33.

<sup>393</sup>RTP 122; 149; vgl. RTP 146.

<sup>394</sup>RTP 159 trägt auf der Vorderseite die Inschrift <sup>c</sup>GLBWL TWR: „<sup>c</sup>Agliböl, der Stier“, auf der Rückseite analog <sup>c</sup>MLKBL TWR; vgl. Ingholt / Seyrig / Starky (1955) 18.21–23.65; Tubach (1986) 316.

kaum Hinweise auf die Beziehungen der gemeinsam abgebildeten Gottheiten zueinander, da diese meist statisch nebeneinander abgebildet sind<sup>395</sup>.

Die Abbildungen bezeugen ebenfalls die enge Verbindung des Mondgottes <sup>c</sup>Agliböl zum solaren Malakbēl, da beide häufig nebeneinander dargestellt sind. So zeigt ein Relief das Heiligtum der beiden Götter und davor <sup>c</sup>Agliböl in militärischer Ausrüstung, der oberhalb eines Altars mit Feldfrüchten die Hand eines jugendlichen Gottes in bauerlichem Gewand, der Malakbēl darstellt, ergreift<sup>396</sup>. Die Darstellung der Gottheiten in militärischer Ausrüstung bildet ein Spezifikum der Religion Palmyras, da hier die meisten Gottheiten mit Lanze bzw. Schwert sowie Helm und Schild ausgestattet begegnen<sup>397</sup>. Analog reicht auf einem weiteren Relief sowie auf einer Stele der in der Tracht eines römischen Soldaten abgebildete und durch eine große Mondsichel auf seinen Schultern gekennzeichnete <sup>c</sup>Agliböl dem jünger dargestellten Malakbēl die Hand<sup>398</sup>. Diese Geste zeigt die enge freundschaftliche Verbindung der beiden Gottheiten, die in einigen Inschriften „die Heiligen Brüder“ genannt werden.

Die Darstellungen lassen zudem auf eine Verbindung beider Gottheiten zur Fruchtbarkeit der Vegetation wie der Viehherden schließen. Diesen Charakter <sup>c</sup>Agliböls illustriert auch eine Büste des Mondgottes, die ihn mit dem charakteristischen Sichelmond im Nacken und dem Strahlennimbus um das Haupt zeigt, da hier rechts (und evtl. auch urspr. links) vom Kopf eine Schlange zu sehen ist; unter der Büste sind sieben nackte Büsten von Personen mit langem Haar zu sehen<sup>399</sup>.

<sup>395</sup> Vgl. Drijvers (1976) 8.

<sup>396</sup> Neben Malakbēl befinden sich ein weiterer Altar mit Feldfrüchten und einer Zypresse über einem Schaf sowie zwei Verehrer des Götterpaares; vgl. Drijvers (1976) Pl. IV,1 (ca. 32 n.Chr.); vgl. Seyrig: AS II, 27–31.95 u. Pl. XXII; ders. (1971) 100–103; Gawlikowski (1990) 2615; Pratscher (1996) 222.

<sup>397</sup> Die Darstellung von Gottheiten in militärischer Ausrüstung findet sich noch vereinzelt an weiteren Orten Syrien-Palästinas, alle in Gebieten mit arabischer Bevölkerung; vgl. Seyrig (1985) 449; ders. (1970) 93–100. Dieser sieht diese spezifische Darstellung in den Gegebenheiten einer Wüstenbevölkerung begründet, die durch permanente Bedrohung von außen zur ständigen Bewaffnung gezwungen war und daher die lokal verehrten Gottheiten durch die militärische Ausrüstung als Schutzgottheiten darstellte, wobei er den großen Einfluß der in die Kultur Palmyras assimilierten und diese zugleich mitprägenden Araber betont; vgl. ebd. 83.92; ders. (1985) 450–452; vgl. Pratscher (1990) 2619. So begegnet der Mondgott in Palmyra fast durchgängig mit Helm und Lanze bzw. Schwert ausgerüstet. Auch in Hatra begegnet der Mondgott Barmārēn einige Male in ähnlicher Ausstattung; siehe Kap. II.3.5.1.3.

<sup>398</sup> So auf einem römischen Altar, das <sup>c</sup>Agliböl als Soldat und Malakbēl in einheimischer Kleidung rechts und links von einer Zypresse zeigt; vgl. Drijvers (1976) 17 u. Pl. XXXVIII (1. Jh. n.Chr.); Bernett / Keel (1998) Abb. 65; siehe Anhang, Abb. 34; ebenso auf einem den beiden Gottheiten geweihten Relief aus der Palmyrene, das zudem den Stifter der Stele und eine Frau zeigt: Pl. XXXIX (2. Jh. n.Chr.) vgl. Seyrig, AS II, 98f u. Pl. XXXI; ders. (1971) 100–103. Auf dem römischen Relief steht <sup>c</sup>Agliböl links, auf dem palmyrenischen dagegen rechts.

<sup>399</sup> Vgl. Drijvers (1976) Pl. XVII; siehe Anhang, Abb. 36. Die griechische Weihinschrift nennt

Die häufigen Darstellungen des Mondgottes <sup>c</sup>Agliböl gemeinsam mit dem Sonnengott Malakbēl auf zahlreichen Malereien, Reliefs und Tesserae bezeugen die enge Verbindung der beiden Gottheiten, wobei die Art der Darstellung zugleich die Vorrangstellung des Mondgottes deutlich macht. So ist <sup>c</sup>Agliböl die dominierende Gestalt, während der jüngere Malakbēl eher in einer scheuen Zurückhaltung gezeigt wird.

Daß <sup>c</sup>Agliböl und Malakbēl in einem gemeinsamen Heiligtum verehrt werden und einen gemeinsamen Kult besitzen, legt nahe, daß ihre gemeinsame Verehrung eine ältere Tradition repräsentiert<sup>400</sup>. Auch die Unterordnung des Sonnengottes unter den Mondgott, ein spezifischer Zug der nordsyrischen Tradition des 1. Jt.s v.Chr., die Einfluß auf die religiöse Tradition Palmyras gewonnen hat, deutet auf eine alte Tradition der Verbindung dieser beiden Gottheiten.

Daneben wird <sup>c</sup>Agliböl auch mehrmals gemeinsam mit dem Sonnengott Yarhiböl in der sog. Triade des Hauptgottes Bēl dargestellt<sup>401</sup>; meist jedoch gemeinsam mit weiteren Gottheiten, v.a. dem Gott Aršu und der Göttin Aštarte<sup>402</sup>. Diese Darstellungen zeigen den Vorrang des Sonnengottes Yarhiböl

---

zwar den Sonnengott, die Ikonographie ist aber eindeutig die <sup>c</sup>Agliböls; so auch Seyrig (1959) 58f.; Bernett / Keel (1988) 40. Die sieben langhaarigen Personen erinnern an die sieben Geburtsgöttinnen Košaröt (*ktrt*), die in Ugarit als Töchter des Neumondsgottes *hll* galten, was die Verbindung gerade des Neumonds zu Fruchtbarkeit und Geburt herausstellt; siehe Kap. I.5.3.2. Die Verbindung der beiden Astralgottheiten zur Fruchtbarkeit geht auch aus einem Malakbēl geweihten Altar, vermutlich aus dem 2. Jh. n.Chr., hervor, der die Kombination von Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott für Malakbēl bezeugt: Pl. XL–XLIII. vgl. Drijvers (1976) 16f.; Teixidor (1979) 41; Pratscher (1996) 222.

<sup>400</sup>Dies geht auch daraus hervor, daß dieses Heiligtum der beiden Gottheiten in der Cella des Bēl-Tempels abgebildet ist, wie der Tempel des Gottes Aršu und der der Göttin Atargatis. Auch eine Inschrift im Tempel des Baalšamin nennt diese drei Heiligtümer sowie den Baalšamin-Tempel mit den vier zugeordneten Stämmen; vgl. Drijvers (1976) 14f.

<sup>401</sup>So z.B. auf einer allerdings teilweise zerstörten Malerei im nördlichen Thalamus des großen Tempel, rechts vom Himmelsgott Bēl steht der Sonnengott Yarhiböl, links der Mondgott <sup>c</sup>Agliböl; vgl. Drijvers (1976) 9.

<sup>402</sup>Ein Relief des 1. Jh.s n.Chr. zeigt die Triade gemeinsam mit dem arabischen Gott Aršu, ebenso ein Relief aus dem Ende des 1. Jh.s vom Ġebel al-Merah, ca. 75 km nw von Palmyra; vgl. Drijvers (1976) Pl. VII; IX,1; ein weiteres Relief der gleichen Zeit zeigt sie gemeinsam mit Heracles: ebd. Pl. XIV; vgl. Seyrig: AS IV, 1–3; ders. (1970) 107–109. Auch ein Fresco, das vier militärisch gekleidete Gottheiten zeigt, stellt vermutlich Bēl mit Yarhiböl, <sup>c</sup>Agliböl und Aršu dar; ebd. Pl. XVIII; vgl. Gawlikowski (1990) 2619; Pratscher (1996) 219. In einem weiteren Relief aus dem frühen 1. Jh. n.Chr., der frühesten ikonographischen Bezeugung dieser Triade, sind daneben die Göttin Aštarte-Belti sowie zwei weitere nicht mehr identifizierbare Gottheiten dargestellt, ebenso auf einem – allerdings nicht vollständig erhaltenen – Relief aus dem Jahr 225 n.Chr.; vgl. Drijvers (1976) Pl. VIII, 2; IX,2. Zwei weitere Reliefs aus der Mitte des 2. Jh.s n.Chr. zeigen die Triade gemeinsam mit dem Gott Baalšamin, eines davon zudem mit der Göttin Aštarte; vgl. ebd. 11–12, Pl. IX,2. Da meist mehr als drei Gottheiten dargestellt sind, bestreitet Gawlikowski (1990, 2610–13) die Existenz der Bēl-Triade; er deutet die meist gemeinsam dargestellte Gruppe Bēl, Yarhiböl, <sup>c</sup>Agliböl, Aršu und die Göttin als Hauptgottheiten eines weiter entwickelten kosmischen Kreises und sieht den astralen Charakter der Gottheiten als sekundär.

über den Mondgott <sup>c</sup>Agliböl, da der Sonnengott stets an der rechten, der Mondgott an der linken Seite der Hauptgottheit steht, im Unterschied zur Vorrangstellung <sup>c</sup>Agliböls über den solaren Malakbēl. Allerdings dokumentiert die Verbindung Bēl, Yarḥiböl und <sup>c</sup>Agliböl eine jüngere Tradition, die erst ab dem 1. Jh. n.Chr. belegt ist und vermutlich das Produkt theologischer Systematisierung bildet<sup>403</sup>. Ein weiteres Relief zeigt <sup>c</sup>Agliböl gemeinsam mit Yarḥiböl und einer Göttin, ohne den Gott Bēl<sup>404</sup>. Die gelegentliche Darstellung <sup>c</sup>Agliböls mit Stierhörnern bestätigt zudem seine bereits aus den Tesseræ zu erschließende enge Verbindung zu Rindern<sup>405</sup>.

Weiter zeigen mehrere Darstellungen <sup>c</sup>Agliböl gemeinsam mit Malakbēl in der Triade des Gottes Baalšamin, einer Wettergottheit, der in den Inschriften Syrien-Palästinas des 1. Jt.s v. Chr. mehrfach als Hauptgottheit verschiedener lokaler Panthea belegt ist<sup>406</sup>. Während <sup>c</sup>Agliböl in der Triade Bēls jeweils links steht, steht er in der Triade Baalšamins rechts von diesem, analog zur Vorrangstellung <sup>c</sup>Agliböls gegenüber Malakbēl in den o.g. Tesseræ. Da diese Triade nur ikonographisch belegt ist, ist jedoch die Identifikation der beiden Satellitengötter in der Forschung umstritten, so daß anstelle von <sup>c</sup>Agliböl auch die Deutung als Durahlun vorgeschlagen wird, der in den Inschriften mehrmals in enger Verbindung mit Baalšamin genannt wird<sup>407</sup>. Für die Deutung als <sup>c</sup>Ag-

<sup>403</sup> So wird in einer Inschrift aus dem Vorgänger des jetzigen Bēl-Tempels aus dem Jahr 44 v.Chr. Bēl noch alleine genannt, in einer 33 v.Chr. datierenden Inschrift begegnet er gemeinsam mit Yarḥiböl. Die Triade Bēls ist zum ersten Mal in der Weihinschrift der Cella des Bēl-Tempels aus dem Jahr 32 n.Chr. erwähnt, was darauf schließen läßt, daß sie etwa zur Zeitenwende entwickelt wurde. Da der Trias das Konzept einer kosmischen Ordnung zugrundeliegt, ist ihre Bildung wohl als eine bewußte, theologisch motivierte Zusammenstellung verschiedener religiöser Traditionen zu sehen; vgl. Drijvers (1976) 11; Pratscher (1996) 218; Gawlikowski (1990) 2611, der jedoch diese Verbindung als alte genuin palmyrenische Tradition ansieht: ebd. 2620.

<sup>404</sup> Diese Darstellung fand sich in der Cella des Bēl-Tempels; vgl. Drijvers (1976) Pl. III,1 (ca. 32 n.Chr.); vgl. Seyrig: AS II, 31–34; AS IV, 73f.; Gawlikowski (1990) 2617f.

<sup>405</sup> Vgl. Teixidor (1979) 41.

<sup>406</sup> Vgl. Drijvers (1976) Pl. XXXIV; XXXV (ca. 50 n.Chr.); Pl. XXXVII,1 (2. Jh. n.Chr.); vgl. Pratscher (1996) 220f.; Seyrig: AS IV, 31–35; ders. (1971) 94–97; ders. (1970) 109; allerdings deutet dieser die zweite Darstellung als Repräsentation der Triade Bēls. Weiter sind auf einem Altar des „anonymen Gottes“, der vermutlich einen bestimmten Aspekt Baalšamins verkörpert, neben Baalšamin ebenfalls <sup>c</sup>Agliböl und Malakbēl abgebildet; vgl. Seyrig: AS I, 130f.; Drijvers (1976) 15 u. Pl. XXXI. Ein Relief aus der ersten Hälfte des 1. Jh.s, das einen großen Adler zeigt, unter dessen ausgebreiteten Flügeln rechts eine Büste <sup>c</sup>Agliböls und links eine Malakbēls stehen, repräsentiert vermutlich ebenfalls die Triade Baalšamins; vgl. ebd. Pl. XXXII. Allerdings deutet Gawlikowski das Relief als Darstellung des Himmels mit seinen zwei Leuchten, das lediglich den kosmischen Charakter des Kultes verdeutliche und lehnt die Deutung als zwei unabhängige Gottheiten ab; ders. (1990) 2613.2628.

<sup>407</sup> Die Deutung als Baalšamin, Malakbēl und Yarḥiböl vertreten z.B. Mesnil du Buisson (1962) 313–318; Hoftijzer (1968) 33–38. Gawlikowski (1990, 2630f.) geht davon aus, daß ein arabisierte Baalšamin gemeinsam mit einem Mondgott und einer Sonnengottheit verehrt wurde. Allerdings könnte der als <sup>c</sup>Agliböl gedeutete Gott in der Triade des Baalšamin auch

libōl spricht aber, daß in einem weiteren Relief die durch ihre Namen eindeutig gekennzeichneten Götter °Aglibōl und Malakbēl neben anderen Gottheiten gemeinsam mit Baalšamin dargestellt sind<sup>408</sup>. Auf die Verbindung °Aglibōls zu Baalšamin läßt weiter schließen, daß dieser auf einem Baalšamin geweihten Medaillon abgebildet ist<sup>409</sup>.

Allerdings stellt die Verbindung von °Aglibōl und Malakbēl zu Baalšamin – wie die °Aglibōls zu Bēl und Yarḥibōl – eine sekundäre Tradition dar, wobei beide Zusammenstellungen aber einen anderen Trägerkreis voraussetzen<sup>410</sup>. Daß Baalšamin auf einem Relief des 2. Jh.s n.Chr. gemeinsam mit der Bēl-Triade abgebildet ist, wo er unmittelbar neben dem Gott Bēl zwischen Yarḥibōl und °Aglibōl steht, könnte darauf deuten, daß diese beiden aus verschiedenen geographischen und ethnischen Zusammenhängen kommenden Götter im synkretistischen Milieu Palmyras immer stärker miteinander verschmolzen<sup>411</sup>.

### 3.4.2.2 Inschriften

Die palmyrenischen Inschriften, meist kurze Votiv-, Grabes- oder Weihinschriften, geben wenig Aufschluß über die in Palmyra praktizierte Religion; sie liefern Epitheta der Gottheiten sowie Namen weiterer, in den Reliefs oder Skulpturen nicht genannter Götter und Göttinnen<sup>412</sup>.

Die bereits ikonographisch belegte enge Verbindung zwischen °Aglibōl und Malakbēl wird dadurch bestätigt, daß die Inschriften ein gemeinsames

---

Durahlun darstellen, da auf der den Gott Durahlun nennenden Tessera RTP 163 ein Mondgott abgebildet ist; vgl. Milik (1972) 97; Niehr (1996) 62.

<sup>408</sup>Ein Relief aus der Mitte des 2. Jh.s zeigt nebeneinander die inschriftlich eindeutig gekennzeichneten Gottheiten Aštarte, °Aglibōl, Malakbēl, Bēl, Baalšamin, Nemesis, Aršu und Abgal; vgl. Drijvers (1976) Pl. X, 2. Daß der Sonnengott Yarḥibōl fehlt, deutet wiederum darauf hin, daß seine Aufnahme in die Bēl-Triade eine jüngere Tradition repräsentiert. Daneben sind auf einem Relief der gleichen Zeit nebeneinander die Gottheiten Aštarte, °Aglibōl, Bēl, Baalšamin, Yarḥibōl abgebildet; vgl. ebd. Pl. IX,2 u. 11–12; s.u.

<sup>409</sup>Vgl. Drijvers (1976) Pl. XVII; ebd. 12f.

<sup>410</sup>Die Baalšamin-Triade ist vermutlich etwa zeitgleich zur Bēl-Triade entstanden; die Kombination mit verschiedenen Sonnengöttern zeigt jedoch einen anderen Trägerkreis verantwortlich für die Zusammenstellung von °Aglibōl und Malakbēl mit Baalšamin als für die Erstellung der Bēl-Trias; vgl. Drijvers (1976) 16; Pratscher (1996) 222; Gawlikowski (1990) 2634.

<sup>411</sup>So sind auf einem Relief aus der Mitte des 2. Jh.s, das vermutlich die fünf wichtigsten Gottheiten Palmyras zeigt, nebeneinander die durch ihre Namen eindeutig gekennzeichneten Götter Aštarte, °Aglibōl, Bēl, Baalšamin und Yarḥibōl zu sehen. Auch ein weiteres Relief aus der Mitte des 2. Jh.s n.Chr. zeigt die Bēl-Triade gemeinsam mit Baalšamin; vgl. Drijvers (1976) 11–12, Pl. IX,2. Auf eine allmähliche Identifikation der beiden Hauptgottheiten Bēl und Baalšamin deutet auch, daß beide als Zeus angerufen werden; vgl. Pratscher (1996) 223.

<sup>412</sup>Die Inschriften lassen z.T. durch stilisierte Stereotypen auf Aspekte der Religion in Palmyra schließen, lassen aber keine sicheren Aussagen über Kult und Religion in Palmyra zu; vgl. Drijvers (1976) 6; Gawlikowski (1990) 2607.

Heiligtum dieser beiden Gottheiten, die als die „heiligen Brüder“ galten, angeben, das „Heiliger Garten“ (*gnt' 'lym*) genannt wurde<sup>413</sup>. Daß es sich bei dem Götterpaar um originär palmyrenische Gottheiten handelt, ist daraus zu erschließen, daß ihr Heiligtum einer der ältesten Tempel Palmyras ist, dessen Bedeutung in zahlreichen Inschriften dokumentiert ist; er war einer der vier jeweils einem anderen Stamm zugeordneten Tempel, auf die das religiöse und politische Leben der Stadt konzentriert war<sup>414</sup>.

Eine bilingue lateinisch-palmyrenische Inschrift belegt, daß der Gott Malakbēl in Palmyra als Sonnengottheit galt<sup>415</sup>. Der Name des Heiligtums der beiden Gottheiten, „Heiliger Garten“, läßt zudem darauf schließen, daß °Aglibōl und Malakbēl für das Gedeihen der Vegetation und der Viehherden zuständig waren und damit als Schutzgottheiten des kultivierten Landes galten; darauf deutet auch, daß sie in den zahlreichen Votivinschriften Palmyras, die den Schutz der Karawanen durch die zuständigen Gottheiten erbitten, nicht genannt sind<sup>416</sup>.

Die gemeinsame Verehrung °Aglibōls und Malakbēls zeigen auch mehrere Weihinschriften, die die beiden Gottheiten gemeinsam anführen. So werden diese z.B. als Akoluthen in der Triade des „anonymen Gottes“ genannt<sup>417</sup>; mehrfach begegnen sie als die „beiden heiligen Brüder“<sup>418</sup>. Mehrere dieser Weihinschriften nennen als Stifter den Stamm der Bani Komare: „Söhne der Priester“<sup>419</sup>, was zeigt, daß dieser durch seinen Namen als priesterlicher

<sup>413</sup>Vgl. CIS II 4001; 4002; Milik (1972) 195; Teixidor (1979) 41. Die Nennung dieses Heiligtums in einer Inschrift im Baalšamin-Tempel deutet auf die alte Tradition dieses Heiligtums und damit der gemeinsamen Verehrung der beiden Gottheiten; vgl. Drijvers (1976) 14; s.o. Allerdings zeigt die unterschiedliche Form des Elements *ba'al* in ihren Namen, -bōl bzw. -bēl, daß die beiden Gottheiten ursprünglich unabhängig voneinander kultisch verehrt wurden, wobei die Namensform -bēl darauf deutet, daß der Kult Malakbēls jüngeren Datums ist; vgl. Pratscher (1996) 221.

<sup>414</sup>So nennt z.B. eine lange griechisch-palmyrenische Bilingue die Errichtung von vier Statuen in jedem der vier Tempel; vgl. BS 45 A, Z. 18–21: „has erected to him four statues, one here in the temple of Zeus (Baal Šamim), one in the Holy Garden, another in the temple of Ares and a fourth in the temple of Atargatis“; ähnlich die palmyrenische Version 45B. Errichtet wurden diese Statuen vom römischen Konsul Publicius Marcellus im Februar 132 n.Chr.; vgl. Teixidor (1979) 36–39; Milik (1972) 4f.

<sup>415</sup>Hier heißt es in der lateinischen Version: *Soli sanctissimo sacrum*, in der palmyrenischen Entsprechung: °*lt' dh lmlkbl*; vgl. CIS II 3903; Teixidor (1979) 47.

<sup>416</sup>Diese Votivinschriften belegen die Bedeutung Palmyras als wichtige Handelsstation; vgl. Teixidor (1979) 39.

<sup>417</sup>Vgl. CIS II 3981. Diese Triade wird meist mit der des Gottes Baalšamin identifiziert; vgl. Gawlikowski (1990) 2631; s.o.

<sup>418</sup>Vgl. CIS II 4001; 4002; 4060; vgl. Gawlikowski (1990) 2631.

<sup>419</sup>So erwähnt u.a. eine Statueninschrift aus dem Jahre 17 v.Chr., daß diese Statue von den Göttern °Aglibōl und Malakbēl sowie von dem Stamm der Bene Komare geweiht wurde; vgl. Milik (1972) 31–78 (v.a. 62) u. Pl. I,1; II,2; V,1; VII,2; vgl. Teixidor (1979) 34f.



Stamm gekennzeichnete Stamm für das Heiligtum und den Kult <sup>6</sup>Aglibōls und Malakbēls verantwortlich war. Dabei deutet der aramäische, vom semitischen *kmr*: „Priester“ abgeleitete Name dieses Stammes auf seinen westlichen Ursprung im Raum Syrien-Palästina, ebenso wie das aramäische Appellativ *'lym*: „(die) Götter“ im Namen des Heiligtums (*gnt' 'lym*) der beiden Gottheiten<sup>420</sup>.

Da die von Westen bzw. Nordwesten kommenden aramäischen Stämme bereits vor der arabischen Einwanderung in Palmyra siedelten, dokumentiert die enge Verbindung der beiden Gottheiten <sup>6</sup>Aglibōl und Malakbēl vermutlich die ursprüngliche aramäische Tradition, wofür weiter spricht, daß die enge Verbindung des Mondgottes <sup>6</sup>Aglibōl zum solaren Malakbēl und seine Vorrangstellung über diesen in deutlicher Entsprechung zu der in den aramäischen Inschriften des 1. Jt.s v.Chr. belegten Position des Mondgottes steht<sup>421</sup>. Damit belegen die Steininschriften wie die ikonographischen Zeugnisse, daß der Kult von <sup>6</sup>Aglibōl und Malakbēl aus einer anderen, älteren Tradition stammt als die Verbindung von Sonnengott Yarḥibōl und Mondgott <sup>6</sup>Aglibōl als Akolythen des Hauptgottes Bēl<sup>422</sup>.

Die Inschriften belegen weiter, daß zumindest ab dem 1. Jh. n.Chr. zu Ehren von <sup>6</sup>Aglibōl und Malakbēl spezifische Kultmähler (*mrzḥ'*; *thiasos*) gefeiert wurden. Dabei zeigt ein Text aus dem Jahr 34 n.Chr., der die Errichtung eines Altars für die beiden Gottheiten durch die namentlich angeführten Mitglieder eines <sup>6</sup>Aglibōl und Malakbēl geweihten *mrzḥ'* nennt, daß in den ursprünglich aramäischen Kult dieser beiden Astralgottheiten auch arabische Teilnehmer aufgenommen werden konnten<sup>423</sup>.

Daneben wird in der Weihinschrift der Cella des Bēl-Tempels <sup>6</sup>Aglibōl gemeinsam mit dem Hauptgott Bēl und dem Sonnengott Yarḥibōl genannt, ebenso auf einem Votivrelief, einer Widmung und auf drei Tesserae<sup>424</sup>. Dies zeigt, daß diese drei Gottheiten einen gemeinsamen Kult besaßen, der jedoch nicht exklusiv war, da neben ihnen häufig noch weitere Gottheiten genannt werden<sup>425</sup>.

<sup>420</sup>Die Bani Komare sind so als von den arabischen Stämmen, die an der Oase von Palmyra siedelten, ethnisch verschiedene Gruppe anzusehen; vgl. Teixidor (1979) 35; vgl. auch Milik (1972) 111–115.

<sup>421</sup>Hier wird der Mondgott *šhr* häufig unmittelbar vor dem Sonnengott *šmš* genannt; vgl. KAI 225,9; 258,5; 259,4; siehe Kap. II.3.3.1.3. Allerdings sieht Gawlikowski (1990, 2636) den solaren Charakter Malakbēls als sekundär und als Resultat theologischer Reflexion.

<sup>422</sup>Vgl. Teixidor (1979) 51f.

<sup>423</sup>CIS II 3980. Nach Datumsangabe und Widmung des Altars folgen die aramäischen bzw. arabischen Namen der neun Mitglieder, wobei die Angabe der Patronyme der Liste den Charakter eines offiziellen Dokuments gibt; vgl. Teixidor (1979) 40; Milik (1972) 119.

<sup>424</sup>Die Weihinschrift stammt aus dem Jahr 32 n.Chr. Zum Relief vgl. Inv. IX, 1; XI, 74; Tesserae: RTP 28; 118; 120; vgl. Gawlikowski (1990) 2611.

<sup>425</sup>Meist sind zudem noch der Gott Arṣu und eine Göttin abgebildet und genannt; s.o.

### 3.4.2.3 Onomastikon

Die Popularität des Mondgottes in der Bevölkerung Palmyras ist auch aus seiner recht häufigen Belegung als theophores Element im palmyrenischen Onomastikon zu erschließen. So findet sich mehrmals der Name <sup>c</sup>GYLW bzw. die Variante <sup>c</sup>GYL', welche in der griechischen Version *OGĀLOS* lautet und daher wohl als Hypokoristikum des ebenfalls belegten Namens <sup>c</sup>GLBWL' zu deuten und mit „Jungstier“ wiederzugeben ist<sup>426</sup>. Dagegen spielt der sehr populäre Name *YRHY* – obwohl er mit dem Namen des semitischen Mondgottes *yrh* gebildet ist – in Palmyra auf die Verehrung des Sonnengottes *Yarhibōl* an, da er im Griechischen mit ἥλιος ὥρος wiedergegeben wird<sup>427</sup>. Allerdings ist zu beachten, daß das „Pantheon der Eigennamen“ sich deutlich von dem in den Legenden der zahlreichen Tesseræ bezeugten Pantheon des palmyrenischen Kultes unterscheidet<sup>428</sup>.

### 3.4.2.4 Fazit

Die ikonographischen wie inschriftlichen Zeugnisse Palmyras zeigen, daß der unter dem Namen <sup>c</sup>Aglibōl verehrte Mondgott im Kult der Stadt eine große Rolle spielte und seine Verehrung auf eine lange Tradition zurückgeht. So besaß er zusammen mit dem solaren Gott *Malakbēl* ein eigenes Heiligtum und einen eigenen Kult. Gemeinsam mit diesem Gott begegnet er auch in der Triade des Gottes *Baalšamin*. Daneben begegnet <sup>c</sup>Aglibōl mehrmals gemeinsam mit dem Sonnengott *Yarhibōl* in der Triade des Hauptgottes *Bēl*, was allerdings eine sekundäre Tradition dokumentiert, obwohl die Namensform *-bōl* darauf schließen läßt, daß es sich bei diesen beiden Gottheiten um alte palmyrenische Ortsgottheiten handelt<sup>429</sup>.

Die häufige gemeinsame Abbildung <sup>c</sup>Aglibōls mit dem solaren *Malakbēl* und die Erwähnung ihres gemeinsamen Heiligtums bezeugen aber die ursprüngliche enge Verbindung dieser beiden Gottheiten, wobei die Abbildungen

<sup>426</sup>Der Name <sup>c</sup>GYLW begegnet auf den Tesseræ RTP 14; 60; 70; 178; 233; 378; 477; 537; 656; 666; 670; 709; 731; 799; 885, sowie teilweise erhalten auf RTP 516; 828; die Form <sup>c</sup>GYL' auf RTP 666; die griechische Version *OGĀLOS* auf RTP 282; vgl. Ingholt / Seyrig / Starcky (1955) 3.10f.25.33.39.71.51.65.73.86f.92.95.105.109.115; vgl. ebd. 189; vgl. Gawlikowski (1990) 2621: Hypochoristika <sup>c</sup>Oggā und <sup>c</sup>Ogeilū. Die im südsemitischen Onomastikon bezeugten Namen <sup>c</sup>GYLW und *MLKW* waren zwar ursprünglich wohl keine Hypokoristika der Götternamen <sup>c</sup>glbwl und *mlkbl*, allerdings läßt ihre häufige Bezeugung in Palmyra darauf schließen, daß sie hier als diese gebraucht wurden; vgl. ebd. 156.176; Caquot (1962) 253.

<sup>427</sup>Der Name *YRHY* begegnet auf 24 Tesseræ; vgl. Ingholt / Seyrig / Starcky (1955) 174.188; vgl. Caquot (1962) 253; vgl. CIS II 3902.

<sup>428</sup>Vgl. Caquot (1962) 255.

<sup>429</sup>Diese wurden erst sekundär zur Triade *Bēls* zusammengeführt; vgl. Pratscher (1996) 218.

zugleich die Vorrangstellung <sup>c</sup>Aglibōls zeigen. Dieser Befund steht in Analogie zur engen Verbindung des Mondgottes mit dem Sonnengott und seiner Vorrangstellung über diesen sowohl in Mesopotamien wie auch bei den Aramäern in Syrien-Palästina im 1. Jt. v.Chr. Dies läßt – wie die aramäischen Namen ihres Heiligtums und des ihnen zugeordneten Stammes – darauf schließen, daß der Kult dieser beiden Gottheiten auf eine alte aramäische Tradition zurückgeht, die später durch die Einfügung <sup>c</sup>Aglibōls in die Bēl-Triade zunehmend verdrängt wurde.

Auf den sekundären Charakter der Bēl-Triade deutet auch die Figur des Sonnengottes Yarḥibōl, der ursprünglich als Schutzgott der Efqa-Quelle bei Palmyra sowie als Richter Gott und Gott der Orakel galt und aufgrund dieser Eigenschaften wahrscheinlich erst sekundär bei seiner Eingliederung in die Triade seinen Charakter als Sonnengott erhielt<sup>430</sup>. Die Verbindung Bēls mit Yarḥibōl und <sup>c</sup>Aglibōl sowie seine Gastgeberrolle anderen Göttern gegenüber besaß vermutlich eine sozialintegrative Funktion<sup>431</sup>.

Der Name des Sonnengottes Yarḥibōl, der mit dem gemeinsemitischen Terminus für „Mond, Monat“ *yrḥ* gebildet ist, läßt zudem darauf schließen, daß dieser ursprünglich eine lunare Gestalt war<sup>432</sup>, worauf auch seine gelegentliche Darstellung mit Strahlenkrone und Mondsichel deutet<sup>433</sup>. Dies zeigt, daß spätestens um die Zeitenwende der bei den Aramäern des 1. Jt.s dominante Mondgott durch den Sonnengott verdrängt und ersetzt wurde, wobei die zahlreichen gemeinsamen Abbildungen von <sup>c</sup>Aglibōl und Malakbēl noch Spuren einer einstigen Überordnung des Mondgottes über den Sonnengott erkennen lassen<sup>434</sup>.

<sup>430</sup> Dies geht auch daraus hervor, daß er neben dem arabischen Sonnengott Šamaš, der im Westviertel Palmyras zusammen mit Allāth und Raḥin verehrt wurde, in einem gesonderten Bezirk verehrt wurde; vgl. Drijvers (1976) 19f.; Pratscher (1996) 218; Teixidor (1979) 29.32–34; dieser nimmt an, daß Yarḥibōl allein aus theologischen Gründen von den Priestern mit der Sonne verbunden wurde; ebd. 52

<sup>431</sup> Dadurch wurden die verschiedenen Bevölkerungsgruppen und -schichten Palmyras in der Verehrung des einen Hauptgottes vereint; vgl. Prader (1996) 220.

<sup>432</sup> Diese Deutung des Gottesnamens ist etymologisch am plausibelsten. Vorgeschlagen wurden weiter die Ableitung vom arabischen *yarḥu*: „Quelle“, da Yarḥibōl als Schutzgott der Efqa-Quelle galt, oder die Deutung als „Bote Bōls“, parallel zum Gottesnamen Malakbēl; vgl. Milik (1972) 46; Gawlikowski (1990) 2616.

<sup>433</sup> So zeigt ein in Homs gefundenes, aber sicherlich aus Palmyra stammendes Relief um 30 / 31 n.Chr. einen Gott mit Strahlenkranz und Mondsichel auf der Schulter, der traditionellen Darstellung des Mondgottes <sup>c</sup>Aglibōl, das jedoch nach seiner griechischen Inschrift dem Sonnengott ἥλιος bzw. Šamaš geweiht war; vgl. Drijvers (1976) Pl. XVI. Analog trägt auf einer Stele aus Dura Europos Yarḥibōl die Mondsichelhörner auf den Schultern; vgl. ebd. 12f.; Teixidor (1979) 29f. Weiter zeigt eine Tessera, auf deren Rückseite *YRHBWL* steht, auf der Vorderseite eine Mondsichel; vgl. Dunant (1959) Nr. 3, S. 104f. u. Pl. XIV.

<sup>434</sup> Auf die Verdrängung des Mondgottes durch den Sonnengott deutet auch, daß in Hatra der Mondgott als Sohn des Sonnengottes galt und damit einen niedrigeren Rang besaß, wogegen er

Die Abbildungen lassen auf den Charakter <sup>c</sup>Aglibōls wie Malakbēls als fruchtbarkeitsspendende Gottheiten schließen, wobei der Mondgott häufig in militärischer Kleidung auftritt und so als Schutzgottheit gekennzeichnet ist. Daneben illustrieren die ikonographischen Belege die enge Verbindung des Mondgottes zu Rindern, wie sie auch in seinem Namen <sup>c</sup>Aglibōl zum Ausdruck kommt, da ihm als Symboltier der Stier zugeordnet ist und er mehrfach mit Stierhörnern dargestellt wird; diese Verbindung ist sowohl in der Tradition Mesopotamiens wie auch in der Ikonographie Syrien-Palästina des 2.–1. Jt.s v.Chr. belegt<sup>435</sup>.

Die große Popularität des Mondgottes in der palmyrenischen Bevölkerung zeigt auch seine häufige Verwendung als theophores Element<sup>436</sup>. Auf seine frühere, über ethnische oder lokale Begrenzungen hinausreichende Bedeutung läßt zudem schließen, daß <sup>c</sup>Aglibōl der einzige Mondgott Palmyras ist<sup>437</sup>. Die Belege Palmyras dokumentieren so einmal die frühere Dominanz des Mondgottes über den Sonnengott in der älteren, später durch die Konzeption der Bel-Triade verdrängten Verbindung <sup>c</sup>Aglibōl – Malakbēl wie auch seine enge Verbindung zum Stier, analog zur älteren Tradition Mesopotamiens.

### 3.4.3 Fazit: Der Mondkult um die Zeitenwende

Da in der hellenistisch-römischen Zeit die Religion im Gefolge der aufblühenden Astrologie immer stärker astrale Züge annimmt, und die großen Gottheiten durchweg als kosmische Mächte erscheinen, die auf die Erde und die Menschen einwirken<sup>438</sup>, begegnen in Hatra wie in Palmyra als oberste Trias kosmische, unmittelbar mit einem Himmelskörper verknüpfte Gottheiten. In Hatra gilt der Sonnengott Māran, der mit der astralen Göttin Mārtan und dem Mondgott Barmārēn verbunden wurde, als höchster Gott. In Palmyra ist der als Himmelsherr verehrte oberste Gott Bēl vom Sonnengott Yarḥibōl und dem Mondgott <sup>c</sup>Aglibōl begleitet; in der älteren Tradition steht der Mondgott zudem in einer engen Verbindung mit dem ihm untergeordneten solaren Ma-

---

in der Tradition Mesopotamiens stets dem Sonnengott genealogisch vorgeordnet war. Analog zeigen die Dokumente Ugarits aus dem 13. Jh. v.Chr. die Verdrängung des westsemitischen Mondgottes *yrḥ* durch die Sonnengöttin *špš*; siehe Kap. I.2.3.3 u. I.3.

<sup>435</sup> Siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>436</sup> Der Mondgott begegnet v.a. in den Hypochoristika <sup>c</sup>Oggā und <sup>c</sup>Ogeilū; vgl. Gawlikowski (1990) 262f.

<sup>437</sup> Vgl. Pratscher (1996) 219.

<sup>438</sup> Einen ersten Höhepunkt erlebte die zunehmende Astralisierung der Götterwelt in der neuassyrischen und babylonischen Zeit und ebte auch in den folgenden Epochen nicht ab; vgl. Tubach (1986) 302f.; siehe Kap. II.3.2.2.3.

lakkbēl<sup>439</sup>. Diese Position zeigt die große Bedeutung der jeweiligen Mondgotttheit innerhalb des lokalen Pantheons.

Allerdings dokumentieren die etwa zeitgleichen Quellen Hatras und Palmyras nach der Zeitenwende auch die Unterordnung des Mondgottes unter den Sonnengott, wogegen die aramäischen Inschriften aus der ersten Hälfte des 1. Jt.s die Vorrangstellung des Mondgottes bezeugen<sup>440</sup>. Diese Verdrängung des Mondgottes durch den Sonnengott ist vermutlich durch die Einflüsse der hellenistisch-römischen Kultur, v.a. durch die zentrale Rolle des Sonnengottes ἥλιος im römischen Reich bedingt<sup>441</sup>.

---

<sup>439c</sup> Agliböl und Malakbēl, die als die „heiligen Brüder“ galten, wurden in einem gemeinsamen Heiligtum verehrt. Daneben begegnet <sup>c</sup>Agliböl gemeinsam mit Malakbēl in der Triade des „Himmelsherrn“ Baalšamin.

<sup>440</sup> Vgl. z.B. die Inschriften aus Harran, Zinçirli (Sam'al) und Nērab; siehe Kap. 3.3.1.3. Spuren dieser ehemaligen Vorrangstellung des Mondgottes finden sich in Palmyra noch in der Überordnung des Mondgottes <sup>c</sup>Agliböl über den solaren Malakbēl; allerdings wurde die Verbindung dieser beiden Gottheiten durch die Triade Bēl, Yarhiböl und <sup>c</sup>Agliböl verdrängt.

<sup>441</sup> Im 3. Jh. n.Chr. wurde der Kult des Sonnengottes sogar zur Staatsreligion des römischen Reiches erhoben, wobei der arabische Kult des Sonnengottes durch die römischen Philosophen transformiert wurde; vgl. Teixidor (1979) 48f.

# Kapitel 4

## Transjordanien

### 4.1 Ammonitis

#### 4.1.1 Grundsätzliches

Die Geschichte des ammonitischen Königreiches ist eng mit der der benachbarten Königreiche der Aramäer sowie mit Israel und Juda verbunden. Nach der Eroberung Ammons durch Tiglatpileser III. (732 v.Chr.) wurde es ein tributpflichtiger assyrischer Vasall, behielt aber ein gewisses Maß an Autonomie. Die besonders zahlreiche archäologische Evidenz vom späten 8. bis 7. Jh. v.Chr. bezeugt die blühende Wirtschaft und Kultur Ammons in dieser Periode, als es unter assyrischer Oberhoheit eine eigene Regierung besaß. Gegen Ende des 7. Jh.s konnten die Ammoniter zusätzliche Gebiete in Gilead in Besitz nehmen<sup>1</sup>. Die materielle Kultur der Ammoniter, v.a. das ikonographische Repertoire der Glyptik, spiegelt den Einfluß der phönizischen, syrischen, assyrischen und ägyptischen Zivilisation wider<sup>2</sup>. Zu Beginn des 6. Jh.s wurde Ammon eine babylonische Provinz; der Untergang des babylonischen Reiches – verbunden mit dem Eindringen arabischer Stämme nach Transjordanien in

---

<sup>1</sup>Die ältesten ammonitischen Inschriften datieren in die Mitte des 9. Jh.s, dem Beginn der Staatlichkeit Ammons, als es sich als kleiner Pufferstaat mit dem Zentrum Rabbat Ammon zwischen Israel und Moab bzw. Damaskus etablieren konnte. Ende des 7. Jh.s halfen die Ammoniter Babylon, den Aufstand Jojakims niederzuschlagen, und erhielten dadurch zusätzliche Gebiete in Gilead; vgl. 2 Kön 24,1–2; Jer 49,1; vgl. Niehr (1998) 205; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 121.

<sup>2</sup>So sind die Motive der zahlreichen ammonitischen Siegel deutlich von der Kunst dieser benachbarten Kulturen beeinflusst; besonders häufig begegnen Darstellungen von Sphingen, Greifen, geflügelten Gottheiten, Stieren und Skarabäen. Die meisten Siegel wie Inschriften datieren in die Zeit nach 700 v.Chr. und dokumentieren die um diese Zeit beginnende Aramaisierung Ammons; vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 122–140; Niehr (1998) 206.

der Mitte dieses Jh.s – brachte das Ende des ammonitischen Königreiches mit sich.

Wegen der sehr begrenzten Anzahl epigraphischer Belege sind gesicherte Aussagen über die bei den Ammonitern verehrten Gottheiten sowie deren Funktion und Bedeutung kaum möglich. Die Hauptgottheit der Ammoniter war der Gott Milkom, eine Art Wettergottheit, neben dem die anderen Gottheiten des ammonitischen Pantheons nur sekundäre Bedeutung besaßen, und der nach den Angaben des Alten Testaments auch kurzzeitig in den Jerusalemer Kult aufgenommen wurde<sup>3</sup>. Die Abbildung von zwei Standarten auf einem Siegelabdruck, der den Namen *mlkm'wr* enthält, könnte auf astrale Charakterzüge oder Aspekte Milkoms deuten<sup>4</sup>.

Auf der Basis des in den Siegeln bezeugten Onomastikons ermittelte Israel ein „ammonitisches Pantheon“, dem er die originär westsemitischen Götter Baal, Aštarte, Milkom, Adon, Gad, den Mondgott Yarah und den Sonnengott Šamaš sowie die ursprünglich mesopotamischen Götter Ninurta und Nanaya zuordnete<sup>5</sup>. Im Onomastikon findet sich am häufigsten das theophore Element 'l, wobei allerdings offen bleibt, ob es sich um das Theonym El oder das auf den Hauptgott Milkom bezogene Appellativ Gott handelt<sup>6</sup>.

#### 4.1.2 Hinweise auf die Verehrung des Mondgottes

Die Verehrung des westsemitischen Mondgottes *yrh* bei den Ammonitern geht aus seiner Verwendung als theophores Element hervor. So begegnet auf der

<sup>3</sup>Der Gott Milkom begegnet sehr wahrscheinlich zu Beginn der Amman-Zitadellen-Inschrift sowie auf einem aramäo-ammonitischen Siegel; vgl. Aufrecht (1989) Nr. 59,1 u. 55. Auch im Alten Testament wird Milkom als Nationalgott der Ammoniter genannt; vgl. 1 Kön 11,1–13,33; diese Passage belegt zudem die Integration Milkoms in den Jerusalemer Kult (1 Kön 11,5); vgl. 2 Kön 23,13. Lemaire (1994, 143) schließt daher auf eine gew. Monolatrie des Milkom, der wahrscheinlich einige Züge von El angenommen habe. Ammonitische Inschriften und besonders das Onomastikon belegen jedoch die Verehrung weiterer Gottheiten; vgl. auch Ri 10,6; 1 Kön 11,2.4; vgl. Hübner (1992) 247. 252–256; Niehr (1998) 211f. Nicht haltbar ist daher die These Tigays (1986, 19f.), daß die Ammoniter nur einen Gott El/ Milkom verehrt hätten.

<sup>4</sup>Die Siegelinschrift lautet: *lmlkm'wr 'b / d b'lyšc*; vgl. Hübner (1992) 86f. 262f. Auf astrale Aspekte des Milkom deutet – neben den zwei Standarten – auch seine Verbindung mit dem Prädikat 'wr: „Licht, Leuchte“, das auch ein gebräuchliches Epitheton des Mondgottes bildet; siehe Kap. II.5.4.4.

<sup>5</sup>Vgl. Israel (1990) 316–325.330.335. Allerdings ist die Basis seiner Untersuchung zu schmal für sichere Aussagen. Zudem ist zu beachten, daß die auf den Siegeln belegten Personennamen lediglich die politische und wirtschaftliche Oberschicht dokumentieren, die eine engere Beziehung zur jeweiligen offiziellen Hauptgottheit pflegte als andere Bevölkerungsteile, so daß in der Volksfrömmigkeit wohl noch andere Gottheiten eine Rolle spielten; vgl. Hübner (1992) 125–129.268f.

<sup>6</sup>Da El und Baal außerhalb der Personennamen nicht belegt sind, sind sie wohl eher als Appellative zu deuten; vgl. Hübner (1992) pas.; Niehr (1998) 212.

Sockelinschrift einer Statue, die in die Zeit um 700 v.Chr. zu datieren ist und einen bärtigen Mann mit Tunika, Stirnbinde und Lotusblüte zeigt, der Name *yrh'zr* (*Yarh'azar*): „der Mondgott *yrh* ist mein Helfer“ bzw. „*yrh* hat geholfen“, der zugleich auf den Charakter des Mondgottes als schützende und helfende Gottheit schließen läßt. Da die Art der Darstellung die durch die Inschrift identifizierte Person als Herrscher kennzeichnet, belegt die Statue den Namen *yrh'zr* als Name eines ammonitischen Königs<sup>7</sup>, was auf eine größere Bedeutung des westsemitischen Mondgottes in der ammonitischen Königsfamilie deuten könnte. Allerdings ist der Mondgott nur in diesem einen Personennamen belegt.

Die Verehrung einer Mondgottheit bei den Ammonitern ist auch aus einigen ammonitischen Siegeln des 7. Jh.s zu erschließen, auf denen eine Mondsichel, z.T. kombiniert mit einer Scheibe, abgebildet ist<sup>8</sup>. Allerdings sind diese wohl eher auf den Mondgott *Sin* von Harran, dessen Kult besonders in der neuassyrischen Zeit in ganz Palästina an Bedeutung gewann, als auf den westsemitischen Mondgott *yrh* zu beziehen.

## 4.2 Moabitis

Das moabitische Königreich entwickelte sich vermutlich, parallel zum ammonitischen, nach 1000 v.Chr. mit Dhiban als Zentrum. In der Auseinandersetzung mit Omri von Israel wurde Moab zum Staat; die frühesten in Inschriften belegten Könige sind Kemošyat und Meša, die in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s v.Chr. regierten. Im 8. Jh. gelangte Moab wie die benachbarten Staaten unter assyrische Dominanz, unter Nebukadnezar schließlich in die neubabylonische Herrschaftszone; um 100 v.Chr. wurde Moab Bestandteil des Nabatäerreiches<sup>9</sup>.

### 4.2.1 Ikonographie

<sup>7</sup>Der Text der allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift ist vermutlich zu rekonstruieren: *[d]mw yrh 'zr [b]r zkr br šnp*: „[Sta]tue des *Yrh'zr*, [So]hn des *Zkr*, Sohn des *Šnp*; zit. n. Hübner (1992) 24. Die Deutung der dargestellten Gestalt als König legt auch die ausführliche genealogische Angabe nahe, zumal in einer Inschrift Tiglat-Pileasers III. aus dem Jahr 729 ein ammonitischer Herrscher namens *Ša-ni-pu / bu* belegt ist, der hier in der Filiationsangabe begegnet; vgl. ebd. 25f.; vgl. Aufrecht (1989) 106–109.

<sup>8</sup>Vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 124, Nr. 97: Mondsichel mit Stern (8.–7. Jh.); 137, Nr. 110: Mondsichel mit -scheibe (7. Jh.); 139, Nr. 112: Mondsichel über liegendem Schaf (7. Jh.); vgl. Hübner (1992).

<sup>9</sup>Vgl. Niehr (1998) 206.



Da die materielle Kultur Moabs deutliche Entsprechungen zu den zeitgenössischen Kulturen Syrien-Palästinas zu beiden Seiten des Jordan besitzt, läßt sie darauf schließen, daß die Religion der Moabiter sich kaum von derjenigen der benachbarten Völker unterschied. So sind die Motive der Glyptik aus der Symbolik Syriens und Mesopotamiens entlehnt<sup>10</sup>. Dabei läßt die moabitische Glyptik aber auf eine große Popularität des Mondkultes während der EZ II C schließen, da auf ca. 40% der moabitischen Siegel, die fast alle ins 8.–7. Jh. datiert werden, eine Mondsichel und ein meist achtstrahliger Stern zu sehen sind, häufig begleitet von einer geflügelten Sonnenscheibe<sup>11</sup>.

So ist z.B. auf zwei von fünf ikonischen Siegeln mit *kmš*-haltigen Personennamen, die wegen der Nennung des Nationalgottes *kmš* mit Sicherheit als moabitisch klassifiziert werden können, eine Mondsichel mit Stern abgebildet<sup>12</sup>. Auch auf weiteren Siegeln ohne *kmš*-Namen ist die Mondsichel-Stern-Darstellung mehrfach belegt und steht dabei fast immer an prominenter Stelle im obersten Bildregister<sup>13</sup>. Die Abbildung von Mondsichel mit darüberliegender Scheibe über einem springenden Vierfüßler (Capriden) könnte zudem auf die Verbindung des Mondgottes, besonders des Neumondes, zur Fruchtbarkeit anspielen<sup>14</sup>.

Die zentrale Bedeutung des Mondkultes ist auch daraus zu erschließen, daß die Mondsichel auf fast allen moabitischen Siegeln mit Adorationsszenen abgebildet ist. Dieses Motiv deutet zugleich auf einen starken Einfluß des Mondkultes von Harran, der während der assyrischen Expansion nach Syrien-Palästina im 9. und 8. Jh. durch die aramäische bzw. aramaisierte Administra-

<sup>10</sup>Vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 142–147; Israel (1987) 141–146.

<sup>11</sup>Allerdings ist die Klassifizierung eines Siegels als moabitisch in der Forschung mehrfach umstritten; als gesichert moabitisch gelten Siegel mit *kmš*-haltigem Namen sowie solche, die in Paläographie und ikonographischem Repertoire mit diesen in Einklang zu bringen sind. Zudem ist manchmal nicht sicher zu entscheiden, ob ein Siegel echt ist oder ob es sich um eine Fälschung handelt; vgl. Timm (1993) 161f.

<sup>12</sup>Die Mondsichel-Stern-Darstellung ist als einziges Bildmotiv neben der Flügelsonne auf diesen Siegeln zweimal belegt. Auf dem dreigeteilten Siegel des *kmšm>š*, das vermutlich in die letzte Hälfte des 7. Jh.s datiert, ist im obersten Register eine Mondsichel über einem „Strich“ zu sehen, links und evtl. auch rechts von ihr befindet sich ein vielzackiger Stern; vgl. Timm (1993) 164f. u. Abb. 2; siehe Anhang, Abb. 36. Auch auf dem ebenfalls dreigeteilten, ins 7. Jh. datierenden Siegel des *kmš* ist im oberen Register eine Mondsichel und rechts neben ihr ein kleiner Stern zu sehen; vgl. ebd. 167 u. Abb. 5; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 144, Nr. 114.

<sup>13</sup>Vgl. Timm (1993) Abb. 2, 5, 6, 14, 15, 16, 17, 18, 19. Gelegentlich erscheint die Mondsichel mit Stern im untersten Register; vgl. ebd. Abb. 7 u. 20; gelegentlich liegt sie auf einem Kultständer als Element einer Adorationsszene; vgl. ebd. Abb. 14 u. 15.

<sup>14</sup>Im Raum Palästina wurden eine ganze Reihe Siegel mit vergleichbarem Motiv gefunden, die ins 8./7. Jh. datieren, was die Datierung dieses in Ramat Moab gefundenen Siegels ebenfalls ins 7. Jh. nahelegt; gegen Shuval (1990) 111: 14. Jh; vgl. ebd. 105 u. Abb. 88; vgl. Timm (1993) 170 u. Abb. 6.

tion vermittelt wurde<sup>15</sup>. Allerdings ist die traditionelle Darstellung des Mondemblems von Harran, nämlich der Mondsichel auf einer Standarte und einem Podest, für Moab bislang nicht belegt; stattdessen ist auf den moabitischen Siegeln unter der Mondsichel ein einfacher „Strich“ zu sehen, der vermutlich als stilisiertes Podest zu deuten ist<sup>16</sup>.

Die gehäufte Darstellung der Mondsichel, meist in Verbindung mit einem Stern, zeigt diese Kombination als typisches Motiv in der moabitischen Bildkunst der Eisen II-Zeit und legt so nahe, im Moab dieser Zeit eher von einem Mondkult als von einem Sonnenkult zu sprechen<sup>17</sup>.

### 4.2.2 Inschriften

Die in der moabitischen Glyptik dokumentierte starke Präsenz der Mondsichel besitzt keine direkte Entsprechung in den moabitischen Inschriften, da diese weder die Verehrung des westsemitischen Mondgottes *yāre ʿh* noch die des akkadischen *Sîn* belegen. Die epigraphischen Zeugnisse Moabs stellen vielmehr durchgängig den Gott Kemoš als Haupt- und Nationalgott der Moabiter heraus. Dies zeigt neben seiner zahlreichen Belegung als theophores Element im moabitischen Onomastikon v.a. die ins 9. Jh. datierende Steleninschrift des Königs Meša von Moab<sup>18</sup>. Diese Inschrift dokumentiert zugleich eine enge Verbindung zwischen dem Nationalgott Kemoš und dem kriegerischen Gott des Morgensterns Aštar, da hier der Ausdruck Aštar-Kemoš (*ʿštrkms*) begegnet, der als Doppelgottheit bzw. Götterpaar gedeutet wird<sup>19</sup>; die gemeinsame

<sup>15</sup> So ist auf dem Siegel des *hkm*, das in die letzte Hälfte des 8. bzw. die erste Hälfte des 7. Jh.s datiert wird, ein zwischen zwei Personen (Adoranten) stehender Ständer zu sehen, dessen oberer Teil als liegender Halbmond geformt ist, darüber ein vielzackiger Stern; vgl. Timm (1993) 180f. u. Abb. 15; siehe Anhang, Abb. 36. Eine ähnliche Adorationsszene zeigt das Siegel des *ms hspr*, dessen Klassifizierung als moabitisch aber umstritten ist; hier ist über dem Mondsichelständer anstelle des Sterns eine Flügelsonne zu sehen; vgl. ebd. 181.189 u. Abb. 14 u. 16. Daneben finden sich noch weitere Siegel mit vergleichbaren Darstellungen, deren Klassifizierung als moabitisch aber ebenfalls z.T. umstritten ist; vgl. Timm (1989) Nr. 8, 15, 21, 27, 35; B 102; Avigad (1989) Nr. 18, 22. Zur ganzen Gruppe vgl. Ornan (1993) 66f. u. Abb. 48–50.56–65.

<sup>16</sup> Vgl. Timm (1993) 169.186 u. Abb. 2 u. 17; siehe Anhang, Abb. 37. Damit greift die Darstellung das im Raum Syrien-Palästina weitverbreitete Motiv der Mondsichelstandarte auf, verändert es aber in charakteristischer Weise; siehe Kap. II.3.2.2.

<sup>17</sup> Vgl. Timm (1993) 188: „Von der Ikonographie der Siegel her ist in Moab also eher mit einem Mondkult als mit einem Sonnenkult zu rechnen“; vgl. ebd. 170.

<sup>18</sup> KAI 181. Diese nahe des Ortes Diban entdeckte Inschrift ließ König Meša, nachdem es ihm gelungen war, Moab wieder unabhängig von Israel zu machen, als Bauinschrift aufstellen, um an die Errichtung eines Dankheiligtums für den Nationalgott Kemoš (*kms*) zu erinnern (vgl. Z. 3–5), der in dieser Inschrift sehr häufig genannt wird (Z. 3.5.9.12.13.14.18.19.32.33); vgl. Lipiński (1985.a) 253–257; Gibson (1971) 71–74; Weippert (1993–97) 323f.

<sup>19</sup> So berichtet Meša, daß er nach der Eroberung des israelitischen Nebo alle Einwohner tötete, „denn ich hatte es für Aštar-Kemoš (*ʿštrkms*) gebannt“ (Z. 18). Hoftijzer / v.d.Kooij (1976, 273)

Nennung von Kemoš und Aštar deutet zugleich auf astrale Aspekte des moabitischen Hauptgottes hin. Die enge Verbindung zwischen *štr* und einer Mondgottheit bezeugt auch die ins 8.–7. Jh. datierende Bileam-Inschrift aus Dēr<sup>c</sup> Allā im damaligen Gebiet Gilead<sup>20</sup>.

Es liegt nahe, diese in der Meša-Inschrift dokumentierte Verbindung zwischen Kemoš und Aštar in Beziehung zu setzen zu dem in der moabitischen Glyptik sehr populären Motiv von Mondsichel und Stern. Da der Stern wohl als Symbol des Venusgottes Aštar zu deuten ist<sup>21</sup>, könnte die meist gemeinsam mit dem Stern dargestellte Mondsichel auf den in der Meša-Inschrift gemeinsam mit Aštar genannten Hauptgott Kemoš zu beziehen sein und seinen astralen Aspekt herausstellen. Damit würde die Glyptik eine Astralisierung des moabitischen Pantheons bezeugen, analog zu anderen Lokalpanthea im Raum Palästina der Eisen II-Zeit<sup>22</sup>. Dies legt den Schluß nahe, daß der als Wettergott verehrte moabitische Hauptgott Kemoš im Verlauf des 9.–8. Jh.s deutliche lunare Züge erhalten hat, in Entsprechung zur großen Popularität der Astralkulte, v.a. der nächtlichen Gestirne, in der EZ II C<sup>23</sup>.

Daneben zeigt eine in Kerak gefundene aramäische Bauinschrift aus der hellenistischen Zeit die Verehrung des Neumondgottes *hll*, da der Dedikator des Textes, der sich aber ausdrücklich als „Diener des Kemoš“ (*ʿbdkmš*) bezeichnet, den Namen „*hll*, Sohn des ‘Amma’“ (*hll br ʿm*) trägt<sup>24</sup>. Da dieser Neumondgott bereits in der Literatur Ugarits als Vater der Geburtsgöttinnen *ktrt* begegnet<sup>25</sup>, läßt die Inschrift auf die Kontinuität seiner Verehrung in Palästina von der Spätbronzezeit bis ins ausgehende 1. Jt. schließen; sie legt zugleich nahe, daß im offiziellen Kult Kemoš als Nationalgott verehrt wurde, daneben in der persönlichen Frömmigkeit aber auch der Mondgott, v.a. in seiner Manifestation als Neumond, große Bedeutung besaß.

---

und Lipiński (1994, 139) schließen daraus, daß *štr* mit *kmš* identifiziert wurde; dagegen deuten Weippert / Weippert (1988, 101) *štr* als Paredra des *kmš*: („die Aštar des Kamoš“) und daher als Göttin. Dieser Beleg zeigt weiter, daß zum Kult von Aštar-Kemoš Menschenopfer gehörten.

<sup>20</sup> Hier begegnet die Verbindung *šgr w štr*, wobei *šgr* die altsyrische Mondgottgottheit Šangar / Šaggar bezeichnet; siehe Kap. II.4.3. Auch im Alten Testament finden sich noch Spuren der Verbindung dieser beiden Gottheiten; vgl. Dtn 7,13; 28,4.18,51; siehe Kap. II.5.2.5.1.

<sup>21</sup> So bildet der Gott Aštar die männliche, kriegerische Variante der mesopotamischen Venusgöttin Ištar, was seine Repräsentation durch den Venusstern nahelegt; siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>22</sup> Analog deuten die hebräischen wie die aramäischen ikonographischen Belege auf eine starke Astralisierung, v.a. Lunarisierung des religiösen Symbolsystems und eine große Popularität des Mondkultes; siehe Kap. II.3.2.2., II.3.3.2, II.5.2.3, II.5.3. u. II.5.4.1.

<sup>23</sup> Ähnlich lassen die o.g. Stelen mit einer stierköpfigen Figur auf eine Lunarisierung des aramäischen Hauptgottes Hadad schließen; siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>24</sup> „Obdach der Sarra, der Königin. Gemacht hat der Diener des Kamosch, Hilal, der Sohn des Amma, diesen Altar ...“: zit. n. Lipiński (1985.a) 262; vgl. Timm (1993) 170. Allerdings besteht zwischen der Inschrift und den o.g. Siegeln ein großer zeitlicher und kultureller Abstand.

<sup>25</sup> Vgl. KTU 1.24,6.15.40f.; 1.17 II 26f.; siehe Kap. I.6.5.1.1, I.9.2.2.

### 4.3 Tell Dēr 'Allā (Gileaditis)

Weitere Aufschlüsse über die Mondgottverehrung in Palästina gibt die sog. „Bileam-Inschrift“ aus Dēr 'Alla im heutigen Jordanien, die gewöhnlich ins 8. Jh. v.Chr. datiert wird<sup>26</sup>, jedoch nur fragmentarisch erhalten ist. Schrift und Sprache der Inschrift werden in der Forschung meist als alt- bzw. protoaramäisch klassifiziert<sup>27</sup>. Auf deutliche Einflüsse der aramäischen Kultur, trotz des Fundortes des Textes im transjordanischen Gebiet, läßt weiter schließen, daß um 800 v.Chr. das Gebiet um Dēr 'Allā zum aramäischen Königreich von Damaskus gehörte, da unter König Haza'el die Aramäer von Damaskus in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s v.Chr. für den relativ langen Zeitraum von 30–40 Jahren die Hegemonie in Palästina und Transjordanien ausübten, so daß wohl von einer gemischten aramäisch-ammonitischen Bevölkerung auszugehen ist<sup>28</sup>. Obwohl nach alttestamentlichen Angaben dieses Gebiet von den israelitischen Stämmen Ruben und Gad bewohnt ist, repräsentiert die Inschrift

<sup>26</sup>Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) und Hoftijzer (1986, 138) datieren die Inschrift aufgrund archäologischer und paläologischer Indizien zwischen 750 und 650 v.Chr.; vgl. Hackett (1987) 125, Coogan (1987) 117f.: Ende des 8. Jh.s; Lipiński (1994, 105) 850–750 v.Chr., besonders die Zeit um 800; vgl. Hoftijzer / v.d. Kooij (1991) 256f.: um 820–720 (v.a. 800–750); Lemaire (1991) 34f.: um 800 bzw. erste Hälfte des 8. Jh.s, dieser nimmt zudem an, daß es sich um eine Kopie archaischer literarischer Texte handelt, die mit dem Königreich Damaskus verbunden sind und bis ins 9. oder sogar 10. Jh. v.Chr. zurückgehen; vgl. ders. (1994) 141.

<sup>27</sup>Als typisch altaramäisch gelten meist Grapheme und Orthographie der Inschrift; vgl. Hoftijzer / v.d. Kooij (1976) 283–285; Hackett (1984) 91–93; Lipiński (1994) 109f.159; auch Morphologie und Syntax, deren Klassifikation jedoch weitgehend von der unterschiedlichen Interpretation der verschiedenen grammatikalischen Formen des Textes abhängt, werden meist als altaramäisch eingestuft; so z.B. Lipiński (1994, 160–170), der zudem deutliche Einflüsse nord-arabischer Dialekte annimmt; vgl. Pardee (1991) 100–105. Müller (1991, 3) beschreibt den Dialekt (analog zu den Inschriften aus Sam'al) als „Restzustand des noch ungetrennten Kanaanäisch-Aramäischen“; ähnlich Weippert (1991) 163: „peripheral language which is ... about to become Aramaic“; ähnlich Knauf (1990) 16, dieser nimmt zudem an, daß es in Israel im 8. Jh. v.Chr. zwei Schriftsprachen gab, eine progressivere westjordanische Verwaltungssprache sowie eine konservative ostjordanische „populäre Erzählsprache“ (ebd. 17); vgl. Tropper (1993.b) 304f.311: „südwestsyrisch Altaramäisch“; dagegen Hackett (1984) 9f., in Anlehnung an Cross (1969) 14: ammonitisch; Mc Carter (1980.b) 50f.: „Gileadite“ mit aramäischer Phonologie und deutlichen kanaanitischen literarischen Einflüssen; Hühnergard (1991) 293: weder kanaanäisch noch aramäisch, sondern „a representative ... of another independent branch of the larger Northwest Semitic family“. Weippert (1990) 178–180: aramäisch oder israelitisch; ähnlich Rendsburg (1993) 328: „Israelian Hebrew“; allerdings ist kein weiterer Text in dieser Sprache belegt. Für die Deutung als archaischen aramäischen Randdialekt spricht zudem, daß in demselben Stratum zwei kurze Verwaltungsinschriften gefunden wurden, die unzweifelhaft aramäisch sind: *zy šr*⌘; *ʿbn šr*⌘; vgl. Dion (1997) 200.

<sup>28</sup>Vgl. 2 Kön 10,32f; vgl. Lipiński (1994) 107–109; Dion (1997) 199; gegen Lemaire (1991) 36–41. Auch Num 23,7 zeigt, daß der Herkunftsort des hier genannten Sehers *bl'm* vom Verfasser der Passage als aramäisch eingestuft wurde. Nach den Feldzügen Tiglatpileasers III. in Syrien und Palästina geriet das Gebiet im Jahr 733 v.Chr. dann unter assyrische Herrschaft.

vermutlich einen außerjahwistischen Kult, da nirgends im gesamten Text der Gottesname JHWH genannt ist<sup>29</sup>.

Nach der Überschrift der Inschrift handelt es sich um die Kopie eines Auszugs aus der „Schrift des Balaam (*bl'm*), des Sohnes Beors, des Mannes, der die Götter sah“, der mit dem in Num 22–24 genannten Seher Bileam zu identifizieren ist<sup>30</sup>. Die erste Kombination schildert eine Vision dieses Sehers, in der ihm die Götter bevorstehendes Unheil offenbaren, welches er am nächsten Tag seinen Volksgenossen mitteilt. Auch die zweite Kombination ist durch einen bedrohlichen, auf Tod und Untergang ausgerichteten Charakter gekennzeichnet. Allerdings sind beide Teile nur in z.T. kleinen Fragmenten erhalten, weshalb ihre Lesung und Interpretation in der Forschung in vielen Punkten umstritten ist<sup>31</sup>.

Der erhaltene Text der ersten Kombination läßt auf die große Bedeutung einer Gottheit Šaggar (*šgr*) schließen; er legt nahe, daß diese dem Seher Gottheit in einer nächtlichen Vision das bevorstehende Unheil mitteilt. So wird als Beginn der Schilderung Balaams von seiner Vision meist rekonstruiert: „Setzt euch und ich werde euch mitteilen, was Scha[gar ...]“; allerdings wird auch die Ergänzung Šadday-Götter (*šdyn*) vorgeschlagen<sup>32</sup>. Die folgende Zeile könnte

<sup>29</sup> Allerdings werden die transjordanischen israelitischen Stämme in etlichen Passagen des Alten Testaments negativ dargestellt; so spielt z.B. die priesterschriftlich geprägte Erzählung Jos 22 auf die religiöse Trennung zwischen den Gebieten westlich und östlich des Jordans an und ist wohl als späterer Versuch anzusehen, die östlichen Stämme wieder in die JHWH-Religion zu integrieren; vgl. Hackett (1987) 129f.; vgl. v.a. Num 32; Ri 11,29–40. Aus Ri 12,5–6 geht hervor, daß die Bevölkerung von Gilead, dem Gebiet von Dēr 'Allā, einen vom israelitischen Hebräisch unterschiedenen, evtl. südwestaramäischen Dialekt sprach, was sicher auch kulturelle Unterschiede implizierte.

<sup>30</sup> *spr [b]l'm [br b'jr ʾš hzh ʾ hn*. Die aus mehreren Redaktionsschichten zusammengesetzte Erzählung in Num 22; 23; 24 beschreibt, wie der außerisraelitische Prophet Bileam im Auftrag des Moabiterkönigs Balak Israel verfluchen soll, es auf Veranlassung JHWHs stattdessen aber segnet. Zur Identifikation von *bl'm* mit Bileam vgl. Lemaire (1991) 44; Weippert (1991) 175–177; Lipiński (1994) 111–113.

<sup>31</sup> So sind von der Kombination 1 lediglich vier Randstücke, von den weiteren Teilen (Kombination 2–12) nur kleinere verstreute Fragmente, die keine gesicherten Aussagen zulassen, erhalten; die sog. Kombination 2 könnte eine Reihe von Verfluchungen, die von Balaam ausgesprochen werden, enthalten. Auch in der am besten erhaltenen Kombination 1 wurden von Caquot / Lemaire (1977, 189–208) einzelne kleinere Fragmente anders angeordnet als in der Editio princeps von Hoftijzer / v.d.Kooij (1976), was in der Forschung häufig aufgegriffen wurde, so z.B. von McCarter (1980.b) 51f., Hackett (1984) und weitgehend von Lipiński (1994, 113–117); vgl. Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 18f. 97–167. 173–178; Hoftijzer (1986) 139; Weippert / Weippert (1982) 78–81.

<sup>32</sup> Vgl. Z. 7; übs. n. Hoftijzer (1986) 140–141; vgl. Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 173: *šbw 'hkm mh šg[r ]*; Erläuterung d. Übs. ebd. 190f. Die Verbform *'hrʾh* (1. Sing. Impf.) zeigt, daß eine Gottheit dem Seher das Verhängnis mitteilt, was den mehrmals genannten Šag(g)ar nahelegt. Ähnlich rekonstruieren Weippert / Weippert (1982, 83) den Zusammenhang: *šbw 'hwkm mh šg[r tp'l] wlkw r'w p'tl 'l[h]n*: „Er sprach zu ihnen: Setzt euch! Ich werde euch verkünden,

weiter darauf hindeuten, daß diese Gottheit Šag(g)ar beabsichtigt, eine Katastrophe über die Bevölkerung zu bringen, und die anderen Götter versucht haben, sie davon abzubringen: „[Die Götter] versammelten sich, indem die Šadday-Gottheiten zur Versammlung zusammentraten und zu Ša[gar] sprachen: Du magst die Riegel des Himmels zerbrechen, in deiner Wolke mag Finsternis sein ... – aber grolle nicht ewig!“<sup>33</sup>. Die folgenden Zeilen geben eine plastische Schilderung der chaotischen Zustände als Folge der durch die Götter verursachten gravierenden Störung der Weltordnung<sup>34</sup>.

Da der Kontext darauf hindeutet, daß die Gottheit, die angefleht wird, das Unglück nicht geschehen zu lassen, identisch ist mit der, die dieses drohende Unheil dem Seher ankündigt, liegt in beiden Fällen die Ergänzung šgr nahe. Dafür spricht zudem, daß gegen Ende der Schilderung des kosmischen Chaos, am Ende des erhaltenen Teils der ersten Kombination, nun eindeutig die Gottheit šgr, hier in unmittelbarer Verbindung mit dem Gott štr, genannt ist als šgr wštr<sup>35</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die beiden Gottheiten in engem Zusammenhang mit dem vorher beschriebenen Umsturz der Weltordnung stehen<sup>36</sup>.

was Šag[ar tun wird,] und kommt, sieht das Tun der Göt[te]r“: ebd. 103; Erläuterungen ebd. 87; ähnlich Müller (1982) 218. Dagegen ergänzen McCarter (1980.b, 51) Weippert (1991, 154.156) und Lipiński (1994, 115) hier šd[yn], wobei sie als Begründung die reverse Folge der parallelen Termini šdyn und 'lhn als vom Verfasser bewußt eingesetztes Stilmittel des Chiasmus anführen: Z. 5–6: šdyn // 'lhn; 'lhn // šdyn; vgl. ebd. 123.

<sup>33</sup>Z. 7b–9a; übs. n. Weippert / Weippert (1982) 103; Erläuterung d. Übs. ebd. 87–93; diese rekonstruieren als Textgrundlage (ebd. 83): [ 'lh]n 'tyhbw wnsbw šdyn mw'd w'mrw lš[gr] tpry skry šmyn b' bky šm hšk ... w'l thgy 'd 'lm. Sie schließen daraus, daß die versammelten Götter die Gottheit šgr bitten, das Land nicht zu zerstören; ebd. 272. Ähnlich lauten die Rekonstruktion und Deutung von Müller (1982) 217f.; vgl. ders. (1978) 64; vgl. Hoftijzer (1986) 140–141: „die Šadday-Götter kamen zu einer Versammlung zusammen und sagten zu Scha[gar ... will nicht] zerbrechen die Riegel des Himmels...“; zur Textgrundlage vgl. Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 173; Erläuterung d. Übs. ebd. 192f. Möglicherweise begegnet die Gottheit Šag(g)ar nochmals, allerdings wiederum nur fragmentarisch erhalten, am Übergang der Z. 12–13; so rekonstruieren Hoftijzer / v.d.Kooij (1976, 174) hier: gry š[gr] J: „oh, ihr Feinde des Šagar“, gefolgt von Müller (1982, 217.218) und Weippert / Weippert (1982) 84; vorgeschlagen wird hier aber auch die Deutung „junge Füchse“; so Caquot / Lemaire (1977) 202f.; vgl. Sasson (1985) 301.

<sup>34</sup>Die durch ky eingeleiteten Zeilen (9b–16) geben die Begründung für die Ankündigung des Verderbens an. Die mitgeteilte Botschaft ist zwar nur fragmentarisch erhalten, doch läßt die Erwähnung von „Finsternis“, „Furcht“, „Schrecken“, „Bedrängnis und Elend“ auf die Ankündigung bevorstehenden Unheils schließen; vgl. McCarter (1980.b) 58: „a picture of the world turned upside down“; vgl. Hoftijzer (1986) 140–142; Lipiński (1994) 131.139.

<sup>35</sup>Z. 16: wkl hzw qqn šgr wštr l[ ] J; zit. n. Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 174.

<sup>36</sup>Allerdings ist die Übersetzung der Passage aufgrund ihres fragmentarischen Erhaltungszustandes umstritten; so ist direkt nach diesem Götterpaar eine Lücke, so daß der Fortgang der Passage unklar ist. So rekonstruieren Weippert / Weippert (1982) 100.103; „... die Bedrückung (durch) Schagar“. Dagegen sehen Hoftijzer / v.d. Kooij (1976, 218f.) und Hoftijzer (1986, 144) šgr und štr als Beginn eines neuen Satzes und nehmen an, daß die beiden Gottheiten die Menschen von der Unterdrückung befreien: „und alle erfuhren Bedrückung. Schagar und Aschar

Der Charakter der Gottheit Šag(g)ar ist allerdings in der Forschung umstritten. Wegen der Verbindung mit Aštar deuten Hoftijzer / v.d.Kooij Šag(g)ar als Fruchtbarkeitsgöttin<sup>37</sup>; ähnlich sieht Sasson šgr w štr als „an astral-fertility goddess worshipped in Transjordan“<sup>38</sup>. Nicht überzeugend ist die Deutung Levines als Göttin „Šagar-we-Ishtar“, d.h. als spezielle Manifestation dieser Göttin<sup>39</sup>. Unter Berufung auf den im Buch Deuteronomium mehrfach belegten Ausdruck šgar-ʿālapākā w ʿašt ʿrōt šōnāka deuten Caquot / Lemaire die Verbindung šgr w štr als bloße Appellative in der Bedeutung von „Fruchtbarkeit, Überfluß“, speziell der Viehherden, ähnlich auch Müller<sup>40</sup>. Gegen diese Deutung, die von McCarter aufgegriffen wurde<sup>41</sup>, spricht jedoch, daß sowohl štr wie auch šgr in zeitgenössischen Inschriften als eigenständige Gottheiten begegnen. So ist z.B. die Verehrung einer Gottheit šgr im 1. Jt. v.Chr. durch den theophoren Namen ʿabdšgr: „Diener des (Gottes) šgr“ in einer punischen In-

...“, Lipiński (1994, 137f.) rekonstruiert den Übergang der Zeilen: [...w]skl hzw qqn šgr w štr l[yd'w t]m '[...]: „[...and] the fool saw the perturbations. Šaggar and Aštar did not [understand the mea]ning of [...]“; er nimmt an, daß die astralen Gottheiten Šaggar und Aštar selbst von dem kosmischen Durcheinander betroffen sind und die Welt nicht mehr verstehen. Nicht überzeugend ist die Deutung Sassons, daß Balaam nun einen Fluch über šgr w štr ausspricht, um die gestörte Weltordnung wieder herzustellen; nach seiner Interpretation beauftragten die gegen die 'lhn rebellierenden šdyn die Göttin šgr w štr, den Himmel mit dicken Wolken zu verschließen, was zu Finsternis und Chaos führt, aber schließlich durch den Fluch Balaams beendet wird; vgl. ders. (1985) 304f.307.309.

<sup>37</sup>Vgl. Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 273; Hoftijzer (1986) 145. Sie verweisen auf die im Alten Testament belegte Verbindung der Gottheit zur Fruchtbarkeit sowie zur Göttin Aštarte; vgl. Dtn 28,4.18.51; siehe Kap. II.5.2.5.1.

<sup>38</sup>Vgl. Sasson (1985) 295f. Mit Verweis auf Dtn 28 folgert er: „The first component of the name (šgr) would seem to point to animal fertility in nature, whereas the second (štr) would seem to point to astral aspects and to harmonious order in life, symbolized by light“; ebd. 306. Gegen die Deutung von šgr w štr als Doppelgottheit spricht jedoch, daß diese Verbindung nur in Z. 20 begegnet, während in den übrigen (allerdings fragmentarischen und daher unsicheren) Belegen šgr alleine genannt ist. Ungesichert ist weiter Sassons Interpretation, daß šgr w štr als niedrigere Göttin im Auftrag der šdyn Finsternis und Chaos herbeiführen und damit gegen ihre eigentliche Natur handeln muß; ebd. 307.309.

<sup>39</sup>Er verweist auf Spuren der Beschreibung der Unterwelt analog zu Kompositionen wie „Ištars Abstieg zur Unterwelt“ in der Kombination II; vgl. Levine (1991) 58.

<sup>40</sup>Caquot / Lemaire (1977, 201f.) leiten šgr von der arabischen Wurzel شجر šağira: „zahlreich sein“ und štr von der hebräischen Wurzel ʿāšar: „reich sein“ her (vgl. Gésenius / Buhl (1992) 626) und nehmen mit Bezug auf die biblischen Belege (Dtn 7,13; 28,4.51) an, daß die Prophetie hier eine Vernichtung der Viehherden ankündigt; ähnlich Müller (1978) 64f.: „mythische Personalisierung der mit dem gleichlautenden Appellativ bezeichneten gegenständlichen Größe“; zu šgr im AT siehe Kap. II.5.2.5.1.

<sup>41</sup>McCarter (1980.b) 56.

schrift gesichert<sup>42</sup>. Abzulehnen ist daher auch die Deutung Margalits von *šgr wštr* als „hendiadys for ‚irrigation works‘, viz. canals and sluices“<sup>43</sup>.

Der Kontext der Inschrift sowie weitere Belege des 3.–1. Jt.s aus Syrien-Palästina legen aber nahe, *šgr* als die altsyrische Mondgottheit Šangar / Šaggar zu deuten, die seit dem 3. Jt. v.Chr. im Raum Syrien-Palästina verehrt wurde. So werden bereits in den Dokumenten Eblas aus der Mitte des 3. Jt.s „die beiden Hörner des Gottes Šanugaru“ genannt, was diese Gottheit als Manifestation des Neumondes herausstellt<sup>44</sup>; weiter nennt ein Verwaltungsdokument aus Ebla Opfergaben für „Šanugar von Mane“, der dort als Paredros der altsyrischen Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara und als „Herr von Mane“ verehrt wurde<sup>45</sup>. Diese Gottheit Šanugar(u) ist mit dem Mondgott Šangar(a) / Šaggar(a) zu identifizieren, der im 2. Jt. v.Chr. v.a. im Gebiet am Oberen und Mittleren Euftrat eine sehr große Bedeutung besaß und dort als Paredros der Göttin Išhara verehrt wurde<sup>46</sup>. Diese Mondgottheit spielte auch im Kult Emars eine große Rolle, wo der 2. und der 15. Tag des Monats, d.h. der Neumonds- und der Vollmondstag, als „Tag des Šaggar“ bezeichnet werden<sup>47</sup>. Dies läßt

<sup>42</sup>Vgl. Benz (1972) 163.413; Lipiński (1995) 355. Auch im Onomastikon Emars aus der Spätbronzezeit ist *šgr* mehrmals als theophores Element belegt, so im Namen *Šaggar-abu* eines Siegelbesitzers; vgl. ebd. 352; s.u.

<sup>43</sup>Vgl. Margalit (1996) 198.191. Er beruft sich auf eine aramäische Wurzel *šgr*: „run, flow“; diese Übersetzung entspricht seiner Deutung des Gottes *štr* als „a god of subterranean spring-water in its irrigative aspect already in Ugaritic literature and subsequently in DAPT“ (ebd. 200), die jedoch in Frage zu stellen ist.

<sup>44</sup>ARET V 4 (= TM.75.G.2194); III 4f.: 2 *SI<sup>d</sup>Sa-nu-ga-ru*12. Der Ausdruck von den beiden Hörnern der Mondsichel bildet eine gebräuchliche Formel in den Literaturen des Alten Orients. Der Name Šanugaru könnte in Beziehung stehen mit dem von der Wurzel *U4.SAR*: „Mondsichel“ abgeleiteten Sumerogramm *U4.SAKAR*, das als sumerisches Lehnwort im Akkadischen übernommen wurde: *usk / qāru / ask / qāru*: „(Mond-)Sichel“; vgl. AHw III, 1438. Im Onomastikon Eblas ist diese Gottheit jedoch nicht belegt; daneben begegnet in Ebla eine Mondgott Enzu / Suinu; vgl. Edzard (1984) 20; Archi (1994) 254; Dalley / Teissier (1992) 90f.; Pomponio / Xella (1997) 319.

<sup>45</sup>Vgl. TM.75.G.1923, obv. V 4–11: „1.5 standard shekels of tin to be melted in 17 shekels of copper for 1 tablet of his: gift from Ibrium for the god Šanugar of Mane“; zit. n. Archi (1994) 255. Die am Euftratgebiet unweit von Emar gelegene Stadt Mane verehrte als Hauptgottheiten die Göttin Išhara sowie einen „Herrn (*<sup>d</sup>BE / ba'lu*) von Mane“, der wohl mit dem Mondgott Šanugaru zu identifizieren ist; vgl. Dalley / Teissier (1992) 90f.; Pomponio / Xella (1997) 319.

<sup>46</sup>Die Verehrung dieser Gottheit ist dort seit der altbabylonischen Periode belegt; in Mari wird sie i.d.R. mit dem Sumerogramm *<sup>d</sup>HAR* geschrieben, was in den neueren Publikationen der Mari-Texte nun *<sup>d</sup>šaggār* transkribiert wird; vgl. Stol (1979) 75–82; Dalley / Teissier (1992) 90f.; Archi (1994) 255; Haas (1994) 396.545; Pomponio / Xella (1997) 319f. Diese Gottheit wurde im Habur-gebiet, in Kizzuwatna und in Emar als Paredros der altsyrischen Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išhara verehrt, was die Identifizierung des „Herrn von Mare“ mit dem in Ebla belegten Mondgott Šanugaru bestätigt (s.o.). Der Mondgott *šgr* ist aber zu unterscheiden von der in mesopotamischen Quellen belegten Gottheit *<sup>d</sup>HAR / šag-gar*, dem divinisierten Gebel Sinjar; vgl. Stol (1979).

<sup>47</sup>Vgl. Nr. 373, 176': *i-na u4.2.kám i-na u4-mi Ša-ag-ga-ri*: „am 2. Tag, am Tag des Šagar“;



darauf schließen, daß dieser Gott im Kult Emars sowohl die Manifestation des Vollmondes wie des Neumondes verkörperte. Die Popularität des Mondgottes in Emar zeigen zudem seine mehrfache Bezeugung im Onomastikon der Stadt<sup>48</sup> sowie die alljährliche Feier eines *akitu*-Festes zu seinen Ehren<sup>49</sup>. Auch in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit ist eine Gottheit *šgr* belegt<sup>50</sup>.

Der Name dieser Mondgottheit, der etymologisch von der aramäischen Wurzel *šgr*, die u.a. die Bedeutung „gebären“ besitzt<sup>51</sup>, herzuleiten ist, bringt die enge Verbindung des Mondgottes, besonders des Neumonds, zur Geburt zum Ausdruck, wie sie auch in den anderen altorientalischen Kulturen belegt ist<sup>52</sup>.

Auf den Charakter von Šaggar als Mondgottheit deutet auch die gemeinsame Nennung mit dem Gott des Morgensterns *štr* hin, die nahelegt, daß es sich um eine astrale Gottheit handelt. Die enge Verbindung von Mondgottheit und Venusgottheit wird durch ikonographische Belege bestätigt, da v.a. in der Glyptik der EZ II C im Raum Palästina Mondsichel und Venusstern häufig gemeinsam abgebildet sind<sup>53</sup>. Diese Nennung von *šgr w štr* läßt zugleich auf

---

192': *ša-ni-i u4-mi u4.15.kám ša-ag-ga-ru*: „der 2. Tag, der 15. Tag, [der Tag] des Šagar“; vgl. Nr. 375,4': *i-na u4-mi 15 d<sup>4</sup>HAR-ar*; Nr. 446,45': *i-na u4-mi 15 d<sup>4</sup>HAR*; vgl. Arnaud (1986) 351.356f.368.421. Dies zeigt, daß die Periode des Neumonds (mindestens) zwei Tage dauerte; siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>48</sup>Im Onomastikon Emars begegnet z.B. mehrfach der Name *A-bi-d<sup>30</sup>*. Daß das Zahlzeichen (zumindest in einigen Fällen) den Mondgott Šaggar bezeichnet, belegt eine bilingue Siegelinschrift, die den Namen des Besitzers zugleich in akkadischer und in hethitischer Hieroglyphenschrift angibt und als Entsprechung des keilschriftlichen Namens *d<sup>30</sup>-abi* die Form *Sagar-abu* nennt; vgl. Laroche (1981) 11, Nr. 46: *d<sup>30</sup>-a-bi = Sà-ga-ra?-a-bu*. Dieser Beleg bestätigt zudem den lunaren Charakter der Gottheit Šaggar, der weiter daraus hervorgeht, daß Šaggar in Emar gemeinsam mit den Gottheiten *nubattu*: „Abend“ und *d<sup>4</sup>mušītu*: „Nacht“ begegnet; vgl. Arnaud (1991) 199.207; Lipiński (1995) 352; Pomponio / Xella (1997) 320. Daneben dokumentiert der hurritische Name *Ehli-Kuša* auch die Verehrung des hurritischen Kušuḫ; vgl. Sigrist (1993) 165–187; Arnaud (1991); Dalley / Tessier (1992) 83–111.

<sup>49</sup>Zu Šaggar im Kult von Emar vgl. Arnaud (1986) pas.; Fleming (1992) 205.240–44.253; ders. (1995) 57–64.

<sup>50</sup>Die Gottheit *šgr* begegnet in einer Passage des bedeutenden Opferrituals des *špn* als *šgr w itm* (KTU 1.148,31) sowie in einer hurritischen Beschwörung der Fruchtbarkeits- und Unterweltsgöttin Išḫara (KTU 1.131,13), weiter in einer Passage des *b<sup>c</sup>*-Zyklus (KTU 1.5 III 16.17); siehe Kap. I.2.3.1 u. I.3.2.2.2.

<sup>51</sup>Vgl. Stamm (1990) / HALAT 4, 1315: *šgr* (pa): „hinwerfen, werfen, senden, gebären“; sy: *šGR I*: „sich vorstellen, ins Dasein kommen, zur Geburt gebracht werden“.

<sup>52</sup>Die enge Verbindung des Mondgottes zur Geburt begegnet auch in der Tradition Mesopotamiens; vgl. z.B. die populäre Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes; siehe Kap. I.4.1.1. Auch in der Literatur Ugarits, d.h. im Raum Syrien-Palästina, ist diese Vorstellung verbreitet, wie die oben behandelte Dichtung KTU 1.24 zeigt, die die Hochzeit des Mondgottpaars mit einer Geburtsbeschwörung verbindet; weiter wird dort der Neumondsgott *hll* als Vater der Geburtsgöttinnen *ktrt* vorgestellt; siehe Kap. I.5.

<sup>53</sup>So v.a. auf moabitischen Siegeln; siehe Kap. II.4.2.1; weiter auf aramäischen und hebräischen Siegeln; siehe Kap. II.3.2.2, 3.3.2 u. II.5.3.1. Die enge Verbindung dieser beiden Gotthei-

die konstitutive Bedeutung der Gottheit *šgr* im lokalen Pantheon schließen; so zeigt sie deren enge Verbindung mit Aštar und läßt sogar auf ihre Vorrangstellung vor diesem Gott, der im 9. Jh. einen sehr hohen Rang im moabitischen Königreich besaß, schließen<sup>54</sup>. Dies könnte *šgr* als eine der lokalen Hauptgottheiten herausstellen. Auf die große Bedeutung dieser Mondgottheit im Gebiet Gilead läßt auch der Text der Inschrift schließen, da *šgr* hier mehrmals genannt ist und innerhalb der Vision eine zentrale Rolle spielt<sup>55</sup>.

Da der Text hier jeweils nur fragmentarisch erhalten ist, werden in der Forschung zwar auch andere Gottheiten rekonstruiert – so wird z.B. mehrfach die Sonnengottheit Šamaš vorgeschlagen<sup>56</sup> – aber die vorgebrachten Argumente schließen die Rekonstruktion der Mondgottheit *šgr* nicht aus<sup>57</sup>. Gegen die Rekonstruktion *šmš* spricht v.a., daß diese Gottheit in der Inschrift nicht sicher, *šgr* in der Verbindung *šgr w ʿštr* hingegen eindeutig belegt ist.

Auf die Rekonstruktion der Mondgottheit Šaggar in den fragmentarischen Belegen deutet u.a. ihre enge Verbindung zu den Šadday-Göttern hin, die vermutlich als Unterwelts- und zudem als Fruchtbarkeitsgottheiten galten, was eine ähnlich konnotierte Gottheit nahelegt<sup>58</sup>. Analog wurde gerade der Neu-

ten ist vermutlich in der engen Beziehung beider zur Fruchtbarkeit sowie in ihren gemeinsamen chthonischen Aspekten begründet.

<sup>54</sup>Dies geht v.a. daraus hervor, daß Aštar in der Stele des Königs Meša von Moab in unmittelbarer Verbindung mit dem Nationalgott Kemoš genannt ist; vgl. KAI 181,17: *ʿštr - kmš*; in den anderen Passagen der Inschrift ist der Gott *kmš* allein genannt; siehe Kap. II.4.2.2.

<sup>55</sup>Auf die zentrale Position der Gottheit im lokalen Pantheon könnte – neben den o.g. Passagen – weiter deuten, daß die „Ungläubigen“ als „Feinde / Gegner des *šgr*“ bezeichnet werden (Z. 12); allerdings ist der Gottesname hier ergänzt, da nur das *š* erhalten ist; s.o.

<sup>56</sup>So Caquot / Lemaire (1977) 196; Weippert (1991) 154.156.170f; Lipiński (1994) 115f., der darauf verweist, daß diese Gottheit hier mit den femininen Verbformen *tpqy*, *thby*, *thgy* verbunden ist, Šaggar in den Quellen Syrien-Palästinas aber eindeutig eine männliche Mondgottheit bezeichne, wogegen die Sonne in der westsemitischen Welt bis in die zweite Hälfte des 1. Jts als weibliche Gottheit galt. Weiter führt er – in Anlehnung an Caquot / Lemaire (1977, 176f.) an, daß der weitere Kontext sich auf eine Sonnenfinsternis beziehe, was die Nennung einer solaren Gottheit erfordere; vgl. ebd. 127. Wenig überzeugend ist der Vorschlag McCarters (1980.b, 53f.), der in beiden Fällen eine Unterweltsgöttin Šeol (*šʿl*) ergänzt.

<sup>57</sup>So könnte die Verbindung von *šgr* mit den femininen Verbformen *tpqy*, *thby*, *thgy* entweder eine Besonderheit des gileaditischen Dialekts darstellen oder dadurch zu erklären sein, daß *šgr* im transjordanischen Bereich eine Mondgöttin bezeichnet, so wie auch die Sonnengottheit sowohl als männliche wie auch als weibliche Gottheit verehrt werden konnte; vgl. z.B. die Sonnengöttin *špš* in Ugarit.

<sup>58</sup>Das in der Botschaft angekündigte Schließen der Himmel bzw. Zerbrechen der Riegel des Himmels impliziert nicht nur die im Text genannte Dunkelheit, sondern auch das Fernbleiben von Regen und damit von Fruchtbarkeit; vgl. Hackett (1984) 86–89; Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 275; v.d. Toorn (1996) 230; Weippert / Weippert (1982) 88–92. Lipiński (1994, 123), der den Namen der Šadday-Gottheiten von der aramäischen Wurzel *šdy*: „to sprinkle, to pour out“ (bzw. „verser“) ableitet, deutet diese als Fruchtbarkeitsgottheiten und nimmt weiter an, daß die Gottheit Šaggar (bzw. Šamaš), an den die *šdyn* sich wenden, zum selben „Kreis“ der Gottheiten gehört; vgl. ders. (1995.b) 249–252.259. McCarter (1980, 57) sieht die *šdyn* als Berggötter, die

mond in den verschiedenen altorientalischen Kulturen in einer besonders engen Beziehung zur Unterwelt und zudem als zuständig für die Fruchtbarkeit v.a. der Viehherden gesehen. Auf diese Identität deutet auch die von Šaggar ausgeübte Kontrolle über die Wolken<sup>59</sup>. Weiter entspricht die Ankündigung des Unheils durch *šgr* der in den altorientalischen Kulturen belegten Funktion des Mondgottes als Orakelgottheit, die für die Entscheidung der Schicksale der Menschen zuständig galt und sowohl durch Vorzeichen Unheil ankündigte als auch dieses wieder von der Bevölkerung abwenden konnte. So könnte die Passage den Schluß zulassen, daß die Nennung des Götterpaares *šgr w štr* eine Beschreibung einleitet, wie die Menschen durch dieses Götterpaar vor dem angekündigten Unheil gerettet werden<sup>60</sup>.

Für die Deutung von Šaggar als Mondgottheit sprechen somit sowohl die traditionelle Verbindung des Mondgottes (besonders des Neumondes) zur Unterwelt – hier repräsentiert durch die Šadday-Götter – als auch seine Zuständigkeit für Fruchtbarkeit, die hier in seiner engen Verbindung zum Kriegs- und Fruchtbarkeitsgott Aštar sowie in seiner Kontrolle über die Wolken zum Ausdruck kommt<sup>61</sup>.

die hier geschilderte kosmische Katastrophe beschlossen haben, ähnlich Sasson (1985) 307.309. Im Alten Testament werden die Šaddayin (*šedîm*) mehrmals parallel zu den „Göttern“ (*ʾēlōhîm*) genannt; vgl. Dtn 32,16–17; Ps 106,37–39; dieser Beleg zeigt zudem, daß den *šedîm* Menschenopfer dargebracht wurden, was ihren chthonischen Charakter bestätigt; vgl. Hackett (1987) 133; (1984) 85–89; Niehr (1993) 1082; vgl. Müller (1982) 223; ders. (1978) 66f.: ursprünglich verschiedene Familiengötter.

<sup>59</sup>Die Verbindung zu den chthonischen Šadday-Göttern läßt zwar die Ergänzung der Gottheit *š[ ]* sowohl zur Sonnengottheit Šamaš wie auch zur Mondgottheit Šaggar zu, da beide Astralgottheiten in den Traditionen Syrien-Palästinas in einer engen Beziehung zur Unterwelt gesehen wurden. Gegen die Ergänzung *š[mš]* spricht aber die Verbindung der Mondgottheit zu der durch Niederschläge verursachten Fruchtbarkeit, auf die hier im Ausdruck „Schließen der Himmel“ (Z. 8) angespielt ist (s.o.). So galt die Ermöglichung bzw. Verhinderung von Fruchtbarkeit in den Traditionen des Alten Orients als spezifische Funktion des Mondgottes, wogegen die Kontrolle über die Wolken für die Sonnengottheit nicht belegt ist; vgl. Sasson (1985) 296.

<sup>60</sup>Vgl. Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 274. Analog galt in der mesopotamischen Tradition der Mondgott Sîn gemeinsam mit seinem Vater Enlil als zuständig für die Schicksale der Menschen; weiter galt er als wichtiger Orakelgott, weshalb viele Gebete an Sîn gerichtet sind, die ihn um gute Vorzeichen bitten; vgl. Leick (1991) 152; Tallquist (1938) 446–447; Falkenstein / v. Soden (1953) pas.; Seux (1976) pas. Auch in Syrien-Palästina ist die Funktion des Mondgottes als Orakelgott belegt, so in ugaritischen Ritualtexten; vgl. KTU 1.111 und 1.127; siehe Kap. I.2.3.7 u. I.2.4.2.

<sup>61</sup>Die Verbindung Mondgottheit – Aštar besitzt eine direkte Entsprechung in der Ikonographie zahlreicher zeitgenössischer moabitischer Siegel sowie im Alten Testament (Dtn 7,13; 28,4.18.51); siehe Kap. II.4.2.1 u. II.5.2.5.1. Gegen die Deutung als Mondgottheit könnte zwar sprechen, daß die von den Šadday-Göttern angesprochene, mit *š* beginnende Gottheit mit femininen Verbformen verbunden ist: vgl. Z. 8: Jussivformen der 2. Sing. fem.: *tpqy, thby, thgy*; und fem. Suffixe der 2. Person: *'bky, smrky*; vgl. die Transkription bei Hoftijzer / v.d.Kooij (1976) 173–174; vgl. Lipiński (1994) 127. Möglich ist jedoch, daß *šgr* im transjordanischen Gebiet als Mondgöttin verehrt wurde, so wie z.B. die Sonnengottheit *šmš/ špš* im Raum Palästina meist

## 4.4 Fazit: Bedeutung des Mondgottes im transjordanischen Gebiet

Die Zeugnisse der verschiedenen transjordanischen Völker zeigen, daß sich deren Religionen von denen der Nachbarvölker nur als lokale Variante innerhalb der Grenzen des nordwestsemitischen Religionstyps unterscheiden; dieser ist gekennzeichnet durch ein quantitativ begrenztes und überschaubares Pantheon, an dessen Spitze ein männlicher Gott vom Typ einer multifunktionalen Wettergottheit stand, der v.a. als National- und Kriegsgott in Erscheinung trat<sup>62</sup>. Für die Verehrung des Mondgottes finden sich nur wenige epigraphische Belege. So bezeugt die Statueninschrift eines ammonitischen Königs mit dem Namen *yrh'zr* die Verehrung des westsemitischen Mondgottes *yrh* bei den Ammonitern; weiter legt eine Inschrift bereits aus hellenistischer Zeit die Verehrung des in der Literatur Ugarits belegten Neumondsgottes *hll* nahe<sup>63</sup>. Auf die große Bedeutung des Mondkultes im transjordanischen Gebiet deutet aber die sog. Bileam-Inschrift aus Tell Dēr 'Alla hin, deren Sprache und Schrift allerdings einen deutlichen Einfluß der aramäischen Kultur zeigen; diese dokumentiert die zentrale Rolle der altsyrischen Mondgottheit *šgr* im lokalen Pantheon sowie deren Verbindung zur Fruchtbarkeit und zur Unterwelt.

Daneben läßt die Ikonographie, v.a. die häufige Abbildung der Mondsichel in der Glyptik, eine große Popularität des Mondkultes vermuten und läßt weiter darauf schließen, daß v.a. in den Kulturen des nördlichen Transjordanien der lokale „höchste“ Gott deutliche lunare Züge annahm, vermutlich bedingt durch den v.a. unter den neuassyrischen Königen großen Einfluß des Mondkultes von Harran<sup>64</sup>. So findet sich in der moabitischen Glyptik sehr häufig die Darstellung von Mondsichel und Venusstern, in Entsprechung zur Nennung von *šgr w štr* in der Bileam-Inschrift aus Dēr 'Allā, wogegen die Inschriften den Wettergott Kemoš als Haupt- und Nationalgott der Moabiter bezeugen. Dies legt nahe, daß diese Siegel den Gott Kemoš in seinem astralen Aspekt gemeinsam mit der kriegerischen Venusgottheit Aštar repräsentieren. Im Einklang damit steht auch die Beobachtung, daß die Ikonographie der EZ II C

---

als männliche, z.T. aber (wie die Sonnengöttin *špš* in Ugarit) als weibliche Gottheit galt. Die weiteren Belege für *šgr* schließen die Deutung als weibliche Mondgöttin nicht aus. Evtl. könnte die Verbform auch als eine Besonderheit des Dialekts gedeutet werden, da für die Sprache der Inschrift bislang keine direkten Parallelen bekannt sind.

<sup>62</sup>So sind die transjordanischen Religionen durch die Vorrangstellung eines quasi monolatrisch verehrten Nationalgottes charakterisiert: Milkom bei den Ammonitern, Kemoš bei den Moabitern und Qôš bei den Edomitern; vgl. Lemaire (1994) 145; Hübner (1992) 282.

<sup>63</sup>Hier begegnet der Name *hll br 'm*; siehe Kap. II.4.1.2 u. II.4.2.2.

<sup>64</sup>Siehe Kap. II.3.2.

generell eine starke Astralisierung der verschiedenen Lokalpanthea im Raum Palästina dokumentiert<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Auf die Lunarisierung des höchsten Gottes deuten auch die o.g. Stelen einer stierköpfigen „Figur“ im damaligen aramäischen Gebiet, da diese vermutlich einen lunarisierten Hadad als Hauptgott der Aramäer bezeugen; siehe Kap. II.3.3.2.2. Auf die Lunarisierung des höchsten Gottes im Juda der ausgehenden Königszeit deuten mehrere Siegel, die einen „Mann im Boot“ darstellen, vor dem zudem ebenfalls häufig eine Mondsichel und ein Venusstern abgebildet sind; siehe Kap. II.3.3.2.3, II.5.3.2 u. II.5.4.1.

# Kapitel 5

## Israel und Juda

### 5.1 Grundsätzliches

#### 5.1.1 Zur Quellenlage

Jeder Versuch, die Religion(en) des vorexilischen Israel und Juda zu rekonstruieren, steht vor grundsätzlichen, durch die Quellenlage bedingten Schwierigkeiten, da die vorexilisch-„kanaanäische“ Religion Israels und Judas in den biblischen Schriften weitgehend in polemischer Verzerrung erscheint und daher nicht mit der historischen Religion der vorexilischen Zeit verwechselt werden darf. So handelt es sich bei einem Großteil der ins Alte Testament aufgenommenen Schriften um Äußerungen der vorexilischen politisch-religiösen Opposition in Israel und Juda, die den vorhandenen Institutionen, Überzeugungen und Praktiken kritisch, ja oft völlig ablehnend gegenüberstand. Was diese Autoren bzw. Redaktoren des Alten Testaments, die Propheten sowie die dtn-dtr. Kreise, als Abfall von JHWH und Hinwendung zur Religion Kanaans bekämpften, bildete vermutlich die traditionelle israelitische Religion der vorexilischen Zeit<sup>1</sup>.

Zudem ist die exegetische Diskussion der letzten Jahrzehnte durch eine breite Unsicherheit in der Datierung sowie eine fast generelle Tendenz zur

---

<sup>1</sup>Die altisraelitische Literatur umfaßte sicher ein sehr viel breiteres Spektrum; allerdings wurden die Texte, die den Status quo der vorexilischen Zeit befürworteten, nach den Katastrophen von 722 bzw. 586 v.Chr., die der Opposition Recht gaben, für nicht mehr überlieferungswürdig erachtet und gerieten daher in Vergessenheit. Das Minderheitsvotum der im Alten Testament bezeugten Religion darf daher nicht mit der historischen Religion Israels in vorexilischer Zeit identifiziert werden. So repräsentieren die biblischen Texte nur eine jahwistisch geprägte Ausschnittwirklichkeit, die zudem in Bezug auf religiös-kultische Sachverhalte durch die polemische Darstellung der Deuteronomisten verzerrt bzw. zensiert ist; dies erfordert die Berücksichtigung der Intention des Autors und damit des Aussagegehalts des betr. Textes; vgl. Weippert (1990) 150f.; Smith (1990.a) xxxviii–xxxi; Holladay (1987) 249; Frevel (1995) 742.

Spätdatierung der biblischen Schriften gekennzeichnet. Da die biblischen Texte über Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben, adaptiert und purgiert wurden, so daß sich nur vereinzelte Passagen aus vorexilischer Zeit erhalten haben, bilden sie eine äußerst problematische Basis für die Rekonstruktion der Religion Israels bzw. Judas in der Königszeit<sup>2</sup>.

Die Aussagen der alttestamentlichen Texte bilden somit nur eine „secondary evidence“ für die Religionsgeschichte Israels und Judas der vorexilischen Zeit und sind daher durch weitere Quellen der „primary evidence“ zu ergänzen<sup>3</sup>. Heranzuziehen sind zunächst außerbiblische Primärquellen, d.h. epigraphische Zeugnisse aus der Zeit und dem Gebiet Israels und Judas, weiter außerbiblische Sekundärquellen, d.h. epigraphische Zeugnisse der altorientalischen Kulturen im Umfeld Israels aus dem 2. und 1. Jt. v.Chr.<sup>4</sup>. Zu berücksichtigen sind weiter archäologisches Material, so Gebäude und erhaltene Artefakte v.a. aus Palästina selbst, aber auch relevante Daten aus der weiteren Umgebung<sup>5</sup>. Eine große Bedeutung besitzen zudem der sehr weite ikonographische Bereich<sup>6</sup> und die onomastische Evidenz, v.a. der theophoren Personennamen<sup>7</sup>.

<sup>2</sup>Vgl. Weippert (1990) 151; Keel / Uehlinger (1993) 3f.; Tigay (1986) 2; Loretz (1992) 250–258; Niehr (1997) 164; gegen Albertz (1992), der in seiner Religionsgeschichte die alttestamentlichen Texte weitgehend als historische Zeugnisse behandelt. Zudem berichten die Quellen v.a. über die späte Königszeit, über die sog. „Richterzeit“ finden sich kaum Angaben; die meisten Daten kommen zudem aus dem Südreich und wurden erst nach dem Untergang des Nordreichs (723 / 720 v.Chr.) verfaßt; es gab jedoch zahlreiche kulturelle und kultische Unterschiede zwischen dem Nordreich Israel und dem Südreich Judä; siehe Kap. II.5.1.2.

<sup>3</sup>Als „secondary evidence“ werden Texte eingestuft, die erst nach den Ereignissen verfaßt wurden, um künftigen Generationen zu vermitteln, wie die Ereignisse nach Meinung des Verfassers geschehen sind bzw. sein sollten; vgl. Knauf (1991) 46; Ahlström (1993) 21; Miller (1991) 93–102. Zur Klassifikation der verschiedenen Quellen zur Religionsgeschichte Israels vgl. Niehr (1997) 156–165.

<sup>4</sup>Da das epigraphische wie auch das archäologische Material in den letzten Jahrzehnten enorm angewachsen ist, erlaubt dies, neben den Religionen des 3. und 2. Jt.s – der sumerischen, ägyptischen und ugaritischen Religion – die Quellen des 1. Jt.s aus dem unmittelbaren Umfeld Israels stärker zu berücksichtigen. Wichtige außerbiblische Primärquellen sind neben den Dokumenten aus Ugarit z.B. die Meša-Stele, die Bileam-Inschrift aus Tell Dēr ʿAlla sowie akkadische Inschriften v.a. der neuassyrischen Zeit, aber auch die zahlreichen Namenssiegel; vgl. Holladay (1987) 249–252; Keel / Uehlinger (1993) 4–6; Ahlström (1984) 117–145; Frevel (1995) 8; Niehr (1997) 157–159.

<sup>5</sup>Hier besonders in Ausgrabungen zutage getretene und daher i.d.R. ziemlich genau datierbare archäologische Funde. Allerdings ist die genaue Datierung der materiellen Belege häufig unsicher; zudem sind auch archäologische Daten auf verschiedene Weise interpretierbar, wobei die Bewertung von Einzelfunden besonders problematisch ist; vgl. Frevel (1995) 743f.; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 4.

<sup>6</sup>So sind z.B. Kleinplastiken, Keramikdekorationen, Terrakotta, Amulette, Elfenbeinarbeiten und v.a. Siegeldarstellungen schon durch ihre große Anzahl nicht aus der religionsgeschichtlichen Forschung wegzudenken.

<sup>7</sup>Vgl. Miller / Hanson / McBride (1987) XVI.

Die meisten hebräischen Inschriften des 7.–6. Jh.s sind Ostraka, meist aus Lachisch und Arad, die v.a. politische und Verwaltungsfragen behandeln, sowie zahlreiche Tongefäße mit jedoch meist nur sehr kurzen Inschriften<sup>8</sup>. Eine wichtige Quelle sind zudem die zahlreichen meist ins 8.–6. Jh. v.Chr. datierenden Siegel, die neben dem Namen des Besitzers häufig noch ikonographische Darstellungen enthalten, welche ihrerseits Hinweise auf die in der Bevölkerung populären religiösen Vorstellungen geben können<sup>9</sup>.

Weitgehend ungeklärt ist allerdings die Frage nach dem Stellenwert der einzelnen Quellen und ihrem Verhältnis zueinander<sup>10</sup>. Desweiteren sind ikonographische Funde religionsgeschichtlich i.d.R. nicht eindeutig, da z.B. anthropomorphe Darstellungen nur äußerst selten durch Beischriften eindeutig auf bestimmte Gottheiten zu beziehen sind. Zudem sind religiöse Inhalte nur bedingt über archäologische Funde zu erschließen<sup>11</sup>.

### 5.1.2 Geschichtliche Entwicklung

In den rund zwei Jahrhunderten der EZ II B, von ca. 925 bis ins letzte Drittel des 8. Jh.s v.Chr., konnte sich in Palästina ein relativ stabiles System von Kleinstaaten etablieren. Während dieser Zeit existierten Israel und Juda als getrennte Staaten nebeneinander, umgeben von den Königreichen Moab, Ammon, Aram-Damaskus, den südphönizischen Stadtstaaten und dem philistäischen Städteverbund. Dabei sind deutliche Unterschiede zwischen dem Nord-

<sup>8</sup>Die Gefäßinschriften enthalten häufig lediglich dem Namen des Besitzers mit dem *l* der Zugehörigkeit. Daneben gibt es u.a. Ostraka von Mešad Ḥašavyahu und vom Ophel in Jerusalem; vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 55.

<sup>9</sup>Die ikonographischen Darstellungen zeigen deutliche Einflüsse der phönizischen, syrischen und mesopotamischen Kultur sowie eine deutliche Astralisierung des religiösen Symbolsystems in der Eisen II-Zeit; siehe Kap. II.5.3.2.

<sup>10</sup>Notwendige Kriterien bei der Einbeziehung epigraphischen, archäologischen und ikonographischen Materials sind die raum-zeitliche Konvergenz, die Quantität des Materials, die Kontextualität bzw. Kontextrückbindung von Einzelfunden sowie die notwendige soziologische Differenzierung, v.a. die Zuordnung der einzelnen Quellen zu den verschiedenen Ebenen der Religion; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 470. Umstritten ist z.B. die Bewertung der epigraphischen Evidenz des Onomastikons mit theophoren Personennamen in der EZ II-Zeit gegenüber der archäologischen Evidenz von Hauskulten; weiter der Wert der Ikonographie der Stempelsiegel für die Rekonstruktion der Religion des vorexilischen Israel im Vergleich z.B. zu den Terrakottafunden; vgl. Tigay (1987) 157–194; ders. (1986); Knauf (1989 / 90) 238–245; Smith (1990.a) XI; Frevel (1995) 740f.

<sup>11</sup>So lassen z.B. die zahlreichen Abbildungen der Mondsichelstandarte in Palästina auf die Verehrung einer Mondgottheit bzw. einer Gottheit mit deutlichen lunaren Bezügen schließen; sie machen aber keine direkte Aussagen über die mit dieser Gottheit verbundenen religiösen Vorstellungen, z.B. Funktionsbreite, Geltungs- und Einflußbereich. Die Auswertung archäologischer Funde für die Religionsgeschichte ist somit immer abhängig von Interpretationen und den jeweiligen Vorverständnissen, die Einbeziehung archäologischer Daten als Ergänzung zu den epigraphischen Quellen ist aber unerlässlich; vgl. Frevel (1995) 746.



reich und dem Südreich festzustellen<sup>12</sup>. So unterhielt Israel enge politische und ökonomische Beziehungen zu den nördlichen Nachbarn, besonders zu den südphönizischen Städten Tyrus und Sidon sowie zu den aramäischen Königreichen; Juda dagegen, das als relativ bedeutungsloser Staat abseits der großen Handelsrouten existierte und zudem zeitweise deutlich von Israel dominiert wurde, erlebte bis in die Mitte des 8. Jh.s eine Zeit kultureller Stagnation<sup>13</sup>. In der zweiten Hälfte des 9. Jh.s v.Chr. gerieten Israel und Juda unter die Dominanz des Aramäerkönigs Haza'el von Damaskus. Nach der Zerschlagung der aramäischen Macht durch die neuassyrischen Könige im frühen 8. Jh. erfuhren beide Königreiche unter der Regierung Jerobeams II. in Israel (789–748 v.Chr.) bzw. Uzias in Juda (785–733 v.Chr.) eine Periode des Wohlstandes und der politischen Macht<sup>14</sup>.

Die Epoche vom letzten Drittel des 8. Jh.s bis zum Beginn des 6. Jh.s v.Chr. (EZ II C) ist politisch und kulturgeschichtlich durch die assyrischen Eroberungen, die dadurch bedingte Fremdherrschaft und das Auseinanderfallen des syrisch-palästinischen Kleinstaatensystems bestimmt. Im letzten Drittel des 8. Jh.s v.Chr. griffen die Assyrier über Nordpalästina, das samarische Kernland und die südpalästinische Küstenebene bis an die Grenzen Ägyptens aus, wobei die durch Tiglatpileser III. (745–727) eingeführte Praxis der Massendepotation v.a. der Eliten und Handwerker der eroberten Gebiete zu einer stärkeren Kulturvermischung und zur Relativierung nationaler Identitäten führte<sup>15</sup>. Mit der Eroberung Samarias 723 bzw. 720 v.Chr. durch Salmanassar V. (726–722) bzw. Sargon II. (722–705) fand die nationalstaatliche Eigenexistenz des

<sup>12</sup>Vgl. Lipiński (1985.c) 111: „les analogies indéniables entre les traditions, les coutumes, les institutions, les idiomes et la culture matérielle de Juda et de „tout Israël“ ne doivent faire rerdre de vues les contrastes tout aussi importants qui découlent d'une histoire différente, d'origines partiellement diverses et de contacts culturels variés“; vgl. ebd. 112: „The historical background and evolution of these two nations was, in fact, quite different“.

<sup>13</sup>Die Dominanz Israels über Juda zeigt sich besonders unter den Königen Joahas und Jerobeam II. von Israel; vgl. 2 Kön 13–14. Besonders kulturprägend waren die Handels- und andere Kulturaustauschbeziehungen zwischen Israel und Nordsyrien bzw. Phönizien, so daß man von einer „parenté de culture“ zwischen den beiden Gebieten sprechen kann; vgl. 1 Kön 5,15–32; 7,13–51; 9,10–28; 10,22. 28f. Das aus dem kanaanäischen Erbe Übernommene lebte aber meist in charakteristisch modifizierter Gestalt weiter. Die Artefakte zeigen zudem, daß nach wie vor Ägypten der kulturelle Hauptanziehungspunkt der ganzen Region blieb; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 151.201–203. Trotz der politischen und kulturellen Verschiedenheit verehrten Israel und Juda aber gleichermaßen JHWH als Reichsgott.

<sup>14</sup>Vgl. Donner (1986) 256–284. Während dieser Periode gewannen beide Staaten für kurze Zeit ihre Stärke zurück und konnten ihre verlorenen Territorien zurückerobern. Zugleich vollzog sich im 9. Jh. v.Chr. unter Omri die Staatswerdung Israels. Nach dem Tod Jerobeams begann für Israel jedoch ein kontinuierlicher Abstieg, bis es schließlich mit der Eroberung Samarias durch Sargon 720 v.Chr. sein definitives Ende fand; s.u.

<sup>15</sup>Vgl. Weippert (1980) 202–208; Donner (1986) 297–329; Keel / Uehlinger (1993) 322.

Nordreiches ein Ende<sup>16</sup>; die Oberschicht wurde exiliert und umgekehrt wurden Deportierte v.a. aus Babylonien dort angesiedelt. Seit Beginn des 7. Jh.s war schließlich auch Juda, das bereits in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s zunehmend unter assyrische Oberherrschaft geriet, direkt von der assyrischen Eroberungspolitik betroffen<sup>17</sup>; es konnte sich jedoch – bedingt durch schwere innen- und außenpolitische Probleme des assyrischen Weltreiches seit der Mitte des 7. Jh.s – unter der langen, durch pragmatische Kooperation mit den Oberherren gekennzeichneten Regierungszeit des Manasse wieder weitgehend sanieren. Zugleich kam es seit dem 8. Jh. zu einer zunehmenden Zentralstellung Jerusalems im Königreich Juda<sup>18</sup>.

Zur Zeit Jošijas (604–609 v.Chr.) genoß Palästina – unter nominell ägyptischer Oberhoheit – wieder eine größere politische Freiheit<sup>19</sup>. Unter seiner Regierung gewannen in Juda erneut die Kräfte die Oberhand, die die politische wie die kultisch-kulturelle Unabhängigkeit Judas anstrebten, verbunden mit einer gezielten Integration religiöser Traditionen des Nordreichs, womit Juda definitiv und ideologisch das Erbe Nordisraels antrat.

Allerdings blieb diese „nationale Renaissance“ unter Jošija ein kurzes Zwischenspiel. Mit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels 586 v.Chr. durch den neubabylonischen König Nebukadnezar II. (605–561

<sup>16</sup>Zur Eroberung Samarias vgl. Becking (1992) 21–45, 47–56 (v.a. 56); vgl. 2 Kön 17,3–6; 18,9–1. Das Ende des Nordreiches war auch von großem Einfluß auf die Redaktion des Alten Testaments, da die dort aufgenommenen Propheten Amos, Hosea, Micha und Jesaja im 8. Jh., d.h. kurz vor dem Untergang des Nordreichs auftraten.

<sup>17</sup>Die Abhängigkeit von den neuassyrischen Herrschern bedeutete neben Tributeleistungen auch massive kulturelle und religiöse Einstrahlung in alle Lebensbereiche. Die erste Zeit der Regierung Hiskijas in Juda (727–698 v.Chr.) war zwar eine Zeit der Ruhe und der wirtschaftlichen und politischen Konsolidierung, in der zudem begrenzte (in ihrem Ausmaß allerdings kontrovers diskutierte) Reformen des religiösen Kultes stattfanden; diese Periode wurde jedoch durch den Feldzug Sanheribs (705–681) gegen Juda und Jerusalem beendet, der für Juda einschneidende Konsequenzen besaß, da die Belagerung Jerusalems (701) nur um den Preis schwerer Tributzahlungen und der Amputation der westlichen und südlichen Gebiete in der Schefela und im Negev abgebrochen wurde; vgl. 2 Kön 18–19; vgl. Donner (1986) 316–329; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 53–54; Braulik (1988) 164; Keel / Uehlinger (1993) 324.

<sup>18</sup>Diese ist u.a. bedingt durch das enorme Anwachsen der Stadt nach dem Untergang Samarias und ihrer Befreiung von der Belagerung Sanheribs sowie durch den Ausbau der Staatsverwaltung, nachdem sich in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s nach israelitischem Vorbild und unter äußerem Druck der Assyrier die Staatswerdung Judas im eigentlichen Sinn vollzog; vgl. Niehr (1995) 44,46; Davies (1992) 67–70; Thompson (1992) 409–412; Niemann (1993) 131f.282.

<sup>19</sup>Aufgrund des nach dem Tod Assurbanipals (630 v.Chr.) ausgebrochenen Bürgerkrieges in Mesopotamien zog sich Assyrien 623 aus Syrien-Palästina zurück und übertrug die dortigen ehemaligen assyrischen Provinzen seinem Verbündeten Ägypten; so gilt in der neueren Forschung König Jošija als ägyptischer Vasall. Allerdings genoß Palästina unter der nominellen ägyptischen Oberhoheit bedeutend mehr Freiheit als unter den neuassyrischen Königen; vgl. Donner (1986) 339–343; Miller / Hayes (1986) 365–406; Klengel (1992) 219–230; Ahlström (1993) 716–769.778f.; Niehr (1995) 42.

v.Chr.), der das Erbe des assyrischen Weltreiches in Vorderasien übernahm, und mit der Deportation der judäischen Oberschicht, endete die eigenstaatliche Existenz Judas, was einen äußerst tiefgreifenden Einschnitt in der politischen wie kulturellen Geschichte Judas bildete. So hatte der Verlust der Eigenstaatlichkeit Judas eine dreifache Aufsplitterung der judäischen Bevölkerung zur Folge, die dazu führte, daß sich die judäische Religion im Mutterland, in der ägyptischen Diaspora und im babylonischen Exil auf je unterschiedliche Weise entwickelte.

Die folgende Periode (EZ III) bildet eine Übergangszeit, die mit der administrativen Reorganisation der persischen Provinz Jehud um 450 v.Chr. beendet wird<sup>20</sup>. Die unter den Persern gegebene weitgehende lokale Autonomie im Bereich der politischen wie religiösen Selbstorganisation förderte die Formulierung spezifischer kultureller Identitäten, u.a. einer judäischen, und begünstigte so die allmähliche Durchsetzung des JHWH-Montheismus. So wurde nach dem Ende des babylonischen Exils 539 v.Chr. in Jerusalem die religiöse und – im Rahmen der vom persischen Herrscher gewährten Autonomie – politische Autorität von dtr. geprägten Kreisen übernommen, die hinsichtlich des wahren JHWH-Glaubens klare Vorstellungen hatten und sich rigoros von allen „fremden“ Religionen und Kultpraktiken abgrenzten<sup>21</sup>.

### 5.1.3 Religiös-kulturelle Situation

#### 5.1.3.1 Allgemeine religiöse Situation

Die religiösen Vorstellungen und Praktiken des vorexilischen Israel und Juda unterschieden sich vermutlich kaum von den nordwestsemitischen Religionen ihrer Umwelt. So besteht in der neueren Forschung Konsens darüber, daß Israel aus „Kanaan“ hervorgegangen ist, weshalb auch die vorexilische israelitische Religion der sog. „kanaanäischen Religion“ nicht entgegengesetzt ist, wie die biblischen Schriften glauben machen, sondern im Gegenteil auf weite Strecken eng mit dieser verwandt und wie diese als polytheistisch zu bezeichnen ist. Die Quellen legen nahe, daß es im vorexilischen Israel ein breites Spektrum religiöser Verehrung gab, das – neben der deutlichen Hegemonie JHWHs – die Kul-

<sup>20</sup>Diese Periode bietet insgesamt ein Bild zunehmender Internationalisierung und Aufsplitterung der Kulturkontakte. So spiegeln die Siegel zunächst die wechselnden Fremdherrschaftsverhältnisse mit babylonischen Kultszenen und persischen Königs- oder Heldendarstellungen; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 467 u. Abb. 358.360–361. Über die religiöse Situation in Juda während der Exilszeit ist nur sehr wenig bekannt; zuweilen bringen Siegel durch eine Sonnenscheibe das traditionelle Verständnis JHWHs als des Sonnengottes zum Ausdruck; vgl. ebd. 325f.468f. u. Abb. 382; Weippert (1990) 164; siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>21</sup>Siehe Kap. II.5.1.3.1.

te verschiedener kanaanäischer Gottheiten einschloß<sup>22</sup>. Ikonographische Belege zeigen, daß auch in Israel und Juda mit der Existenz anderer Gottheiten sowie von Dämonen und Mischwesen neben JHWH gerechnet wurde, die jedoch nicht als JHWH gleichrangige, sondern ihm unterstellte Größen galten<sup>23</sup>.

Zutreffender als die Unterscheidung „israelitische – kanaanäische Religion“ ist die zwischen Staats- und Lokalreligion und besonders zwischen privater / familiärer Frömmigkeit und „offizieller“ Kultausübung. So sind verschiedene Ebenen der religiösen Praxis in Familienreligion bzw. Familienfrömmigkeit, Lokalreligion bzw. Dorf- und Stadtreigion und Nationalreligion bzw. Staatskult zu unterscheiden<sup>24</sup>, denen je verschiedene Gottesvorstellungen entsprechen, so daß man nicht generell von „der“ vorexilischen israelitischen Religion sprechen kann. Durchaus vorstellbar ist, daß im offiziellen Staatskult JHWH monolatrisch verehrt wurde, im Bereich der persönlichen Frömmigkeit aber noch weitere Göttinnen und Götter ihren Platz hatten. Die Quellen legen nahe, daß die Israeliten neben dem Landes- und Nationalgott JHWH auch ihren persönlichen, besonders für Gesundheit und Familie zuständigen Schutzgott sowie weitere „Ressortgötter“ verehrten, denen die Verantwortung für verschiedene Bereiche wie z.B. Wetter und Regen oder die Fruchtbarkeit der Frauen zugeschrieben wurde<sup>25</sup>. Allerdings standen diese verschiedenen Bereiche in einem regen Austausch, so daß „offizielle“ Religion und persönliche Frömmigkeit sich immer wieder gegenseitig beeinflussten<sup>26</sup>. Einige biblische Texte könnten sogar darauf hindeuten, daß selbst die „offizielle“ Theologie des Jerusalemer Tempels bis in die spätvorexilische Zeit hinein polytheistisch war<sup>27</sup>.

Erst nach der Rückkehr aus dem Exil kam es im Rahmen der von den Persern gewährten weitgehenden lokalen Autonomie zu einer allmählichen

<sup>22</sup>Darunter begegnen u.a. die bereits in Ugarit der Spätbronzezeit belegten Götter El, Baal, Ašera und Anat; vgl. Smith (1990.b) 5f.; siehe Kap. II.1.

<sup>23</sup>Dies zeigen z.B. die Funde von Kuntilet ʿAğrud sowie die Produkte des phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 320.

<sup>24</sup>Vgl. Weippert (1990) 150–153.

<sup>25</sup>Sofern durch die Verehrung dieser Gottheiten die Kompetenz JHWHs als Landes- bzw. Nationalgott nicht in Frage gestellt wurde, kann man (bedingt) von JHWH-Monolatrie innerhalb eines polytheistischen Referenzsystems sprechen; vgl. Frevel (1995) 9.

<sup>26</sup>So zeigte z.B. Tigay (1986, 231f.) die enge Verbindung der Personennamen, die allgemein als besonders signifikante Quellen für die „persönliche“ Frömmigkeit gelten, mit der „offiziellen“ Nationalreligion. Da die Ebenen der unterschiedlichen Träger der Religion wie auch der unterschiedlichen Funktionen in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen, muß das Gesamtgefüge der Religion als ein komplexes und differenziertes Symbolsystem gesehen werden; vgl. Lang (1981) 53f.; Albertz (1992) 41–43; Frevel (1995) 9; Keel / Uehlinger (1993) 471f.

<sup>27</sup>Vgl. Dtn 32,8f.; Ps 82; 89. Allerdings sagen diese Texte nichts darüber aus, ob diese anderen Gottheiten auch im Kult Israels bzw. Judas verehrt wurden oder ob ihre Zuständigkeit und Kompetenz auf andere Völker und Gruppen beschränkt blieb; vgl. Weippert (1990) 152; Keel / Uehlinger (1993) 3.

Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs in Jerusalem und Juda, da die religiöse Autorität nun in der Hand dtr. geprägter Kreise lag, so daß andere Gottheiten neben JHWH in Juda von nun an zunehmend ausgegrenzt bzw. depotenziert und JHWH (häufig polemisch) untergeordnet wurden<sup>28</sup>. Von einem homogenen Jahwismus kann in der frühnachexilischen Zeit aber noch keine Rede sein<sup>29</sup>.

Die Durchsetzung der dtr. Bewegung führte schließlich zur Abschaffung vieler vorher gängiger, aber nun als „Fremdkulte“ abgestempelter und bekämpfter religiöser Praktiken, und beendete zudem die Verehrung der verschiedenen lokalen JHWH-Manifestationen, was zur Folge hatte, daß der JHWH-Glaube sowohl vereinfacht als auch standardisiert wurde<sup>30</sup>. Da die Durchsetzung der Einzigkeit JHWHs die im Umfeld verehrten Gottheiten überflüssig machte, erlaubte sie die Integration ihrer Epitheta in die Vorstellung von JHWH, wobei u.a. auch traditionelle Charakteristika des Mondgottes auf JHWH übertragen wurden.

### 5.1.3.2 Solarisierung Jahwes

Daß im kanaänäisch-vorisraelitischen Raum autochthone solare Kulte verbreitet waren, ist z.B. daraus zu erschließen, daß zahlreiche Ortsnamen mit dem Element *šmš* bzw. *ḥrs* gebildet sind, so v.a. Beth-Šāmāš: „Wohnsitz des Son-

<sup>28</sup>Zur Verhinderung der totalen Assimilation mit der phönizisch-kanaänäischen Religion konstruierten die Deuteronomisten, die den Jerusalemer Tempel als einzigen Ort legitimer JHWH-Verehrung anstrebten, eine nichtkanaänäische Religion Israels. Die Anhänger der traditionellen Religion wurden, z.T. mit staatlichen Machtmitteln, ausgegrenzt und in das „Heidentum“ abgedrängt, wodurch in der verbleibenden jüdischen Gemeinschaft der Konflikt zwischen der traditionellen Religion und der „JHWH-allein“-Theologie weitgehend beendet wurde; vgl. Albertz (1989) 37–53; M. Weippert (1990) 165f.; H. Weippert (1993) 280.

<sup>29</sup>Vielmehr stritten verschiedene konkurrierende Gruppen um die richtige politisch-religiöse Organisationsform in der Provinz Jehud, wobei es um eine Selbstorganisation unter den ganz neuen Bedingungen der Achämenidenherrschaft ging. So dokumentiert die Ikonographie im perserzeitlichen Palästina eine Vielfalt von regionalen und lokalen Bildprogrammen nebeneinander und damit einen international gewordenen Markt; allerdings sind für Juda im ausgehenden 6. und frühen 5. Jh. kaum ikonographische Belege bezeugt; vgl. Uehlinger (1997) 334f. gegen Keel / Uehlinger (1993) 327–369.

<sup>30</sup>Im 9. Jh. v.Chr. konnte JHWH dagegen noch unter einer Vielzahl von Formen und an verschiedenen Orten verehrt werden, wobei diese verschiedenen lokalen Manifestationen sich zu beinahe unabhängigen Gottheiten mit je eigenständiger Ausprägung entwickelt hatten. Den Ausschließlichkeitsanspruch der Verehrung des einen JHWH zeigt z.B. die zentrale Formel Dtn 6,4: *š'ma' yiśrā'el y'ḥwāh 'ēlōhēnū y'ḥwāh 'əḥād*; vgl. Dtn 12; vgl. Mc Carter (1987) 142. Dieser im Buch Dtn. formulierte Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs zu Israel (vgl. Dtn 4–11, 29–30) ist vermutlich aus der assyrischen Praxis des Vertragswesens, das dem unterlegenen Juda als Garant unanfechtbarer Sicherheit erscheinen mußte, übernommen, wobei die ausschließliche Bindung an JHWH zugleich die früher mit den fremden Herrschern geschlossenen Verträge außer Kraft setzte; vgl. Braulik (1988) 166f.

nengottes“<sup>31</sup>. Die alttestamentlichen Schriften legen nahe, daß diese im Raum Palästina verbreiteten solaren Elemente von den Israeliten übernommen und in den JHWH-Glauben integriert wurden<sup>32</sup>. Auf die Übernahme solarer Elemente in den JHWH-Kult deuten u.a. die Ost-West-Orientierung des Jerusalemer Tempels, der als jebusitisches Erbe für den JHWH-Kult übernommen wurde<sup>33</sup>, sowie der sog. „Tempelweihspruch“ (1 Kön 8,12)<sup>34</sup> und die Sonnenpferde und -wagen im Jerusalemer Tempel<sup>35</sup>.

In der Sicht der dtr. Literatur werden diese solaren Elemente als Fremdeinflüsse zur Zeit der assyrischen Oberhoheit im 8. / 7. Jh. v.Chr. und als Abfall vom echten JHWH-Glauben und erklärt, und behauptet, daß sie durch den Reformkönig Jošija im Zuge seiner Kultreform beseitigt wurden<sup>36</sup>. Allerdings ist eher von einer Verwurzelung des Sonnenkults im frühen Israel auszugehen<sup>37</sup>. Dafür spricht u.a., daß gerade aus der Zeit der beiden „Reformkönige“ Hiskija und Jošija zahlreiche königliche Stempel die geflügelte Sonnenscheibe und den vierflügeligen Skarabäus, d.h. solare Symbole, abbilden<sup>38</sup>. Die Dominanz solarer Elemente auf Siegelamuletten und Elfenbeinen, die i.d.R. deut-

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Jos 15,10; 21,16; 1 Kön 4,9 (*bêt šæmæš*); u.a. Weitere Belege vgl. Stähli (1985) 12f.

<sup>32</sup> Die Ablösung eines ehemaligen Sonnenkultortes durch JHWH zeigt z.B. die als Kultgründungslegende zu verstehende Erzählung von der Überbringung der Bundeslade nach Beth Šämāš, die illustriert, wie schließlich in Beth Šämāš JHWH als „heiliger Gott“ verehrt wird; vgl. 1 Sam 6,7–21; vgl. Stähli (1985) 16f.

<sup>33</sup> Diese Ausrichtung weicht deutlich von der weitverbreiteten Nord-Süd-Orientierung spätbronzezeitlicher Tempel ab und läßt zudem darauf schließen, daß der Tempel von Anfang an ein Sonnentempel war; vgl. Keel (1984) Abb. 178, 208, 208a, 215, 216a; vgl. Cogan (1974) 86f.; Schroer (1997) 282–300; Keel / Uehlinger (1993) 392–394; Uehlinger (1995) 74–77.

<sup>34</sup> 1 Kön 8,12: „Der Herr hat die Sonne an den Himmel gesetzt; er selbst wollte im Dunkel wohnen.“ Nach Stähli (1985, 15f.) scheint der Tempel daher, unter Berufung auf Keel, „in der Tat Indiz für solare Kultelemente in Jerusalem, wenn nicht gar für die Ablösung eines alten Sonnenkults durch den Jahwekult zu sein.“

<sup>35</sup> Diese wurden nach dtr. Darstellung durch König Jošija entfernt; vgl. 2 Kön 23,11; s.u.

<sup>36</sup> Vgl. z.B. Dtn 4,19; 17,3; Jer 8,2; dagegen aber Hoffmann (1980) 268f.; McKay (1973); siehe Kap. II.5.1.3.3 u. II.5.2.3.

<sup>37</sup> Vgl. McKay (1973) 52: „Analysis of personal and place names, study of religious terminology, consideration of the orientation of the Temple, examination of Temple rituals, festivals and cultic apparatus, and the relating of archaeological finds to the information given in the Old Testament have all contributed to a total picture which supports the belief that Sun-worship was deeply rooted in early Israel.“

<sup>38</sup> Dies zeigt, daß diese solaren Symbole nach Ansicht dieser beiden Könige dem JHWH-Glauben in keiner Weise widersprachen, sondern vielmehr im Rahmen eines legitimen JHWH-Kultes als Zeichen des Schutzes JHWHs angesehen wurden. Da sich auch beim zeitgenössischen Propheten Jesaja keine Kritik dagegen findet, legt dies nahe, „daß diese Ritualelemente im Verständnis derer, die sie übten, nicht als Verrat am Jahweglauben, sondern als Elemente einer möglichen solaren Interpretation Jahwes verstanden worden sind“; Stähli (1985) 12; vgl. ebd. 10f.

lichen ägyptischen Einfluß zeigen, läßt darauf schließen, daß im Verlauf des 8. Jh.s in beiden Teilreichen Israel und Juda das Bild vom solaren Himmels-gott bestimmend wurde<sup>39</sup>. Dies zeigt, daß die israelitische und die judäische JHWH-Religion beide – wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung – an der allgemein levantinischen Tendenz zur Uranisierung und Solarisierung der religiösen Symbolwelt Anteil hatten<sup>40</sup>. Da in der Ikonographie der hebräischen Namenssiegel im Bereich astraler Motive eindeutig die Solarsymbolik dominiert, legt dies nahe, daß JHWH spätestens ab dem ausgehenden 8. Jh. v.Chr. weithin als solar konnotierter „Höchster Gott“ und „Himmelsherr“ vorgestellt wurde<sup>41</sup>.

Die Übertragung solarer Aspekte auf JHWH kommt besonders in den Passagen zum Ausdruck, die ihn in seiner Funktion als heilschaffenden Richter beschreiben und seine Hilfe am Morgen erwarten<sup>42</sup>. Grundlage dafür bildet die gebräuchliche altorientalische Vorstellung vom Sonnengott als Richter und Retter<sup>43</sup>. Die Übertragung dieser Vorstellung zeigt besonders deutlich Mal 3,20: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung“; eine ähnliche Vorstellung kommt auch in weiteren alttestamentlichen Passagen, v.a. in den Psalmen, zum Ausdruck<sup>44</sup>. Die Integration solarer Aspekte in die Vorstellung von

<sup>39</sup> So finden sich sehr häufig geflügelte Wesen wie Himmelsfalken, Skarabäen, Uräen, Greifen und Keruben, deren uranisch-solarer Charakter oft durch zusätzlich angebrachte Sonnenscheiben unterstrichen wird oder die häufig mit der geflügelten Sonnenscheibe kombiniert sind. Diese populäre Sonnen- und Himmelssymbolik ägyptischer Herkunft wurde im Nordreich durch das phönizische Kunsthandwerk vermittelt und bereits im 9. Jh. rezipiert, in Juda ist sie dagegen erst gegen Ende des 8. Jh.s belegt, bedingt durch die unterschiedliche Einbindung Israels und Judas in die geopolitischen Konstellationen des 9. und 8. Jh.s v.Chr.; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 310–320.464 u. Abb. 244–259 u. 273–276; Sass (1993) 200–244.

<sup>40</sup> Dies bestätigt, daß die Grenzen zwischen der israelitisch-judäischen Religion und den Nachbarreligionen, besonders der phönizischen, im ausgehenden 9. und 8. Jh. noch recht unscharf waren; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 320.

<sup>41</sup> Die Übertragung der Sonnensymbolik auf JHWH ist u.a. daraus zu erschließen, daß Siegel mit dem segnend auf einer Blüte knieenden jungen Sonnengott nach Ausweis ihres Namens eindeutig JHWH-Verehrern gehören; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 464 u. Abb. 241a–c u. 273–274. Darstellungen des Mondes und anderer Nachtgestirne kommen dagegen nur selten vor; vgl. ebd. 319; Sass (1993) 238–240.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. Dtn 33,2; Hos 6,5; Zef 3,5; Jes 60,2. 19f.; Ps 50; 94; 46,5–7; 84,12; Mal 3,20; vgl. Niehr (1990) 149–163; Stähli (1985) 17–23.28–30.38.41–45; Janowski (1989) 182–191; Smith (1990.b) 29–39.

<sup>43</sup> So rufen zahlreiche Hymnen bzw. Gebetsbeschwörungen an den mesopotamischen Sonnengott Šamaš diesen als Richter an, damit er die gefährdete Weltordnung aufrechterhalte; vgl. Falkenstein / v.Soden (1953) pas. (v.a. Nr. 221, 240, 247, 278, 318, 321, 323, 325). Analog erscheint der ägyptische Sonnengott bei seinem morgendlichen Aufgehen als Richter und Retter, der die lebensbedrohenden feindlichen Mächte überwindet; vgl. Assmann (1975) Nr. 4, 7B, 10,5ff., 22B, 7–14, 43,27–40, 45,13–20, 48,20–24, u.a.; vgl. Stähli (1985) 31–33.

<sup>44</sup> Vgl. Ps 46,6: „Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht.“ Dieses Bild ist nur auf dem Hinter-

JHWH legen zudem zahlreiche Personennamen nahe, die mit der Verbwurzel *zārah*: „aufgehen“ gebildet sind<sup>45</sup>.

Das Ausmaß der Solarisierung JHWHs ist allerdings in der Forschung umstritten; das Spektrum der Meinungen reicht von höchstens „Spuren einer Sonnenverehrung im Alten Testament“<sup>46</sup> bis zu einer tiefen Verwurzelung der Sonnenverehrung im frühen Israel<sup>47</sup> und „signifikanten solaren Elementen“ im JHWH-Glauben<sup>48</sup>.

### 5.1.3.3 Popularität der Astralkulte

V.a. im 7. und 6. Jh. v.Chr. ist eine zunehmende Popularität der Astralkulte zu beobachten. So dokumentiert die materielle Kultur, v.a. die Ikonographie, mit dem Übergang von der Eisenzeit II B (ca. 900–720 / 700 v.Chr.) zur Eisenzeit II C (ca. 720 / 700–600 v.Chr.) eine deutliche Umorientierung des Symbolsystems von solarer zu astraler Symbolik. Besonders deutlich wird dies in der Glyptik, wo seit dem 8. Jh. v.Chr. die Gottheiten der Nacht, allen voran der Mondgott, in einer zuvor kaum bekannten Weise in den Vordergrund rücken<sup>49</sup>.

Diese Astralisierung wurde v.a. in der früheren Forschung meist dem unmittelbaren Einfluß der assyrischen Oberherren zugeschrieben, da die seit der zweiten Hälfte des 8. Jh.s zunehmende Abhängigkeit Judas von der assyrischen Oberherrschaft mit einer massiven kulturellen und religiösen Einstrahlung in alle Lebensbereiche verbunden war. So führen z.B. Oestreicher und Spieckermann die in der späten Königszeit populäre Verehrung des Himmelsheers (*š'ḇā' haššāmayim*) auf den durch die assyrischen Eroberer ausgeübten

grund der altorientalischen Vorstellung vom jeden Morgen neu aufgehenden und Gerechtigkeit und Heil bringenden Sonnengott zu verstehen; vgl. Janowski (1989) 183f.190.; vgl. Ps 37,6; 85,14; vgl. Ijob 38,12–15; vgl. Gen 19,15–26; 32,23–33; Num 25,4; Ri 19,14–26. In Ps 84,12 wird JHWH direkt als Sonne bezeichnet: „Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild“; vgl. Stähli (1985) 42; Niehr (1990) 156–159.

<sup>45</sup>Belege vgl. Stähli (1985) 40f. Diese Namen könnten jedoch auch auf das Aufgehen des Mondes anspielen; siehe Kap. II.5.4.4.

<sup>46</sup>Vgl. z.B. Ringgren (1982) 56.

<sup>47</sup>McKay (1973) 52.114.

<sup>48</sup>Vgl. Stähli (1985) 46: „Aber man wird in der Tat von signifikanten solaren Elementen sprechen können und müssen, die – nicht bloß als Randerscheinungen – der Jahweglauben angenommen, übernommen und auf Jahwe übertragen hat.“ Nach Niehr (1990, 162) wurde der Sonnengott in Israel zunächst (in vormonothelistischer Zeit) entdivinisiert und zum Geschöpf des höchsten Gottes JHWH gemacht, später übernahm JHWH selbst die Rolle des Sonnengottes, so daß er auch mit dem Titel „Sonne(ngott)“ angeredet werden konnte; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 319: JHWH als „solar konnotierter Höchster Gott“.

<sup>49</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 324–369. Diese schließen daraus, daß bereits seit dem 8. Jh. v.Chr. der assyrisch-aramäische Gestirnskult in Juda heimisch geworden war.



Druck zurück, den Kult der Sieger zu übernehmen<sup>50</sup>, was in der Forschung mehrfach aufgegriffen wurde<sup>51</sup>.

Die These der assyrischen Überfremdung der israelitisch-judäischen Religion ist jedoch in mehrfacher Hinsicht zu hinterfragen und zu differenzieren. So ist z.B. umstritten, inwieweit die Assyrer religiösen Druck auf die unterworfenen Vasallen ausübten und ihren Vasallenstaaten ihre eigene Kultpraxis aufzwangen. McKay verneint die Existenz eines solchen Zwangs und sieht in dem „Boom“ der Gestirnsverehrung das Wiederaufleben alter autochthoner Astralkulte in Palästina, die durch den Kontakt mit der assyrischen Kultur nur verstärkt wurden<sup>52</sup>. Cogan unterscheidet zwischen einem starken assyrischen Druck in den direkt annektierten Provinzen und einer größeren Freiheit in den Vasallenstaaten, zu denen auch Juda gehörte<sup>53</sup>. Auch nach Uehlinger zeigten die Assyrer i.d.R. kein Interesse an der Religion der von ihnen unterworfenen Städte und Staaten in Palästina<sup>54</sup>.

Möglich ist, daß in dem Klima allgemeiner Verunsicherung bisher verdrängte Subreligionen wieder aufleben konnten, die nun den offiziellen Kult überlagerten<sup>55</sup>. Plausibel ist weiter, daß Erfolg und Macht des assyrischen Reiches auf die unterworfenen Vasallenstaaten wie Juda eine große Faszination ausübten und man sich in jener Zeit der Angst auf allen Ebenen der Religion, vom privaten bis zum offiziellen Kult, in zunehmendem Maße den Göttern und Kulturen zuwandte, von denen man glaubte, daß sie den Großmächten ihre unwiderstehliche Stärke verliehen<sup>56</sup>. Auch wenn die neuen Machthaber ihrem

<sup>50</sup>Vgl. Oestreicher (1923) 9f. Nach Spieckermann verlangten die Assyrer von unterworfenen Vasallen, dem assyrischen König wie auch dem Reichsgott Aššur und den „großen Göttern“ (*ilāni rabūti*) Reverenz zu erweisen, und konkretisierten dies durch die Deportation der Götterstatuen der besiegten Völker; vgl. ders. (1982) 307–372. Die Deportation der Götterstatuen ist in Palästina für Gaza, Samaria, Aschdod und Aschkelon bezeugt; allerdings sind nach Uehlinger (1997, 311) daraus keine generalisierenden Schlüsse in bezug auf die „religionspolitischen Auflagen der Assyrer“ in unterworfenen Gebieten zu ziehen.

<sup>51</sup>Vgl. Würthwein (1984) 391.443, 455–62; Miller / Hayes (1986) 345f.372; Lohfink (1987) 467f; vgl. Lowery (1991) 134–41; vgl. auch Keel / Uehlinger (1993) 324–327.

<sup>52</sup>Er rechnet mit einem erneuten Auftreten („Revival“) alter syrisch-kanaanäischer Kulte und Götter und sieht so den in der Bibel bezeugten Astralkult in Palästina als typisch syrisch-palästinisches Phänomen; vgl. McKay (1973) 45–59; vgl. Jepsen (1978) 132–141; ähnlich Koch (1988.b) 113–120.

<sup>53</sup>Für die Völker und Gebiete, die einen tributpflichtigen Status behalten hatten, u.a. Juda, resümiert er: „Assyria imposed no religious obligations upon its vassals“; Cogan (1974) 85; vgl. ebd. 112; ders. (1993) 403–414.

<sup>54</sup>Vgl. Uehlinger (1995) 311f.: „von einer von offizieller Seite gesteuerten, ja auch nur aktiv geförderten assyrischen Überfremdung der palästinischen Lokalreligionen kann keine Rede sein.“; vgl. ebd. 323: „Was den spezifisch religiösen Bereich betrifft, so ist eine weitgehende Indifferenz der Assyrer gegenüber den palästinischen Lokalkulturen festzustellen.“

<sup>55</sup>Vgl. Braulik (1988) 165.

<sup>56</sup>So wird mehrfach die Ansicht vertreten, daß in dieser Zeit die lokalen religiösen Symbol-

judäischen Vasallen den eigenen Staatskult nicht aufgezwungen hatten, war es doch aus politischer Taktik ratsam, die Weltanschauung des neuen Oberherrn zu berücksichtigen<sup>57</sup>.

Allerdings begegnet religiöse Propaganda in der Kleinkunst fast ausschließlich in der Verwaltung; dies läßt darauf schließen, daß assyrische Götterheiten bzw. die mit diesen verbundenen Kultbräuche in Palästina nur dort aufgenommen wurden, wo die traditionelle Religion ein Gefäß dafür bereithielt<sup>58</sup>. Die deutlichen Veränderungen im religiösen Symbolsystem Palästinas im 7. Jh. können somit nicht monokausal mit religionspolitischen Pressionen oder religiöser Propaganda der Assyrier erklärt werden.

So sind bereits während der Spätbronzezeit Astralkulte in Palästina belegt<sup>59</sup>. Weiter zeigen sowohl mehrere Belege im phönizisch-aramäischen Sprachraum in Syrien-Palästina als auch besonders zahlreiche Kleinfunde wie Siegel und Krugstempel eine generelle Astralisierung der syrisch-kananäischen Religionen im Verlauf des 1. Jt.s v.Chr.<sup>60</sup>. Dies kennzeichnet nach Koch die grundsätzliche astrale Betonung des Pantheons in jener Epoche nicht vorrangig als Überfremdung infolge politischen Drucks der neuassyrischen Herrscher, sondern eher als eine Gleichsetzung innerhalb bereits verwandter Mythologien, die durch den fortwährenden geistigen Austausch mit der mesopo-

---

systeme weitgehend durch das Symbolsystem der fremden Eroberer überlagert wurden, so daß die in dieser Zeit bezeugte Popularität der Gestirnsverehrung nicht vorrangig als Weiterbildung der traditionellen israelitischen Religion, sondern als Kultimporte in einer Zeit der politischen Krisen und der religiösen Unsicherheit zu deuten ist; vgl. Weippert (1990) 160; Weinfeld (1972) 133–154; dagegen aber z.B. McKay; Cogan; s.o.

<sup>57</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 324–327. Nach Uehlinger (1995, 313f.) zeigen einige Passagen aus dem AT die religiösen Veränderungen der Assyrierzeit auf der Ebene des „offiziellen“ Staatskultes als konjunkturell bedingte Anpassungen der Untertanen an die mächtigen Vorbilder, die in weiten Kreisen der Bevölkerung wohl v.a. als weitgehend unkontrollierte Verbreitung neuer Vorstellungen und Praktiken im Zuge der Neuorientierung der Handelsbeziehungen und eines damit verbundenen Plausibilitätswandels zu interpretieren sind; vgl. 2 Kön 16,10–18; 2 Kön 23.

<sup>58</sup>So nahm z.B. die traditionelle Ašera nun vermehrt Züge der assyrischen Himmelskönigin Ištar an; vgl. Koch (1988.b) 97–120; Frevel (1995); Uehlinger (1997) 312.

<sup>59</sup>Vgl. Weippert (1988) 628; diese schließt aber aus der weiten Verbreitung des Mondemblems von Harran im 8. und 7. Jh. (siehe Kap. II.3.2.2), daß für das Wiederaufleben der Astralkulte in der späten Königszeit ein äußerer Einfluß, v.a. der Mondkult von Harran, und weniger direkter assyrischer Einfluß, eine Rolle spielt.

<sup>60</sup>Vgl. z.B. die Inschrift des Zakkur von Hamat (KAI 202B), des Azitawadda von Adana (KAI 26), die Gözne-Inschrift (KAI 259) oder den Adon-Papyrus (KAI 266): an der Spitze steht stets Baalšamem (*b<sup>6</sup>lšmym*), danach werden Sonne und Mond und abschließend der „Kreis der Göttersöhne“ bzw. „die Götter des Himmels und der Erde“ angeführt. Dies zeigt, daß die Astralisierung mit einer verstärkten Zuwendung zu den Mächten am Himmel, v.a. Sonne und Mond, aber auch mit intensiver kosmischer Orientierung verbunden ist; vgl. Koch (1988) 113–120; Smith (1990.a) 115–124; ders. (1990.b) 29–39; Niehr (1990) 149–163; ders. (1995.b) 38f. Zu den ikonographischen Belegen vgl. Keel / Uehlinger (1993) 322–429; siehe Kap. II.5.3.2.

tamischen Kultur längst vorbereitet war<sup>61</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die deutliche Popularität der Astralkulte, besonders des Mondkultes, auf eine in Syrien-Palästina bereits vorhandene Mondgottverehrung aufbauen konnte<sup>62</sup>.

Weiter sind z.B. durch die Integration der nordsyrisch-aramäischen Territorien zwischen Tigris und Euphrat seit dem ausgehenden 9. Jh. in der assyrischen Kultur selbst starke aramäische Einflüsse zu beobachten, weshalb in Palästina nicht nur mit assyrischen, sondern ebenfalls mit aramäischen Einflüssen zu rechnen ist<sup>63</sup>. Zudem ist zu berücksichtigen, daß sich im 7. Jh. v.Chr. das Netz der Handelsbeziehungen neu konstituierte, wobei die fremden Händler, die sich in den palästinischen Städten niederließen, auch ihre religiösen Praktiken mitbrachten und diese weiterpfl egten. Daher fand sich in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s in Jerusalem eine bunte Mischung autochthoner und fremder Kulte aramäischer, phönizischer, ammonitischer und moabitischer Herkunft<sup>64</sup>.

Die Rede von generellen Astralisierungstendenzen in Juda unter assyrisch-aramäischem Einfluß bedarf somit der weiteren historischen Präzisierung und Konkretisierung. Wahrscheinlich ist mit Cogan davon auszugehen, daß im Juda des 8. und 7. Jh.s – wie in der ganzen von den Assyriern dominierten Region – eine neue, durch die assyrische Vorherrschaft geförderte kulturelle Koine entstand<sup>65</sup>. Auch Uehlinger sieht die Popularität der Astralkulte in engem Zusammenhang mit den assyrischen Eroberungen, in deren Gefolge sich neue interregionale Handelsbeziehungen v.a. zwischen Palästina und Nordsyrien entwickeln konnten<sup>66</sup>. Dies legt nahe, die Popularität der Astralkulte im Juda der

<sup>61</sup> So sind bereits lange vor der assyrischen Oberherrschaft wichtige Anstöße von Babylonien in den Raum Syrien-Palästina ausgegangen; vgl. Koch (1988) 118f.

<sup>62</sup> Der von den neuassyrischen Herrschern besonders geförderte Kult des Šin von Harran fand in Palästina wohl deshalb so große Verbreitung und Popularität, weil dieser mit bereits lokal verehrten Mondgottheiten geglichen werden konnte, wie z.B. die Identifizierung des Mondgottes šhr von Nērab mit Šin zeigt; siehe Kap. II.3.3.3 u. II.6.

<sup>63</sup> Schon am Ende des 8. Jh.s war der assyrische Verwaltungsapparat stark mit aramäischen Elementen durchsetzt; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 326.

<sup>64</sup> Vgl. 2 Kön 23. Die Assyrier hatten an dieser Entwicklung als politisch dominante Macht zwar maßgebenden Anteil, wichtige Faktoren sind jedoch auch die Internationalisierung und Durchlässigkeit für Fremdkulte der unmittelbaren Nachbarstaaten. So führte die Deportation v.a. der „kulturtragenden“ Eliten der unterworfenen Gebiete zu einer „internationalen“ Kulturvermischung und zur Relativierung bzw. zum Verlust nationaler Identitäten und damit auch zu einer gew. Verunsicherung hinsichtlich der Kompetenz der göttlichen Mächte; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 326f.

<sup>65</sup> Vgl. Cogan (1993) 403–414, v.a. 412f.: „new cultural and technological koine“; „cultural wave that inundated Judah from all sides“; vgl. ders. (1974, 95): „acculturation and assimilation“; ähnlich Braulik (1988) 164f.

<sup>66</sup> Vgl. Uehlinger (1997) 301; vgl. ebd. 312f.: „Historisch gesehen handelt es sich hierbei nicht um Überfremdungsphänomene, sondern um die Konsequenzen eines durch den Wegfall bzw. die Lockerung der nationalstaatlichen Strukturen „internationaler“ gewordenen Marktes.“; vgl. ebd. 320.

späten Königszeit nicht allein auf assyrischen Einfluß zurückzuführen, sondern auch einem (durch die assyrische Dominanz angestoßenen) Wiederaufleben autochthoner Traditionen zuzuschreiben.

## 5.2 Hinweise auf die Verehrung des Mondgottes in Israel und Juda nach dem Alten Testament

Auf die Kontinuität der Mondkulte im Raum Syrien-Palästina deuten neben zahlreichen Artefakten, besonders der Glyptik<sup>67</sup>, auch zahlreiche gegen die Mondverehrung gerichtete Passagen innerhalb des Alten Testaments, die darauf schließen lassen, daß lunare Kulte in der vorexilischen israelitischen Religion eine recht große Rolle spielten und die deren Beständigkeit in der israelitischen Bevölkerung zeigen.

Hinweise auf eine Verehrung des Mondgottes geben zum einen die Passagen, die – häufig in bewußter Polemik – die Unterordnung des Mondes unter JHWH betonen; so stellen sie diesen ausdrücklich als ein von JHWH geschaffenes und kontrolliertes Objekt heraus, das darüberhinaus mitunter zum Preis JHWHs aufgefordert wird<sup>68</sup>, oder beschreiben seine Manipulation durch JHWH, d.h. seine Verdunklung oder seine Rotfärbung, als Zeichen für JHWHs Macht zu segnen oder zu richten<sup>69</sup>. Die Bedeutung des Mondkultes in der Bevölkerung Israels und Judas belegen auch explizite Verbote der Gestirnsverehrung, wobei die z.T. lakonische Beschreibung der von den Deuteronomisten verurteilten Praktiken zeigt, daß diese die Vertrautheit ihrer Adressaten damit voraussetzen konnten<sup>70</sup>. Zu nennen sind weiter Personennamen und Toponyme sowie die zentrale Bedeutung der Neumondstage (*ḥōdeš*)<sup>71</sup>.

### 5.2.1 Spuren der Mondgottverehrung in Israel und Juda

Die Verehrung des Mondgottes in Israel und Juda ist u.a. daraus zu erschließen, daß sich im Alten Testament fast 30 Belege für das Lexem *yāre ʾḥ* finden, das meist gemeinsam mit der Sonne (*šəməš*) genannt wird und in einigen Fäl-

<sup>67</sup> Siehe Kap. II.5.3.2–II.5.3.4.

<sup>68</sup> Vgl. Gen 1,14; Ps 8,4; 104,19; 136,7,9; Sir 43,6–8: JHWHs Schöpfung und Kontrolle des Mondes; Ps 148,3; vgl. Gen 37,9: Preis JHWHs durch den Mond; siehe Kap. II.5.2.2.

<sup>69</sup> Vgl. Dtn 33,14; Jes 60,19–20; Jer 31,35 (segnen); Jos 10,12–13; Jes 13,10; Joel 2,10; 3,4; 4,15; Ez 32,7–8; Hab 3,11; Ijob 25,5 (richten); vgl. Schmidt (1995) 1107.

<sup>70</sup> Vgl. Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 23,5; Jer 8,2; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>71</sup> Siehe Kap. II.5.2.4 u. II.5.2.6.

len eindeutig auf den westsemitischen Mondgott zu beziehen ist<sup>72</sup>. Daneben begegnet der Mond(gott) in der poetischen Sprache noch als *l<sup>ʿ</sup>bānāh*, „weiße Herrin“, immer in Parallele zur Sonne, die hier mit *ḥammāh*, „Glut, Hitze“, bezeichnet wird<sup>73</sup>; dabei läßt der von der Bezeichnung *l<sup>ʿ</sup>bānāh* abgeleitete Name Laban, der in den Patriarchenerzählungen als in Harran lebender Verwandter Abrahams geschildert wird, auf den Einfluß des Mondkultes von Harran in Juda schließen<sup>74</sup>.

In den Psalmen wird der Mond mehrmals gemeinsam mit der Sonne als Garant für Beständigkeit genannt, so z.B. in Psalm 72,5: „Er soll leben, solange die Sonne bleibt und der Mond, bis zu den fernsten Geschlechtern“<sup>75</sup>. In einer ähnlichen Funktion begegnet er in Psalm 89,37f.: „Sein Geschlecht soll bleiben auf ewig, sein Thron habe Bestand vor mir wie die Sonne; er soll ewig bestehen wie der Mond, der verlässliche Zeuge über den Wolken“<sup>76</sup>. Hier

<sup>72</sup>Von den insgesamt 27 bzw. 28 Belegen begegnet *yāre ʿh* meist (24 mal) gemeinsam mit der Sonne (*šəməš*), mehrmals auch gemeinsam mit dem Himmelsheer (*š<sup>ʿ</sup>bā<sup>ʿ</sup> ḥaššāmayim*) (z.B. Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 23,5; Jer 8,2; Ijob 31,26) und manchmal gemeinsam mit den Sternen (Hi 25,5; Ps 8,4); siehe Kap. II.5.2.2 u. II.5.2.3. Daneben begegnet 12 mal die Form *yəraḥ*, allerdings ausschließlich in der Bedeutung „Monat“; vgl. Schmidt (1995) 1097; Clements (1982) 939–947.

<sup>73</sup>Vgl. Hld 6,10; Jes 24,23; 30,26; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 377: *l<sup>ʿ</sup>bānāh*: „die strahlend Weiße, poet. Bezeichnung d. Mondes“; ebd. 239: *ḥammāh*: „1. Wärme, Glut; 2. dicht. d. Sonne“. Beide Termini sind feminin, wogegen *yāre ʿh* immer und *šəməš* i.d.R. maskulin sind; vgl. North (1977) 764.

<sup>74</sup>Der Name Laban stellt diesen als Verehrer des Mondgottes heraus. Da die der Priesterschrift zuzurechnenden Patriarchenerzählungen erst in der Exilszeit entstanden sind, zeigen sie, daß der Einfluß des Mondkultes von Harran in Juda noch nach dem Untergang des Staates bewußt war. Zum Mondkult von Harran siehe Kap. II.3.2.

<sup>75</sup>Ps 72,5: *yīyrāʾūkā ʿim-šəməš w<sup>ʿ</sup>-līpnē yāre ʿh dōr dōrīm*. In diesem in Form und Stil den altorientalischen Königsinschriften verwandten Königpsalm geht es darum, daß dem (häufig als endzeitlicher Friedenskönig gedeuteten) König von JHWH die dauernde Herrschaft übertragen werden soll; als Träger des Heils wird ihm „ewiges Leben“ wie Sonne und Mond gewünscht; vgl. Seybold (1996) 277f.; Kraus (1978) 657–659.661f., die beide vorexilischen Ursprung annehmen. Gegen die Übersetzung von Seybold (ebd., 275): „Sie sollen dich fürchten vor der Sonne und vor dem Mond von Geschlecht zu Geschlecht!“ spricht neben der Übersetzung der LXX: καὶ συμπαραμύνη, die – analog zur Einheitsübersetzung – die Form *w<sup>ʿ</sup>ya<sup>ʿ</sup> ʿrīk* zugrundelegt, auch die Analogie zu V. 17: „Sein Name soll ewig bestehen; solange die Sonne bleibt, sprosse sein Name“. Dieser Vers zeigt zudem deutliche Entsprechungen zur phönizisch-bildhethitischen Karatepe Inschrift von ca. 720 v.Chr.; vgl. KAI 26 A / B (IV) 2–3, C (V) 5–7: „Der Name des *ZTWD* möge bestehen in Ewigkeit wie der Name der Sonne (*šmš*) und des Mondes (*yrh*)“; siehe Kap. II.2.3.

<sup>76</sup>Ps 89,38: *k<sup>ʿ</sup>yāre ʿh yikkôn ʿōlām yiḥyāh w<sup>ʿ</sup>-ed ba-ššaḥaḡ nāʿəməān*. Nach Allen (1990, 413) und Kraus (1978, 783f.) bilden diese Verse den Abschluß des als „Gottesorakel“ klassifizierten 2. Hauptstücks des Psalms (V. 20–38); letzterer datiert den Psalm in die späte Königszeit zwischen dem Tod Jošijas und dem Exil; Mullen (1983, 208) bereits in die Zeit Salomos; dagegen geht Seybold (1996, 350) von der Entstehung der Gesamtkomposition in der Exilszeit aus; ähnlich Veijola (1988) 415f.; Allen (ebd. 417) bevorzugt eine nachexilische Entstehungszeit (ab 500 v.Chr.).

finden sich zudem Anklänge an die gebräuchliche altorientalische Vorstellung des Mondgottes als Eides- und Schwurgottheit, auch wenn diese Deutung in der Forschung umstritten ist<sup>77</sup>. Diese Passagen lassen darauf schließen, daß der Mondgott zusammen mit dem Sonnengott auch in der Tradition Israels und Judas wie in den umliegenden Kulturen als Garant für den Bestand der Weltordnung gesehen wurde. So stellen zahlreiche Belege in der mesopotamischen wie in der nordwestsemitischen Literatur diese Formulierung als gebräuchlichen Topos in der altorientalischen Welt heraus, die u.a. auch in Ugarit belegt ist<sup>78</sup>; dies könnte darauf hindeuten, daß – vermittelt über die phönizische Kultur – auch Aspekte der ugaritischen Mondgottvorstellung in die Kultur Israels und Judas Eingang gefunden haben. Die positive Wertung dieses regelmäßigen, gesetzmäßigen Ablaufs der Gestirne wie auch ihre Indienstnahme für den JHWH-Glauben zeigt sich darin, daß dieser noch in nachexilischer Zeit als positives Gegenbeispiel dem Abfall der Sünder vom Gesetz JHWHs entgegengestellt wird<sup>79</sup>.

Analog wird in einer exilischen Einfügung im Jeremiabuch (Jer 31,35f.) die Beständigkeit von Sonne und Mond als Bild für den dauernden Bestand

<sup>77</sup> So übersetzt Seybold (1996) 348: „Wie der Mond wird er ewig bestehen, und der Zeuge in der Höhe steht fest“, wobei er als Zeugen entweder JHWH, den Mond oder den Regenbogen vorschlägt (ebd. 353). Mullen (1983, 210) deutet den Zeugen mit Bezug auf altorientalische Vertragsdokumente als göttliches Mitglied von JHWHs himmlischem Hofstaat (vgl. Jes 6, Ez 1–3, 1 Kön 22), wobei er – mit Bezug auf Ps 72,5.7; 136,8f. sowie KTU 1.108,25–28 – den Mond (evtl. zusammen mit der Sonne) favorisiert; ebd. 214–218. Allen (1990, 411.427) schließt die Deutung des Zeugen als Mond nicht aus, hält aber eine andere, nicht fest definierte göttliche Größe für wahrscheinlicher. Veijola (1988) 413f., der V. 37–38a als von V. 38b abgesetztes, abgeschlossenes Tricolon sieht, übersetzt: „And a witness in the clouds shall be faithful“, wobei er mit Verweis auf mehrere Passagen im AT, in denen JHWH als Zeuge auftritt (Gen 31,50; 1 Sam 12,5; 20,23.42; Jer 29,23; 42,5; Mi 1,2; Mal 2,14; 3,5; Ijob 16,19) den Bezug auf JHWH vorschlägt; dagegen spricht aber, daß JHWH dann gleichzeitig als Partner wie als Zeuge des Bundes auftreten würde; vgl. Mullen (1983) 216; Mosca (1986) 27; nicht haltbar ist aber dessen Deutung als Thron Davids; ebd. 30–32, ebenso wenig die Ahlströms (1959, 130) als Regenbogen mit Bezug auf Gen 9,12–16, da sich dafür keine Parallelen in der altorientalischen Literatur finden. Am plausibelsten ist es, als Zeugen den vorher genannten Mond(gott) anzunehmen, da diese Rolle eine klassische Funktion des Mondgottes in den altorientalischen Kulturen darstellt und z.B. in den o.g. Grenzstelen für den Mondgott von Harran belegt ist; siehe Kap. II.3.2.2.1 u. II.3.2.3.1.

<sup>78</sup> Vgl. die o.g. Segensformel für den ugaritischen König: KTU 1.108,25–27: *nmrtk b tk ugrt l ymt špš w yrh*; siehe Kap. I.3.1.1.1; vgl. die o.g. Karatepe-Inschrift KAI 26 A / B IV, 2f.; siehe Kap. II.2.3. Diese Rolle des Mond(gott)es ist darin begründet, daß er sich regelmäßig immer wieder von selbst erneuert, weshalb die „Unsterblichkeit“ des Mondes in den verschiedenen Kulturen der Sterblichkeit des Menschen gegenübergestellt wird; vgl. Müller (1999) 101–105.

<sup>79</sup> So heißt es z.B. in Test. Napht 3,1: „Sonne und Mond und Sterne verändern ihre Ordnung nicht. So sollt auch ihr das Gesetz nicht verändern durch Unordnung eurer Handlungen“, zit. n. Lührmann (1980) 434. Dies zeigt die zentrale Bedeutung der regelmäßigen Abläufe der Himmelskörper für die Menschen, die von dieser Regelmäßigkeit elementar abhängig sind; vgl. Gen 8,22; vgl. ebd. 434f.

des Bundes Gottes mit seinem Volk Israel angeführt; hier werden die Gestirne jedoch ausdrücklich als von JHWH eingesetzte Himmelskörper herausgestellt und in ihrer zentralen Funktion, den Menschen Licht zu geben, an die Beauftragung durch JHWH rückgebunden<sup>80</sup>.

In dieser gemeinsamen Funktion als Spender des lebensnotwendigen Lichtes werden Sonne und Mond noch mehrmals nebeneinander genannt<sup>81</sup>, was auf ihre enge Beziehung zueinander schließen läßt, wobei aber die Anführung der Sonne vor dem Mond auf ihre Vorrangstellung in der israelitischen Bevölkerung hindeutet. Hinweise auf die enge Verbindung von Mond und Sonne (ngottheit) und die Zuständigkeit der beiden Gestirne für die Fruchtbarkeit des Landes gibt auch eine Segensformel in Dtn 33, die Sonne und Mond im unmittelbaren Kontext der Fruchtbarkeit anführt: „Sein Land sei vom Herrn gesegnet ... mit Köstlichem aus den Erzeugnissen der Sonne, mit Köstlichem aus den Früchten der Monde<sup>82</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß den beiden

<sup>80</sup>Vgl. Jer 31,35f.: „So spricht der Herr, der die Sonne (*šəməš*) bestimmt zum Licht am Tag, der den Mond (*yāre ʿh*) und die Sterne (*kōkābīm*) bestellt zum Licht in der Nacht, der das Meer aufwühlt, daß die Wogen brausen, – Herr der Heere ist sein Name: Nur wenn jemals diese Ordnungen vor meinen Augen ins Wanken gerieten – Spruch des Herrn –, dann hörten auch Israels Nachkommen auf, für alle Zeit vor meinen Augen ein Volk zu sein“. Das sog. „Trostdbüchlein“ Jer 30–31 wurde redaktionell als Sammlung von Verheißungen in verschiedene Erzählungen über Jeremia (Kap. 26–45) eingefügt; vgl. Schreiner (1984) 189f.; ders. (1981) 5–7. Die Entsprechungen zur priesterschriftlichen Schöpfungs- und Flutgeschichte (Gen 1; 6; 7; 8; 9), die sich auf die unvergängliche, von JHWH festgesetzte Schöpfungsordnung als Garant für die Beständigkeit des Bundes JHWHs mit Israel beruft, zeigen, daß diese Passage exilische Theologie ist, die deutlich machen will, daß Gott sein Volk trotz seiner Sünden nicht verworfen habe; vgl. Jer 6,30; 14,19. Die Triade *šəməš* - *yāre ʿh* - *kōkābīm* bildet eine konventionelle Formel dtr. Theologie, ebenso wie die Verbindung der Gestirne zum Tag bzw. zur Nacht; vgl. Ps 136,8–9; siehe Kap. II.5.2.3. Holladay (1989, 230) datiert die Passage daher in die Mitte des 5. Jh.s. In der entsprechenden Passage Jer 33,20f. wird statt der Beständigkeit von Sonne und Mond der Bund Gottes mit dem Tag und der Nacht als Garantie für seine Treue angeführt.

<sup>81</sup>Vgl. Joel 3,4; 4,15; Ps 104,19; Ps 148,3; Jes 13,10; Hab 3,11; Ez 32,7; vgl. Ps 121,6; Dtn 33,14; vgl. Avishur (1975) 30f.; Schmidt (1995) 1097.

<sup>82</sup>Vgl. Dtn 33,13–14: *m ʿbōræket y ʿhwāh ʾaršō ... ūmimmægæd t ʿbūʾōt šāməš ūmimmægæd gæraš y ʿrāhīm*. Dieser auf Josef bezogene Segensspruch findet sich in dem als „Abschiedssegens“ des Mose über die zwölf Stämme Israel konzipierten Kap. 33, das als dtr. Spätzusatz zum Dtn sekundär eingefügt wurde und sich in allen seinen Teilen in die Verkündigungsabsicht des DtrG einordnet, wobei die einzelnen Segensformeln jedoch auf eine ältere Tradition zurückgehen; vgl. Preuss (1982) 61.169. Die Einheitsübersetzung gibt hier zwar den pluralischen Terminus *y ʿrāhīm* mit „Monate“ wieder: „mit Köstlichem aus dem, was jeden Monat sprießt“; Braulik (1986, 241) deutet die Formel als monatliche bzw. jährliche Ernten; aufgrund der Parallelstellung zu *šəməš*: „Sonne“ ist jedoch die Deutung als „Monde“ vorzuziehen, wobei die Pluralform evtl. auf die verschiedenen Mondphasen anspielen könnte. Dabei zeigt die Nennung der Sonne (*šəməš*) vor dem Mond (*y ʿrāhīm*) deren Vorrangstellung in der Vorstellung der Bevölkerung. In der analogen, vermutlich jüngeren Segensformel in Gen 49,25 (ebd. 171) werden die beiden Gestirne jedoch nicht angeführt.

Gestirnen die Macht zugeschrieben wurde, die Fruchtbarkeit des Landes zu gewährleisten.

Daneben begegnet *yāre* <sup>9h</sup> häufig gemeinsam mit Termini, die die niedrigeren Astralkörper bezeichnen, so mit den Sternen (*kôkâbîm*) oder dem Himmelsheer (*š<sup>e</sup>bā<sup>7</sup> haššāmayim*), v.a. in dtn-dtr. Passagen<sup>83</sup>. Hierzu finden sich Entsprechungen in der Vorstellung des Mondgottes in der mesopotamischen Tradition wie auch im Kult Ugarits<sup>84</sup>.

Auf die Verehrung der Gestirne könnte auch das Bilderverbot in Dtn 5,8f. bzw. Ex 20,4f. hindeuten, da hier ausdrücklich untersagt wird, sich ein (Götter)Bild (*pæsæl*) zu machen, „das irgendetwas darstellt am Himmel droben“, worauf das Verbot folgt, sich vor anderen Göttern niederzuwerfen<sup>85</sup>. Hier enthielt die ursprüngliche Fassung lediglich das Verbot: „Du sollst dir kein Schnitzbild machen“, die folgenden Erweiterungen und Präzisierungen gehen dagegen auf eine vermutlich nachexilische dtr. Bearbeitung zurück, die das Ziel verfolgte, die allumfassende und alleinige Macht JHWHs herauszustellen<sup>86</sup>. So wird in der dtn-dtr. Literatur *pæsæl* zum Hauptbegriff für Götterbilder, die nicht mit der JHWH-Religion vereinbar sind<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Siehe Kap. II.5.2.3; siehe Anhang, tabellarische Übersicht.

<sup>84</sup> So galt der Mondgott in astrologischen Texten Mesopotamiens häufig als Hirte, der für die Fruchtbarkeit seiner Herde, der Sterne, verantwortlich war; vgl. Thompson (1990) XXIV; Veldhuis (1991) 1; auch in Hymnen erhält er die Rolle des Hirten, der die Fruchtbarkeit seiner Herde gewährleistet; vgl. Tallquist (1938) 447. Die enge Verbindung von Sonnen-, Mondgottheit und Sterngottheiten in Ugarit zeigt ein im Tempel der Sterngötter zelebriertes Ritual, in dem die Sonnengöttin *špš* und der Mondgott *yrh* eine zentrale Rolle spielen; vgl. KTU 1.43; siehe Kap. I.2.3.3.

<sup>85</sup> Dtn 5,8–9a: „Du sollst dir kein Schnitzbild (*pæsæl*) machen, das irgendetwas darstellt am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen.“

<sup>86</sup> In der Forschung besteht weitgehende Übereinstimmung darüber, daß Dtn 5–11 stark von der dtr. Schule geprägt ist, wobei die Einschaltung des Dekalogs als direkter JHWH-Rede (5,22) in den jetzigen Zusammenhang der Mosesrede erst rel. spät durch die dtr. Schule erfolgte; vgl. Preuss (1982) 95.99f. Der Kurzprohibitiv *lō<sup>7</sup>-ta<sup>7</sup> <sup>e</sup>sēh-l<sup>7</sup> kâ<sup>7</sup> pæsæl* wurde früh-dtr. für den Grundtext des Dekalogs in Dtn 5 formuliert, geht aber auf ältere Vorläufer zurück; die Erweiterung *kâl-t<sup>7</sup> <sup>e</sup>mûnāh* und die folgenden <sup>7</sup>*šær*-Sätze sind erst einer spät-dtr., wahrscheinlich nachexilischen Bearbeitung zuzurechnen; vgl. Hossfeld (1982) 273; Rose (1975) 143–145; Dohmen (1989.b) 694. An den dtr. Stellen Dtn 4,39, Jos 2,11; 1 Kön 8,23 hat der Ausdruck *baššāmayim mimma<sup>7</sup>al w<sup>7</sup> <sup>e</sup>ašær b<sup>7</sup> <sup>e</sup>āreš mittāḥat* die Funktion, die allumfassende Macht JHWHs zu beschreiben und klarzustellen, daß es außer JHWH keinen Gott im Himmel und auf der Erde gibt; vgl. ders. (1987) 224f.

<sup>87</sup> Der Terminus *pæsæl* bezeichnet im Alten Testament immer ein zum kultischen Gebrauch bestimmtes, plastisches „fremdes“ Götterbild und ist daher am besten mit „Kultbild“ wiederzugeben. Polemik gegen die kultische Verehrung der *p<sup>7</sup> <sup>e</sup>silîm* begegnet bereits in der klassischen Prophetie; vgl. Jes 10,10; Hos 11,1; aber erst in der dtn-dtr. Literatur wird *pæsæl* zum Hauptbegriff für das heidnische Götterbild; vgl. Dohmen (1989.b) 691f.; ders. (1987) 48f.; Hoffmann (1980) 357.



Die zentrale Bedeutung dieses Verbots geht aus seiner Stellung innerhalb des Dekalogs hervor. Da hier als Prämisse die von JHWH geschenkte Freiheit angeführt wird, die aber bewahrt und praktiziert werden muß, bedeutet die Übertretung des Fremdgötter- und Bilderverbotes in den Augen des Verfassers, die bestehende Gottesbeziehung und damit die Voraussetzung des Lebens in Freiheit zu verwerfen bzw. zu entwerten<sup>88</sup>. Dabei sieht die Dtn-Fassung das Bilderverbot als „Spezialfall“ für das Fremdgötterverbot, während es in der jüngeren Passage Ex 20 als selbständiges Verbot erscheint<sup>89</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die am Himmel befindlichen Gestirne Sonne, Mond und Sterne zumindest in einigen Kreisen der Bevölkerung Judas in der ausgehenden Königszeit als Gottheiten angesehen wurden, die möglicherweise bildlich dargestellt und kultisch verehrt wurden<sup>90</sup>. Die Verehrung der Gestirne als Gottheiten wird durch das im vorhergehenden Kapitel (Dtn 4,19) ausdrücklich formulierte Verbot, diesen nicht zu dienen, bestätigt<sup>91</sup>.

Auch die in der dtr. Literatur mehrfach erhobene Forderung, bei keiner anderen Gottheit als bei JHWH zu schwören, deren Beachtung als Beweis der Loyalität der Israeliten zu JHWH herausgestellt wird<sup>92</sup>, könnte evtl. auf die Verehrung des Mondgottes anspielen, da der Mondgott in den verschiedenen Kulturen des Alten Orients als zentrale Eides- und Schwurgottheit belegt ist<sup>93</sup>.

<sup>88</sup>So behandelt Dtn 5,6–10 gleich zu Beginn des Dekalogs ausführlich die ausschließliche JHWH-Verehrung; vgl. Braulik (1986) 49–51. Der Dekalogtext Dtn 5,6–21 lag den dtn. Schriftstellern wohl bereits zum Großteil vor; durch die Einbindung in die Sinai-Horeb-Theophanie werden die im folgenden angeführten Gesetze in die Heilsgeschichte Israels eingebunden und erscheinen als Forderung des Sinaigottes JHWH, v.a. der als unmittelbare Gottesrede formulierte Dekalog (vgl. Dtn 5,22; Ex 20,1); vgl. Dohmen (1987) 211f.; Hossfeld (1982) 212–216.

<sup>89</sup>Daß das Bilderverbot in Ex 20 zudem vom Textumfang wie auch von der Gewichtung her als das größte Gebot erscheint, zeigt die Eigenständigkeit der beiden Fassungen und den zeitlichen Vorrang der Dtn-Fassung. Da auch andere Texte die Tendenz zeigen, dem Bilderverbot gegenüber dem Fremdgötterverbot mehr an Bedeutung zuzumessen und es, v.a. durch Anhäufung der verbotenen Objekte, inhaltlich auszuweiten und zu verallgemeinern, legt dies nahe, daß der sich im Exil etablierende Monotheismus zu einer Bevorzugung des zweiten und einer Zurückdrängung des ersten Dekaloggebotes führte; vgl. Hossfeld (1982) 26–32; Dohmen (1989.b) 695; ders. (1987) 214–216. 229–230.

<sup>90</sup>So weisen v.a. die dtn-dtr. Texte, die auf Ausrottung und Vernichtung fremder Kultbilder abzielen, auf die grundsätzliche Bedeutung der Auseinandersetzung mit fremden Religionen durch die Hinweise auf ihre Bilder- und Kultobjekte hin; vgl. Dohmen (1989.b) 696; Rose (1975); Schroer (1987) 258. In der mehrfachen nachexilischen Überarbeitung gewinnt dagegen – im Zuge der Durchsetzung der JHWH-Monolatrie – das vom Fremdgötterverbot verselbständigte Bilderverbot zunehmend an Bedeutung; vgl. Ex 20,4–6; s.o.

<sup>91</sup>Zu Dtn 4,19 siehe Kap. II.5.2.3.1.

<sup>92</sup>Vgl. Dtn 6,13–14; 10,12; 23,7; Jes 45,23; Jer 12,16; Am 8,14.

<sup>93</sup>In dieser Funktion begegnet der Mondgott in Ugarit, bei den Hethitern, in Mesopotamien und in den aramäischen Inschriften des 1. Jt.s; siehe Kap. I.3.2.3, I.6.2.1, II.3.2.3 u. II.3.3.1.

Auf die Verehrung von Gestirnsgottheiten in Israel deutet zudem eine Anklage im Amosbuch (Am 5,26) hin, da hier der Ausdruck *kôkab ʾælôhêkæm* („Stern eures Gottes“ bzw. „euer Stern Gott“) begegnet<sup>94</sup>. Hier wird vermutlich auf ein Sternbild bzw. Sternbilder, die in Prozessionen getragen wurden, angespielt, wobei das Astralsymbol sich auf den Planeten Saturn beziehen könnte<sup>95</sup>.

## 5.2.2 Unterordnung des Mondgottes unter JHWH

Die Popularität des Mondkultes in Israel und Juda ist daraus zu erschließen, daß in mehreren Passagen des Alten Testaments die Unterordnung des Mondes unter JHWH betont wird, oft verbunden mit deutlicher Polemik gegen den Mond und seine Verehrung<sup>96</sup>.

### 5.2.2.1 Sonne und Mond als Geschöpfe JHWHs

Gleich zu Beginn des Buches Genesis im priesterschriftlichen „Schöpfungsbericht“ wird herausgestellt, daß JHWH neben allen Geschöpfen von Himmel und Erde auch Sonne, Mond und Sterne geschaffen<sup>97</sup> und ihnen ihre Aufgaben zugewiesen habe, über die Erde zu leuchten und die Messung der Zeit

<sup>94</sup> Am 5,26: *ûb ʿššāʾtæm ʔet sikkût malk ʿk ʿkæm w ʿet kiyûn şalmêkæm kôkab ʾælôhêkæm ʔšær ʿʾštæm lâkæm*. Die Übersetzung dieses Vers ist jedoch problematisch; die Einheitsübersetzung übersetzt: „Ihr werdet (den Gott) Sakut als euren König vor euch hertragen müssen und den Kewan, euren Stern Gott“; weitere vorgeschlagene Übersetzungen von V. 26b: „(euer Bild), den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt“ bzw. „(eure Bilder). (Nur) ein Stern ist euer Gott, den ihr euch gemacht habt.“; vgl. Schroer (1987) 270. V. 25–26 werden in der Forschung i.d.R. als antisamaritanische Glosse eines dtr. Redaktors, wahrscheinlich des 6. Jh.s, gedeutet; vgl. ebd. 267; Koch (1976) 182f.

<sup>95</sup> Das Lexem *kôkab* legt nahe, daß Am 5,26 auf die Astralerscheinung eines Gottes anspielt. Die Form *kywn* entspricht der babylonischen Bezeichnung für den Planeten Saturn, *Kajjamānu*. Der Kult dieses Planeten kam vermutlich im Zusammenhang mit der Eroberung des Nordreichs durch die Assyrier im ausgehenden 8. Jh. nach Israel; vgl. 2 Kön 17,29f. Im Unterschied zu Mondsichelstandarten sind Sternbildstandarten in Palästina aber sehr selten belegt; vgl. Schroer (1987) 270–272; Stol (1995.b) 899f.; Loretz (1989) 287–289

<sup>96</sup> So verfolgt z.B. die Götterbildpolemik, die sich v.a. in nachexilischen Schriften, vorwiegend bei Deuterojesaja (meist sekundär) sowie in der Weisheitsliteratur findet, gezielt die Absicht, eine vorhandene Gefahr zurückzudrängen. Da sie als spätere Parallelentwicklung zum Bilderverbot das gleiche Ziel der Ablehnung von Bildern verfolgt, können in späten Texten des AT beide nebeneinander vorkommen bzw. miteinander vermischt werden; vgl. Preuß (1971) 192–247; Dohmen (1989.b) 697.

<sup>97</sup> Damit stellt der große Schöpfungshymnus Gen 1 zu Beginn des priesterschriftlichen Werkes die majestätische Allmacht JHWHs und seine souveräne Herrschaft über die ganze Erde heraus, um so die Ausschließlichkeit seiner Verehrung klarzustellen. Analog wird JHWHs Schöpfungstätigkeit in einigen Psalmen gepriesen, so in Ps 8; 136; 148; vgl. Spr 8,22–31; Ijob 38; vgl. Wenham (1987) 10.

zu ermöglichen<sup>98</sup>, wobei die sehr ausführliche Beschreibung der Erschaffung gerade der Himmelskörper auf ihre besondere Bedeutung in Israel und Juda schließen läßt. Daß die Passage nachdrücklich herausstellt, daß Sonne, Mond und Sterne lediglich Geschöpfe JHWHs und keine eigenständigen Gottheiten sind, deutet darauf hin, daß ihnen auch in der Bevölkerung Israels und Judas einmal göttlicher Status zuerkannt wurde, analog zu den benachbarten altorientalischen Kulturen, wo Sonne und Mond zu den wichtigsten Gottheiten des Pantheons gehörten<sup>99</sup>. Die polemische Abwertung von Sonne und Mond ist auch daraus zu erschließen, daß diese Gestirne nicht in ihrer gebräuchlichen hebräischen Bezeichnung *šamāš* und *yāre* <sup>qh</sup> begegnen, sondern lediglich als „großes Licht“ (*hammāʾōr haggādōl*) bzw. „kleines Licht“ (*hammāʾōr haqqātōn*), wohl um ihre Identifikation mit dem in Syrien-Palästina verehrten Sonnengott *šamāš* und dem Mondgott *yāre* <sup>qh</sup> von vornherein auszuschließen<sup>100</sup>, wobei die Bezeichnung des Mondes als „kleines Licht“ seine Unterordnung unter die Sonne zeigt<sup>101</sup>. Weiter wird den Gestirnen hier lediglich die Funktion zugewiesen, im Auftrag JHWHs Tag und Nacht zu erhellen, wogegen diese Gestirne in den altorientalischen Kulturen zugleich als Bestimmer der Schicksale der Menschen gesehen wurden<sup>102</sup>. Damit behauptet diese Pas-

<sup>98</sup> Gen 1,14–18; vgl. V. 14–16: „Dann sprach Gott: Lichter (*mʾōrōt*) sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten (*lʾmōʿim*), von Tagen und Jahren dienen; sie sollen Lichter am Himmelsgewölbe sein, die über die Erde hin leuchten (*lʾhāʾir ʿal-hā-ʾāraš*). So geschah es. Gott machte die beiden großen Lichter, das größere, das über den Tag herrscht (*hammāʾōr haggādōl lʾmēmšēlet hayyōm*), das kleinere, das über die Nacht herrscht (*hammāʾōr haqqātōn lʾmēmšēlet halaylāh*), auch die Sterne (*hakkōkābīm*).“ Diese Passage zeigt deutliche Entsprechungen zur o.g. Passage Jer 31,35f, die Sonne und Mond ebenfalls als Geschöpfe JHWHs herausstellt und ihre Funktion an seine Beauftragung rückbindet; siehe Kap. II.5.2.1.

<sup>99</sup> So zeigt die Passage deutlich auf, daß Sonne und Mond nicht – wie z.B. der hethitische Sonnengott – von Ewigkeit her sind, sondern erst von JHWH ins Dasein gerufen wurden. Allerdings geht der Sinn von Gen 1,14–18 nicht in einer Polemik gegen Gestirnskulte auf, sondern hier wird (wenn auch ohne mythische Überhöhung) die – freilich klar eingeschränkte – positive Funktion der Gestirne beschrieben; vgl. Lührmann (1980) 441; Wenham (1987) 21.

<sup>100</sup> Vgl. Wenham (1987) 21. Auffällig ist, daß außerhalb von Gen 1 der Terminus *māʾōr*: „Licht, Lampe“ im Pentateuch immer das „heilige Licht“ im Tabernakel bezeichnet; lediglich in zwei weiteren Passagen: Ez 37,8; Ps 74,16 bezeichnet es Himmelskörper; ebd. 22.

<sup>101</sup> Diese Tendenz wird später noch verstärkt; so findet sich z.B. in Jub 2,9f. in Anschluß an die analog zu Gen 1,14 geschilderte Erschaffung der Gestirne in Jub 2,8 eine ausschließliche Hervorhebung der Sonne: „Und Gott machte die Sonne zu einem großen Zeichen über der Erde für Tage und für Sabbate und für Monate und für Feste und für Jahre und für Jahrwochen und für Jubiläen und für alle Zeiten der Jahre. Und sie schied zwischen Licht und Finsternis und zum Gedeihen, daß alles gediehe, was auf der Erde sproßt und wächst.“ Diese Wertung führt schließlich zur Entwicklung des z.B. in Qumran üblichen solaren Kalenders; vgl. Lührmann (1980) 435f.; siehe Kap. II.5.2.3.6.

<sup>102</sup> Analog wird auch der ugaritische *yrh* als „Leuchte des Himmels“ (*nyr šmm*) vorgestellt, gilt aber zugleich als „Herr des Entscheids“, d.h. als Orakelgott, der durch ungünstige Vorzeichen

sage einen klaren Statusunterschied zwischen JHWH und den von ihm geschaffenen Gestirnen Sonne und Mond, die von ihm ihre Aufgabe zugewiesen bekamen; zugleich zeigt sie die Integration ihrer zentralen Funktionen in die JHWH-Verehrung und erkennt damit ihre konstitutive Bedeutung an<sup>103</sup>. Ähnlich wurde in hellenistischer Zeit nach Philo von Alexandrien der Zweck der Himmelskörper darin gesehen, zu leuchten (φωσφορεῖν), Zeichen zu sein, die Jahreszeiten zu bestimmen und schließlich „zur Unterscheidung der Tage, Monate und Jahre“ zu dienen<sup>104</sup>.

Eine analoge Funktion der beiden großen Gestirne sowie ihre deutliche Unterordnung unter JHWH als seine Geschöpfe zeigen auch mehrere Psalmen, die in die exilisch-nachexilische Zeit datieren. So stellt z.B. Psalm 104,19 – analog zu Gen 1 – heraus, daß selbst Sonne und Mond der kosmischen Ordnung Gottes unterworfen sind: „Du hast den Mond gemacht als Maß für die Zeiten, die Sonne weiß, wann sie untergeht“<sup>105</sup>. Eine ähnliche Vorstellung kommt auch in Ps 74 zum Ausdruck: „Dein ist der Tag, dein auch die Nacht, hingestellt hast du Sonne und Mond.“<sup>106</sup>. Entsprechend heißt es im apokryphen Brief des Jeremia im Buch Baruch in einer Passage, welche die Nichtigkeit der Götzenbilder und demgegenüber die Allmacht JHWHs herausstellt: „Sonne, Mond und Sterne, die bestellt sind, um als Leuchten zu nützen, gehorchen willig“<sup>107</sup>.

den Menschen Unheil ankündigen und dieses auch wieder abwenden konnte; vgl. z.B. KTU 1.111; RIH 78 / 14. Eine analoge Funktion besitzt der Mondgott auch in der mesopotamischen und der hethitisch-hurritischen Tradition; siehe Kap. I.2.4.2.2 u. I.2.5.2.1.

<sup>103</sup> Dies kommt u.a. darin zum Ausdruck, daß eine ihrer Hauptfunktionen darin besteht, die Festzeiten, d.h. die Tage für die Feiern im JHWH-Kult, festzusetzen; vgl. Wenham (1987) 23. In der Priesterschrift bilden die von Gott (u.a. mit den Gestirnen) gesetzte Schöpfungsordnung, Kultordnung und Lebensordnung Israels eine untrennbare Einheit, was sich in der weiteren Tradition fortsetzt; vgl. Aalen (1951) 27f.160; Lührmann (1980) 442.

<sup>104</sup> Im Unterschied zu Gen 1,14 sind hier noch die Monate eingefügt; vgl. Lührmann (1980) 433.

<sup>105</sup> Ein Schlüsselthema des Psalms bildet JHWHs Schöpfungstätigkeit, die hier in enger Verbindung mit seinem Königtum gesehen wird; in VV. 19–23 unter dem Aspekt der Erschaffung der Zeitrhythmen, d.h. des grundlegenden Wechsels von Tag und Nacht; vgl. Janowski (1989) 183. Die deutliche Entsprechung zu Gen 1 in der Kosmologie und die weisheitlich-theologischen Denkformen des Psalms sprechen für seine Datierung in die nachexilische Zeit; vgl. Seybold (1996) 409; Allen (1983) 28; gegen Kraus (1978) 880f.

<sup>106</sup> Ps 74,16: *ʾattāh h ʾkînôtā māʾôr wāšāmēš*: „du hast eingerichtet Leuchte und Sonne“. Dabei ist aufgrund der Parallelität zu *šamēš* der Terminus *māʾôr* wohl als „Mond“ zu deuten; vgl. Seybold (1996) 286; Allen (1990) 241.244. Der Psalm wird häufig in die Makkabäerzeit datiert; dagegen von Seybold (ebd. 287) v.a. wegen seines dtr. Stils in die Zeit des Exils; ähnlich Young (1979) 227; vgl. Allen (1990) 247; Kraus (1978) 678f.: wahrscheinlich kurz vor 520 v.Chr.

<sup>107</sup> Bar 6,59. Dieser Brief wurde in der hellenistischen Zeit, vermutlich um die Wende vom 3. zum 2. Jh. (unter Antiochus III.) als späteres Appendix zum Jeremiabuch verfaßt. Er sollte der Belehrung jüdischer Gemeinden in der Diaspora, einer akkulturierten babylonischen Gola, dienen; so ist seine Götterbildpolemik, die auf der Grundlage des jüdischen Monotheismus

Auch in Psalm 8 sowie in Ps 136 werden Sonne, Mond und Sterne explizit als wunderbare Werke JHWHs herausgestellt, die zum Lobpreis Gottes inspirieren<sup>108</sup>. Analog werden im ebenfalls nachexilischen Psalm 148 Sonne, Mond und Sterne aufgefordert, JHWH zu loben, weil dieser sie geschaffen und ihnen ihre dauernde Bestimmung zugewiesen habe<sup>109</sup>. Noch in dem erst in der hellenistischen Zeit verfaßten, ursprünglich im Jerusalemer Tempelkult beheimateten „Lobgesang der drei Männer im Feuerofen“ im Danielbuch werden neben anderen kosmischen Größen auch Sonne, Mond und Sterne, die ausdrücklich als Werke JHWHs genannt werden, zu seinem Lobpreis aufgerufen<sup>110</sup>. Im nachexilischen Buch Nehemia wird betont, daß JHWH der einzige Gott ist, der neben Himmel und Erde mitsamt ihren Geschöpfen auch das Himmels-

basiert, gegen die Götter und Bräuche des babylonischen Kultes gerichtet; vgl. Kratz (1998) 78–84. Im Gegensatz zur Kultur Babylons, wo Sonne und Mond sowie die weiteren Gestirne als Gottheiten verehrt wurden, betont diese Passage, daß für das Funktionieren dieser Gestirne und der anderen Phänomene allein JHWH verantwortlich ist, dem sie als Befehlshaber unterstellt sind; vgl. ebd. 106. Damit läßt sie auf die große Bedeutung und Popularität der Himmelskörper noch in hellenistischer Zeit schließen.

<sup>108</sup>Ps 136,7–9: „(Danket dem Herrn, ...) der die großen Leuchten gemacht hat, denn seine Huld währt ewig, die Sonne zur Herrschaft über den Tag, ... Mond und Sterne zur Herrschaft über die Nacht ...“; vgl. Ps 8,4: „Seh ich den Himmel, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne die du befestigt: Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst...“. Ps 136 ist vermutlich während der Perserzeit entstanden; die inhaltlichen Entsprechungen von Ps 8 zu Gen 1 deuten auf seine exilisch-nachexilische Endredaktion; vgl. Seybold (1996) 507; 49f.; Hossfeld / Zenger (1993) 77. Die Verbindung des Mondes mit den Sternen sowie mit der Sonne besitzt eine Entsprechung in der gebräuchlichen dtr. Reihung *šəməš - yāre ʾē - s ʿba haššamayim*; siehe Kap. II.5.2.3.1; siehe Anhang, tabellarische Übersicht.

<sup>109</sup>Ps 148,3: *hal ʾēlūhū šəməš w ʾē-yāre ʾē hal ʾēlūhū kal-kôk ʿbê ʾôr*: „lobt ihn, Sonne und Mond, lobt ihn, all ihr leuchtenden Sterne“, V. 5–6: „Loben sollen sie den Namen des Herrn; denn er gebot, und sie waren erschaffen. Er stellte sie hin für immer und ewig, er gab ihnen ein Gesetz, das sie nicht übertreten“. Der Psalm preist in der ersten Strophe (V. 1–6) JHWHs Schöpfungswerk und Kontrolle der himmlischen Ordnung, wobei die Verse auch auf einen Einfluß des priesterlichen Schöpfungsberichts schließen lassen; vgl. Allen (1983) 313.316.

<sup>110</sup>Dan 3,62: „Preist den Herrn, Sonne und Mond; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! Preist den Herrn, ihr Sterne am Himmel ...“. Da sich nach dem einleitenden Lobpreis der drei Männer (V. 52–56) die Aufforderung zum Lobpreis JHWHs an alle seine Werke richtet, stellt sie alles folgende als von Gott geschaffen heraus. Zunächst werden die für die Ordnung des Weltgeschehens bestimmenden Mächte genannt: Himmel, himmlische Wesen und die Himmelskörper (57–63), wobei der Terminus „Mächte“ häufig das hebräische Wort für „Heerscharen“ (*z ʿbāʾōt*) wiedergibt, die analog auch in Ps 103,21 und 148,2 zum Lob Gottes aufgerufen werden. Darauf folgen die Naturgewalten (V. 64–73), die Erde und alle Tierarten (V. 74–81) und schließlich die Menschen (V. 82–90); vgl. Kottsieper (1998) 242f.; Bauer (1996) 21.99. Diese Aufzählung zeigt die Zugehörigkeit des Hymnus zu der erst mit dem Einfluß des Hellenismus aufgekommenen weisheitlichen „Listenwissenschaft“, und damit die späte Entstehung dieses Lobgesangs, die auch daraus hervorgeht, daß er (wie Dan 3,24–50; Dan 13; 14) nur in der griechischen LXX, nicht im hebräischen Urtext enthalten ist. Der erst nachträglich in den jetzigen Zusammenhang eingefügte Hymnus preist nach der glücklich überstandenen Religionsverfolgung unter Antiochus IV. den im Tempel gegenwärtigen Gott Israels als Schöpfer und Erlöser; vgl. ebd. 105–107; Haag (1993.a) 39–40; Kottsieper (1998) 215–220.

heer geschaffen habe, dem daher die Rolle als anbetender Verehrer JHWHs zukommt<sup>111</sup>. Diese Passagen lassen darauf schließen, daß JHWH in der späten Königszeit bzw. in der Exilszeit zum Schöpfergott aufrückte<sup>112</sup>.

Diese mehrfache und nachdrückliche Betonung der Beziehung zwischen JHWH und den Gestirnen als die des Schöpfers zu seinen Geschöpfen legt den Schluß nahe, daß die Gestirne in gewissen Kreisen der Bevölkerung durchaus als Gottheiten neben JHWH gesehen wurden. Die ab der ausgehenden Königszeit beginnende und von dtr. Kreisen geförderte Durchsetzung JHWHs als Schöpfer schloß dann aber die Depotenziierung und Instrumentalisierung der vorher als eigenständige Gottheiten verehrten Gestirne ein<sup>113</sup>. Die deutlichen Entsprechungen dieser Passagen zur altorientalischen Verehrung der Gestirne könnten weiter darauf hindeuten, daß in einigen Kreisen der JHWH-Religion eine astrale Vorstellung von JHWH vorherrschend war<sup>114</sup>.

Daß die Faszination, die der Mond auf die Menschen ausübte, auch lange nach dem Exil noch andauerte, ist daraus zu erschließen, daß noch in dem um 180 v.Chr. verfaßten Sirachbuch der Mond in seiner Funktion, Orientierung in der Zeit zu geben, gepriesen wird; allerdings wird er hier – wie die Sonne und andere Naturphänomene – als Werk JHWHs angeführt, um dessen Größe in seiner Schöpfung zu preisen. So heißt es hier: „Der Mond führt die Zeiten herauf; er herrscht bis ans Ende und dient für immer als Zeichen. Durch ihn werden Fristen und Festzeiten bestimmt.“<sup>115</sup>. Hier wird die Funktion der Zeitbestimmung ausschließlich dem Mond vorbehalten, wogegen in den früher datierenden Belegen Sonne und Mond zur Festlegung der kultischen Zeiten und Ordnungen bestimmt sind<sup>116</sup>. Dies zeigt die lunare Ausrichtung des Kultes, wie sie auch in der zentralen Bedeutung der Neumondstage zum

<sup>111</sup> Neh 9,6: „Du, Herr, bist der Einzige. Du hast den Himmel geschaffen und den Himmel der Himmel und sein ganzes Heer (*š mē ha-ššamayim w kāl-š bā'am*), die Erde und alles, was darin lebt. Ihnen allen gibst du das Leben. Das Heer des Himmels betet dich an (*š bā' haššamayim l kā mištaḥ wiyim*)“. Das Bußgebet Neh 9, das ausdrücklich Bezug nimmt auf die Heilsgeschichte Gottes mit Israel, verfolgt das Anliegen, nach der Zeit des „Abfalls von JHWH“, die zur Katastrophe des Exils führte, den „wahren JHWH-Glauben“ wiederherzustellen.

<sup>112</sup> Auch Texte im Jeremiabuch legen nahe, daß JHWH im Verlauf des 7. Jhs. zum Schöpfergott aufrückte, allerdings gibt es für diese Entwicklung noch keine eindeutigen Primärquellen; eine fragmentarische Inschrift auf einem Votivgefäß bezeugt in Jerusalem um 700 v.Chr. noch eine eigenständige Schöpfergottheit *ʾlqnʾrš*; vgl. Davies (1991) Nr. 4.201; Weippert (1981) 16; Uehlinger (1995) 67.

<sup>113</sup> In der Forschung besser berücksichtigt ist die analoge Entdivinisierung des Sonnengottes; vgl. Stähli (1985); Niehr (1990) 147–163; siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>114</sup> Vgl. Schmidt (1995) 1107; zur Lunarisierung JHWHs siehe Kap. II.5.4.

<sup>115</sup> Sir 43,6–7a.

<sup>116</sup> Analog heißt es auch in Ps 104,19: „Du hast den Mond gemacht als Maß für die Zeiten...“; vgl. dagegen z.B. Gen 1,14–18; s.o. Die Frage der richtigen „Zeiteinteilung“ war für verschiedene Schichten des Judentums von elementarer Bedeutung, weil sie mit der Frage nach dem

Ausdruck kommt<sup>117</sup>, und zugleich die Integration der Mondverehrung in den JHWH-Kult. Da als Begründung für die Größe des Mondes sowohl sein strahlender Glanz wie auch seine Fähigkeit, sich regelmäßig immer wieder selbst zu erneuern, angeführt wird, greift diese Passage zudem die in den altorientalischen Kulturen mit dem Mondgott verbundenen Vorstellungen auf<sup>118</sup>. Auf die Bewunderung des Mondes läßt auch schließen, daß im gleichen Buch (Sir 50) in einem Loblied auf den Hohenpriester Simon dessen Erscheinen mit dem Aufgehen des Vollmondes verglichen wird<sup>119</sup>.

Auf eine bewußte Abwertung des Mondes deutet hin, daß in Sir 27 dagegen die immerwährende Wandlung des Mondes, auch wenn sie sich mit zuverlässiger Regelmäßigkeit ereignete, als Bild für Wankelmütigkeit angeführt wird: „Die Rede des Frommen ist immer klug, der Tor aber ändert sich wie der Mond“<sup>120</sup>. Bezeichnend ist, daß in einer Übersetzungsvariante der Unbeständigkeit des Mondes die Beständigkeit der Sonne gegenübergestellt wird<sup>121</sup>, was auf eine bewußte Unterordnung des Mondes unter die Sonne in der hellenistischen Zeit schließen läßt.

### 5.2.2.2 Manipulation des Mondes durch JHWH

Daß das strahlende Licht der Sonne und des Mondes in bestimmten Kreisen als Konkurrenz zu JHWH empfunden wurde, zeigen auch mehrere nachexilische Passagen in verschiedenen Prophetenbüchern, die angesichts der Ephyphanie JHWHs das Licht der Sonne und des Mondes drastisch reduzieren. So ist in einigen prophetischen Gerichtsworten das Gericht JHWHs u.a. dadurch charakterisiert, daß Sonne und Mond sich verfinstern oder sogar gänzlich aufhören zu

---

richtigen Gehorsam gegenüber dem Gesetz verbunden war; vgl. Lührmann (1980) 439; Stähli (1985) 17–20.

<sup>117</sup> Siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>118</sup> Sir 43,8: „Der Neumond ist so, wie sein Name sagt: Er erneuert sich selbst. Wie staunenswert ist er in seinem Wechsel. Er ist ein Fahrzeug für das Heer der Wolken in der Höhe und läßt durch seinen Glanz das Himmelsgewölbe erglücken“. Analog wurde die zentrale Funktion des Mondes seit jeher darin gesehen, die Zeit zu regulieren und durch sein Licht Orientierung zu geben, wobei die beständige Ab- und Zunahme des Mondes in allen altorientalischen Kulturen als Garantie für die Beständigkeit der Weltordnung gesehen wurde.

<sup>119</sup> Vgl. Sir 50,1a. 5–6: „Der größte unter seinen Brüdern, der Ruhm seines Volkes, ist der Priester Simon der Sohn Johanans. ... Wie herrlich, wenn er herauschaute aus dem Zelt, wenn er heraustretet zwischen dem Vorhang: wie ein leuchtender Stern zwischen den Wolken, wie der Vollmond an den Tagen des Festes“. Dieser Beleg läßt zugleich darauf schließen, daß noch in der hellenistischen Zeit Neumonds- und Vollmondstage zentrale kultische Feiertage waren.

<sup>120</sup> Sir 27,11b: ὁ δε ἄφρων ὅς σελήνη ἄλλοιο υται.

<sup>121</sup> So wird im Fußnotenapparat als Variante für V. 11a angegeben: ἄνθρωπος ἐυσεβὴς ἐν σοφία μὲναι ὡς ἥλιος (Anton. p.769); in der lateinischen Übersetzung heißt es analog: „sapiens sicut sol permanet“; vgl. Ziegler (1980) 251.

leuchten<sup>122</sup>, wobei die Vielzahl der Belege dieses Bild als gebräuchliche Vorstellung des sog. JHWH-Tages, der den Völkern das Gericht bringt, bezeugt. Analog wird in einer fiktiven Totenklage auf den Pharao in Ez 32 die Verdunkelung von Sonne, Mond und Sternen durch JHWH anlässlich des Todes des Herrschers angekündigt<sup>123</sup>. Da in diesen Passagen die Verdunklung bzw. das Aufhören des Leuchtens von Sonne und Mond innerhalb mehrerer Phänomene genannt werden, die den Einbruch des Chaos und den Untergang der Weltordnung illustrieren, bestätigen sie, daß in Israel und Juda diese beiden Gestirne als Garanten der Weltordnung empfunden wurden<sup>124</sup>.

Die zentrale Bedeutung der beiden großen Gestirne im Alltagsleben der Bevölkerung sowie ihre bewußte Unterordnung unter JHWH geht weiter daraus hervor, daß in der Verheißung der künftigen Herrlichkeit Zions im nachexilischen Kapitel Jes 60 ausdrücklich betont wird, daß beim Anbruch des umfassenden Heils Gottes das Licht von Sonne und Mond überflüssig ist<sup>125</sup>. Dagegen wird in Jes 30,26 als Zeichen für das endzeitliche Heil JHWHs das Licht von Sonne und Mond deutlich intensiviert<sup>126</sup>.

Auf den göttlichen Charakter des Mondes, der als Konkurrent für JHWH empfunden und diesem daher gewaltsam untergeordnet wurde, deutet auch die Apokalypse Jes 24<sup>127</sup>, da diese die endgültige Überwindung des – hier mit dem

<sup>122</sup>Vgl. Jes 13,10: „Die Sterne und Sternbilder am Himmel lassen ihr Licht nicht mehr leuchten. Die Sonne ist dunkel, schon wenn sie aufgeht, der Mond läßt sein Licht nicht mehr sehen“; vgl. Joel 2,10 // 4,15: „Sonne und Mond verfinstern sich, die Sterne halten ihr Licht zurück“; vgl. Joel 3,4: „Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, ehe der Tag des Herrn kommt, der große und schreckliche Tag“; vgl. Hab 3,11; s.u.

<sup>123</sup>Ez 32,7f.: „Wenn dein Leben erlischt, will ich den Himmel bedecken und die Sterne verdüstern. Die Sonne decke ich zu mit Wolken, der Mond läßt sein Licht nicht mehr leuchten. Deinetwegen verdunkle ich alle die strahlenden Lichter am Himmel und lege Finsternis über dein Land – Spruch Gottes, des Herrn“. Trotz der Form eines Klageliedes handelt es sich in der mit der Botenformel eingeleitete Gottesrede (Ez 32,1–16) um eine Gerichtsankündigung an den Pharao, wobei die Verfinsternung von Sonne und Mond, die sonst in den jüngeren Darstellungen des JHWH-Tages begegnet, die kosmische Dimension des Geschehens verdeutlicht (s.o.); vgl. Fuchs (1988) 173f.

<sup>124</sup>Ähnlich nennen die o.g. Belege Sonne und Mond als Garanten der Beständigkeit; siehe Kap. II.5.2.1. Zum Sonnengott als Garant der Weltordnung vgl. Stähli (1985) 17–45; Janowski (1989) pas.

<sup>125</sup>Jes 60,19: „Bei Tag wird nicht mehr die Sonne dein Licht sein, und um die Nacht zu erhellen, scheint dir nicht mehr der Mond, sondern der Herr ist dein ewiges Licht, dein Gott dein strahlender Glanz“.

<sup>126</sup>Jes 30,26: „Zu der Zeit, wenn der Herr die Leiden seines Volkes heilt und seine Wunden verbindet, wird das Licht des Mondes so hell sein wie das Licht der Sonne, und das Licht der Sonne wird siebenmal so stark sein wie das Licht von sieben Tagen.“

<sup>127</sup>Kap. 24–27 des Jesajabuches bilden einen klar abgegrenzten Teil für sich und stammen nicht von Jesaja selbst, sondern aus einer nachexilischen Redaktion; vgl. Wildberger (1978) 892f.; Kilian (1994) 142f.; gegen Watts (1985) 310f.: Regierungszeit Manasses. Die zahlreichen Spannungen und inneren Widersprüche zeigen, daß der Text während eines langen Zeit-



Terminus *l'ḅānāh* bezeichneten – Mondgottes in einem endzeitlichen Kampf zwischen JHWH und den Gestirnen vorhersagt: „Dann muß der Mond sich schämen, muß die Sonne erleichen.“<sup>128</sup> Dieser Vers bringt zum Ausdruck, daß Sonne und Mond als vermeintliche Herrscher über die Geschichte der Völker und das Schicksal der einzelnen bei der nun offenbar werdenden Herrlichkeit Gottes in ihrer Nichtigkeit entlarvt und offenbar werden und ihre eigene Bedeutungslosigkeit erkennen müssen. Diese Aussage ist auf dem Hintergrund der Apokalyptik zu verstehen, wo die Gestirne als wesentliche Gegner der Gotesherrschaft betrachtet wurden<sup>129</sup>; dabei deutet hier die Nennung des Mondes vor der Sonne sogar auf seine Vorrangstellung<sup>130</sup>.

Ähnlich wird die endgültige Überwindung von Sonne und Mond durch JHWH am Tag des Gerichts in einem Gebet des Propheten Habakuk zum Ausdruck gebracht, der das Einschreiten JHWHs zum Gericht über die Völker und zum Heil Israels erbittet, wobei die ganze Schöpfung vom Kommen Gottes betroffen und in den Kampf miteinbezogen ist<sup>131</sup>.

Daß die Verehrung der Gestirne, u.a. des Mondgottes, noch in hellenistisch-römischer Zeit praktiziert wurde, ist aus einer Passage des erst im 2.–1. Jh. v.Chr. verfaßten Buches der Weisheit (Weish 13,1–3), die gegen die Torheit

---

raums, mit zahlreichen sukzessiven Ergänzungen, entstanden ist, wobei die immer neuen Kommentierungen als Zeugnisse des jew. Bemühens um Aktualisierung der Überlieferung zu werten sind; vgl. Wildberger (1978) 896f.904f.; Vermeylen (1974) 5–38; Ringgren (1973.a) 107–115.

<sup>128</sup> Jes 24,23: *w'ḥāp rāh hall'ḅānāh ūbôšāh haḥammāh*. Jes 24 schildert in apokalyptischen Bildern, daß JHWH nach einer langen Zeit der Unterdrückung Israels die Initiative ergreift und in einem letzten Ringen wieder Kontrolle über die Chaosmächte auf der Erde wie im Himmel gewinnt, wobei zugleich seine Macht und Herrlichkeit auf dem Zion offenbar wird. Dabei kennzeichnet die Einleitungsformel *w'ḥāyāh bayyôm hahû* V. 21–23 als Nachtrag, der die Ankündigung des Weltgerichts veranschaulichen und vertiefen will; vgl. Kilian (1994) 146; Watts (1985) 310; Wildberger (1978) 898f.943.

<sup>129</sup> Vgl. äth. Hen 90.24f. In einem ähnlichen Zusammenhang begegnen Mond und Sonne, hier unter der gebräuchlichen Bezeichnung *yāre ʿh* und *šəməš*, u.a. in Jes 13,10; s.o. Bezeichnend ist, daß JHWH hier als „Herr der Heere“ (*y'ḥwāh š'ḅā'ôt*) vorgestellt ist, in Anlehnung an das „Himmelsheer“ (*š'ḅā' haššāmayim*), das in der dtr. Polemik mehrmals gemeinsam mit Sonnen- und Mondgott begegnet; siehe Kap. II.5.2.3.1. Weiter könnte wegen der kosmischen Dimension der Ereignisse die in den altorientalischen Kulturen verbreitete Vorstellung von Sonnen- und Mondfinsternissen als Zeichen eines drohenden Weltuntergangs aufgegriffen sein; vgl. Wildberger (1978) 944.947; Watts (1985) 330; Schmidt (1995) 1107.

<sup>130</sup> Vor der Sonne genannt wird der Mond im AT nur noch in Jes 30,26; Ps 104,19 und Hld 6,10, wobei er Jes 30,26 und Hld 6,10 wie hier *l'ḅānāh*, die Sonne *ḥammāh* genannt wird. Dagegen findet sich in der Literatur Mesopotamiens die Vorrangstellung des Mondgottes vor dem Sonnengott; vgl. Wildberger (1978) 946f.; siehe Kap. I.3.1.1.1.

<sup>131</sup> Hab 3,11: *šəməš yāre ʿh ʿamad z'ḅulāh l'ʿôr ḥiṣṣəkā y'ḥallōkū l'nōgah b'ʿraq ḥ'ḥnīṭəkā*: „Sonne und Mond bleiben in ihrer Wohnung; sie vergehen im grellen Licht deiner Pfeile, im Glanz deiner blitzenden Lanze“. Hier werden klassische Attribute der beiden großen Astralgottheiten (Licht, Glanz) aufgegriffen und (um ein Vielfaches gesteigert) auf JHWH übertragen.

des Götzendienstes polemisiert, zu erschließen<sup>132</sup>, da hier Menschen genannt und verurteilt werden, die die Naturgewalten sowie „den Kreis der Gestirne ... oder die Himmelsleuchten für weltbeherrschende Götter“ hielten, „entzückt über ihre Schönheit“. Daß der Verfasser anschließend ausdrücklich betont, daß es sich bei den Gestirnen lediglich um Werke des Schöpfers handelt, legt nahe, daß diese in einigen Kreisen der Bevölkerung immer noch als eigenständige Gottheiten galten<sup>133</sup>.

### 5.2.2.3 Relativierung von Faszination und Bedrohung des Mondlichts durch JHWH

Daß das Licht des Mondes eine große Faszination auf die Menschen ausübte und sie zu seiner Verehrung veranlaßte, ist weiter aus einer Passage des spätnachexilischen 25. Kapitels des Ijobbuches zu erschließen<sup>134</sup>, da hier betont wird, daß „selbst der Mond“ in den Augen JHWHs „nicht hell glänzt“<sup>135</sup>. Dies

<sup>132</sup>Das in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandrien, verfaßte Buch der Weisheit, das deutlichen Einfluß griechisch-hellenistischen Denkens zeigt, richtet sich sowohl an die frommen Juden der ägyptischen Diaspora, die ermutigt und getröstet werden sollen, wie auch an die „Apostaten“, die den gefährlichen Irrtum ihres Lebens erkennen und zum Gott der Väter zurückkehren sollen; vgl. Schmitt (1989) 6–8.

<sup>133</sup>Vgl. Weish 13,1b–3: „Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht, sondern hielten das Feuer, den Wind, die flüchtige Luft, den Kreis der Gestirne, die gewaltige Flut oder die Himmelsleuchten für weltbeherrschende Götter. Wenn sie diese, entzückt über ihre Schönheit, als Götter ansahen, dann hätten sie auch erkennen können, wieviel besser ihr Gebieter ist; denn der Urheber der Schönheit hat sie geschaffen“. Diese Passage, die eine längere Ausführung über den Götzendienst einleitet (13,1–15,9), bildet eine aktualisierende Behandlung des ersten Gebots, das seit der Exilszeit einen Grundpfeiler biblischer Theologie bildete, wobei sie verschiedene griechisch-hellenistische Ausdrücke und Denkmodelle aufnimmt; so basiert der Rückschluß von der Schönheit des Geschaffenen auf die Existenz des Schöpfers in 13,1–9 auf den teleologischen und kosmologischen Argumenten für die Existenz Gottes (sog. rationaler Gottesbeweis), ein in der griechischen Philosophie häufig bezeugtes, aber dem Alten Testament unbekanntes Denkmodell. Ausgehend von der großen Popularität der Gestirnsverehrung will die Passage den Blick auf deren Schöpfer lenken, der noch um vieles mehr als diese Schönheit und Macht besitzt. Auf die große Bedeutung der Gestirne läßt weiter schließen, daß sie als „Prytanen“ („Vorsteher“) bezeichnet werden (13,2), wie die höchsten Magistrate in vielen griechischen Städten; vgl. Schmitt (1989) 9.60f.

<sup>134</sup>Das Buch Ijob ist vermutlich in mehreren Entwicklungsstufen zwischen dem 5. und 3. Jh. v.Chr. entstanden, wobei die Disputationsreden 3–31 und 38–42, darunter die 3. Bildad-Rede (Ijob 25) wohl die dritte Schicht bilden; vgl. Groß (1986) 8f.

<sup>135</sup>Ijob 25,5–6: „Siehe, selbst der Mond glänzt nicht hell (*hen ʿad-yāre ʿh w ʿl-ō yaʿ ʿhīl*), die Sterne sind nicht rein in seinen Augen, geschweige denn der Mensch, die Made, der Menschensohn, der Wurm“. Die vorangehenden V. 2f. greifen die in Jes 6, Jer 1, Ez 1–3 und Dan 7 vermittelte Gottesvorstellung auf und zeigen die Konzentration aller nur denkbaren Macht in Gott und die Abhängigkeit alles Geschaffenen von JHWH, was die spätnachexilische Entstehung der Passage zeigt; vgl. Groß (1986) 92f. Daß gerade Gestirne als machtvolle Geschöpfe, die aber dennoch vor den Augen JHWHs nicht rein sind, angeführt werden, um zu demonstrieren,

läßt darauf schließen, daß die Helligkeit des Mondes in einigen Kreisen der israelitischen Gesellschaft noch lange nach dem Exil als übernatürliche Macht angesehen wurde.

Analog zeigt auch die Verteidigungsrede Ijobs im 31. Kapitel, daß das leuchtende Licht der Sonne und des Mondes auf die Menschen eine so große Faszination ausübte, daß sie versucht waren, diese heimlich zu verehren: „Wenn ich die leuchtende Sonne (ʾôṛ) sah, wie sie strahlte, den Mond (yā-re ʾh), wie er herrlich dahinzog, wenn heimlich sich mein Herz betören ließ und meine Hand dem Mund zum Kuß bot, auch das wäre ein Verbrechen, vom Richter zu strafen, denn Gott da droben hätte ich verleugnet“<sup>136</sup>. Dies zeigt, daß die im Alten Orient weit verbreitete Begrüßung der aufgehenden Sonne und des Mondes mit Handkuß als Zeichen göttlicher Verehrung auch in Israel und Juda Eingang gefunden hatte, was den dtr. Kreisen jedoch als Verletzung des 1. Gebots galt<sup>137</sup>. Die Passage legt weiter nahe, daß noch in nachexilischer Zeit Sonne und Mond aufgrund ihrer großen Anziehungskraft JHWH als Konkurrenten gefährlich werden konnten und ihre Verehrung daher streng verboten werden mußte. Da die Formulierung als gemeinsames zentrales Charakteristikum der beiden Gestirne ihren strahlenden Glanz herausstellt, der bei den Menschen Faszination und Verehrung hervorruft, läßt sie den Schluß zu, daß die Leuchtkraft des Mondes selbst bei JHWH-Verehrern eine bedeutende Rolle spielte<sup>138</sup>.

Die Bewunderung des Mondes kommt auch in einer Passage des Hohenliedes zum Ausdruck, in welcher die Schönheit Šulamits mit der des Mondes verglichen wird, der hier hier poetisch *l ʿbānāh* genannt und gemeinsam mit dem Morgenrot, der Sonne und den Himmelsbildern angeführt wird<sup>139</sup>.

daß der Mensch vor ihm stets schuldig sein muß, deutet auf ihre große Wertschätzung noch in spätnachexilischer Zeit.

<sup>136</sup>Job 31,26–28: ʾim-ʾærʾəh ʾôr kiy yāhel w ʿyāre ʾh yāqār ḥōlek ... gam-hû ʿāôn p ʿlylyy kiy-kiḥaštiy lāʾel mimmʿal.

<sup>137</sup>Vgl. Dtn 17,2–5; Jer 8,2.29–34; vgl. Groß (1986) 111; Schmidt (1995) 1105; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>138</sup>Die zentrale Bedeutung des Mondlichtes für die Menschen ist auch daraus zu erschließen, daß in Israel wie allgemein im Alten Orient das erste Wiedererscheinen des neuen Mondes regelmäßig festlich gefeiert wurde; siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>139</sup>Hld 6,10: „Wer ist, die da erscheint wie das Morgenrot (*šāhar*), wie der Mond (*l ʿbānāh*) so schön, strahlend rein wie die Sonne (*ḥammāh*), prächtig wie die Himmelsbilder (*nidgālōt*)?“ Die zahlreichen Aramaismen sowie ein persischer und griechischer Ausdruck legen als Entstehungszeit des Buches, das aus 52 lose zusammenhängenden, z.T. auf eine alte Tradition zurückgehenden, Liedern und Sprüchen besteht, die späte Perserzeit (4.–3. Jh. v.Chr.) nahe; vgl. Krinetzki (1980) 3.5. Daß in dem Bewunderungslied 6,10–13 gerade die Gestirne gewählt werden, um zu illustrieren, wie ein junger Mann am Anfang seiner Liebe von der „lichtvollen“ Schönheit seines Mädchens hingerissen ist, deutet auf deren große Wertschätzung noch in der nachexilischen Bevölkerung.

Auf die andauernde Faszination des Mondlichts deutet weiter eine Passage in dem erst in hellenistischer Zeit verfaßten apokryphen Jeremiabrief (Bar 6) hin, der gegen die Verehrung der Naturphänomene argumentiert und dabei ausdrücklich jeden Zusammenhang zwischen den Gestirnen und den ihnen zugeordneten Gottheiten leugnet: „Sie können nicht strahlen wie die Sonne noch leuchten wie der Mond ... So ist uns auf gar keine Weise sichtbar, daß sie Götter sind. Darum fürchtet sie nicht!“<sup>140</sup>.

Psalm 121 läßt zudem darauf schließen, daß dem Mond wie der Sonne auch die Fähigkeit zugeschrieben wurde, durch sein Licht den Menschen zu schaden; allerdings betont der Psalmist, daß JHWH die Macht besitzt, diese schädliche Kraft des Mondes einzudämmen: „Der Herr ist dein Hüter, der Herr gibt dir Schatten; er steht dir zur Seite. Bei Tag wird dir die Sonne nicht schaden noch der Mond in der Nacht“<sup>141</sup>. Damit belegt diese Passage, daß zumindest in Teilen der Bevölkerung die Überzeugung vorherrschte, daß ohne den Schutz JHWHs Sonne wie Mond schädigenden Einfluß auf die Menschen ausüben können<sup>142</sup>; zugleich wird hier die enge Beziehung der beiden großen Gestirne sichtbar, da hier das v.a. im Sommer gefährliche Strahlen der Sonne analog auch vom Mond angenommen wird.

#### 5.2.2.4 Fazit

Die angeführten Belege zeigen, daß der Mondkult immer wieder in Israels Gottesverehrung eindrang und noch über die Exilszeit hinaus zumindest in einigen Schichten der Bevölkerung Judas virulent war. Daher mußten die dtr. geprägten Verfasser der alttestamentlichen Schriften die Gestirne ausdrücklich ihrer göttlichen Kräfte berauben und diese auf JHWH übertragen, insbesondere indem sie Mond und Sonne als Ausdruck der Schöpferkraft und Herrschaft JHWHs herausstellten<sup>143</sup>.

<sup>140</sup>Bar 6,66.68. Dieser in hellenistischer Zeit verfaßte Brief will die in der Diaspora lebenden Juden davor warnen, die Gestirne und andere Naturphänomene – wie die Babylonier – fälschlicherweise als Gottheiten zu verehren; vgl. Kratz (1998) 78–84.107.

<sup>141</sup>Ps 121,5–6: ... *yômāh haššmš l’ō-yakkēkkāh w’ē-yāre<sup>ah</sup> ba-llāylāh*. Diese schädliche Kraft des Mondes könnte in Verbindung stehen zu seiner in den altorientalischen Kulturen gebräuchlichen Funktion als Orakelgott. Da die hier vorgestellte Situation das Verlassen der schützenden Stadtmauern bildet, könnte dies auch eine Verbindung des Mondkultes zum Kult am Stadttor nahelegen; vgl. Z. 8: „JHWH behüte dein Hinausgehen und dein Hineingehen jetzt und immer“; siehe Kap. II.5.2.3.5.

<sup>142</sup>Daß besonders der Neumond als Bedrohung empfunden werden konnte, ist aus Hos 5,7 zu erschließen; siehe Kap. II.5.2.3.4.

<sup>143</sup>Vgl. z.B. Gen 1,14–18; Ps 74,16; 104,19; 136,9; Bar 6,59; Dan 3,57–63.

### 5.2.3 Verurteilung bzw. Verbote der Gestirnsverehrung

Hinweise auf die Popularität des Mondkultes in der Bevölkerung Judas geben besonders die Passagen, die die Verehrung der Gestirne ausdrücklich verbieten. So wird *yāre ʿh*, anders als *lʿbānāh*, in der Bibel häufig im pejorativen Sinn gebraucht, seine Verehrung – oft parallel zu Sonne und Himmelsheer genannt – ist streng verboten, z.T. sogar bei Todesstrafe. Dabei zeigt die Beschuldigung, dem Mond(gott) (*yāre ʿh*) zu „dienen“ (*ʿabad*) oder sich vor ihm „niedergeworfen“ (*šāḥah*) zu haben, durch die Art ihrer Formulierung die religiöse Natur der verurteilten, zu Ehren des Mondes zelebrierten Rituale und läßt darauf schließen, daß der Mond zumindest in einigen Teilen der Bevölkerung als Gottheit verehrt wurde<sup>144</sup>.

#### 5.2.3.1 Verehrung von „Sonne – Mond – Himmelsheer“

Ausdrückliche Verbote der Gestirnsverehrung finden sich v.a. in Texten aus der dtn-dtr. Literatur sowie in einem prophetischen Text in dtr. Orientierung, so in Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 23,5 und Jer 8,2; diese Texte beziehen sich auf die religiös-kultische Situation der späten Königszeit in Juda und datieren alle in die späte vorexilische bzw. in die exilische Periode<sup>145</sup>. Dort wird der Mond (*yāre-ʿh*) meist gemeinsam mit der Sonne (*šəməš*) sowie dem ganzen Himmelsheer (*kāl š ʿbāʾ haššāmayim*) genannt, das sich immer auf die Gestirnswelt als Gegenstand abgöttischer Anbetung bezieht<sup>146</sup>. Dabei zeigt die breite Streuung der Belege, die den ganzen Bereich der dtn-dtr. Literatur durchziehen, die große Bekanntheit und die pauschale Verwendung dieser Götteraufzählung<sup>147</sup>.

Dtn 17,3

Daß Sonne, Mond und die übrigen Gestirne in einigen Kreisen der judäischen Bevölkerung als Gottheiten verehrt wurden, geht aus dem Gesetzestext Dtn 17,2–5 hervor, der die Verehrung der Gestirne ausdrücklich als Übertreten eines

<sup>144</sup>Vgl. Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 17,6; 21,3; 2 Chr 33,3; Jer 8,2; Zef 1,5; vgl. Weish 13,2; vgl. North (1977) 764; s.u.; siehe Anhang, tabellarische Übersicht.

<sup>145</sup>Zudem wird noch im nachexilischen 31. Kapitel des Ijobbuches auf das Verbot der Mondgottverehrung angespielt; siehe Kap. II.5.2.2.3.

<sup>146</sup>Der Ausdruck *š ʿbāʾ haššāmayim* begegnet 19 mal in der hebräischen Bibel; entweder als Oberbegriff für Sonne, Mond und Sterne (Dtn 4,19; Ps 148,2–3), meist aber parallel zu Sonne und Mond in der Verbindung „Sonne, Mond und das ganze Himmelsheer“, d.h. als Bezeichnung der Sterne im engeren Sinn; vgl. Dtn 17,3; 2 Kön 23,5; Jer 8,2; Dan 8,10; vgl. 2 Kön 17,16; 21,3.5; 23,4; Jer 19,13; Zef 1,5; 2 Chr 33,3.5; vgl. Niehr (1995.a) 812f.; Schroer (1987) 259; Schmidt (1995) 1097; Spieckermann (1982) 220–222; siehe Anhang, tabellarische Übersicht.

<sup>147</sup>Dies zeigt sich auch darin, daß in 2 Kön 23,5 die nur dort belegte vorgegebene Trias *šəməš*, *yāre ʿh* und *mazzālôt* durch den Ausdruck *š ʿbāʾ haššāmayim* ergänzt wurde, um dadurch einen Anklang an die geläufigere Trias herzustellen; vgl. Spieckermann (1982) 222; s.u.

Verbotes JHWHs und als Bruch seines Bundes herausstellt und fordert, dieses Vergehen mit der Todesstrafe zu ahnden: „Wenn in deiner Mitte ... ein Mann – oder auch eine Frau – lebt, der tut, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, böse ist, und sich über seinen Bund hinwegsetzt, wenn er hingeht, anderen Göttern dient und sich vor ihnen niederwirft – und zwar vor der Sonne, dem Mond oder dem ganzen Himmelsheer, was ich verboten habe ... dann sollst du diesen Mann oder diese Frau, die den Frevel begangen haben ... zu einem deiner Stadttore führen und steinigen, und sie sollen sterben“. Auf die große Bedeutung der Gestirnsverehrung läßt dabei die Tatsache schließen, daß ein späterer dtr. Redaktor in das ursprünglich allgemein formulierte Gesetz über die Bestrafung des Götzendienstes bei einzelnen Israeliten, das zum Grundbestand des deuteronomischen Gesetzeskorpus gehört, die astrale Trias einfügte, da er es bei der fundamentalen Frage des Götzendienstes, die die dtr. Grundforderung der Alleinverehrung JHWHs in Frage stellte, nicht bei der allgemeinen Warnung vor „anderen Göttern“ belassen wollte<sup>148</sup>. Daß zur Illustration der Verehrung anderer Götter gerade die Astralgottheiten Sonne, Mond und Himmelsheer genannt werden, zeigt, daß diese aufgrund ihrer großen Popularität beim Volk in der ausgehenden Königszeit als ernstzunehmende Konkurrenten JHWHs und somit als die große Bedrohung des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs gesehen wurde, worauf auch die harte Sanktion der Todesstrafe schließen läßt<sup>149</sup>.

### Dtn 4,19

Die Passage Dtn 4,15–20 formuliert zunächst das Verbot an die Israeliten, sich ein Gottesbild als Abbild (*tabnîr*) irgendeines Wesens zu machen. In diesen Zusammenhang fügte ein späterer exilischer, evtl. sogar nachexilischer Redaktor die eindringliche Warnung davor ein, sich zur Verehrung der Gestirne verführen zu lassen: „Wenn du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond und die Sterne, dann laß dich

<sup>148</sup>Die Passage behandelte ursprünglich die Sanktion des Götzendienstes bei einem einzelnen Israeliten im Unterschied zum Götzendienst einer ganzen Stadt; vgl. Dtn 13,13–19. Die nachträgliche Einfügung der astralen Trias (V. 3: *w ʿlaššæmæš ʔð layyāre ʔh ʔð l ʿkāl - š ʿbāʔ haššāmayim*) ist aus der inhaltlichen und stilistischen Unausgeglichenheit des Textes zu erschließen, so z.B. das störende *w vor šæmæš*, das allerdings von manchen Interpreten als *Waw concomitantiae* erklärt wird. Weiter bildet die Reihung „Sonne (*šæmæš*) – Mond (*yāre ʔh*) – Himmelsheer (*š ʿbāʔ haššāmayim*) eine gebräuchliche Formulierung in dtr. Texten, die pauschal die Gestirnsverehrung als Fremdgötterverehrung verurteilt; s.u. In der jetzigen Fassung stellt das Gesetz 17,2–7 (als Nachtrag zu den in Kap. 13 behandelten Fällen von Apostasie) Glaubensabfall zu den in der ausgehenden Königszeit besonders aktuellen Gestirnsgöttern als Übertretung des ersten Dekaloggebotes und damit als Bruch des „Bundes“ mit JHWH heraus; vgl. V. 2; vgl. Jos 23,16; vgl. Braulik (1991) 125; Spieckermann (1982) 222.

<sup>149</sup>So verfolgt die Todesstrafe im Dtn den pädagogischen Zweck, andere von der so geahndeten Praxis abzuschrecken; vgl. Dtn 21,21; vgl. Braulik (1991) 125.

nicht verführen! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen<sup>150</sup>. Da die Verse 16–19 das Bilderverbot im Schatten des Fremdgötterverbots interpretieren (vgl. Dtn 5,8–9a), wird hier somit nicht die bildhafte Darstellung JHWHs, sondern der Kult anderer Gottheiten, den man ihnen gewöhnlich mittels Statuen oder Bildern erwies, verboten, wobei die Formulierung das Fremdgötterverbot ausdrücklich auf die himmlische Welt bezieht. Damit spielt diese Passage auf die große Popularität der Astralkulte in der späten Königszeit an, die nach Ansicht der dtr. Kreise die Katastrophe des Exils verursachten und noch in der Exilszeit virulent waren<sup>151</sup>, wie die Einfügung des Verbots der Gestirnsverehrung in das allgemeine Verbot, sich ein Gottesbild zu machen, zeigt<sup>152</sup>.

Aufschlußreich ist weiter, daß der dtr. Verfasser als Begründung seiner Warnung anführt: „Der Herr, dein Gott, hat sie allen anderen Völkern überall unter dem Himmel zugewiesen. Euch aber hat der Herr genommen ... damit ihr sein Volk, sein Erbesitz werdet“<sup>153</sup>. Diese Formulierung, nach welcher vor langer Zeit JHWH den Astralkörpern als Gottheiten die Herrschaft über die anderen Völker zugeteilt habe, zeigt, daß die Gestirne von den umliegenden Völkern (und ursprünglich wohl auch in Israel und Juda) als Gottheiten verehrt wurden, nach der monolatrischen Konzeption der Deuteronomisten jedoch in der JHWH-Religion keinen Platz mehr hatten. So galt JHWH, der Gott Israels, nach dtr. Vorstellung als der einzige wahre Gott, so daß die Israeliten

<sup>150</sup> Dtn 4,19: *ûpen-tiśšā* ‘eynākā haššāmaymāh w<sup>‘</sup>-rā’iytā ‘et-haššāmaēš w<sup>‘</sup>-et-hayyāre ‘h w<sup>‘</sup>-et-hakkōkābiym kāl š<sup>‘</sup>bā’ haššāmayim w<sup>‘</sup>-niddah<sup>‘</sup> tā w<sup>‘</sup>-hištah<sup>‘</sup> w<sup>‘</sup>iytā lāhaem wa<sup>‘</sup>-badtām. Bei Dtn 4 handelt es sich um einen spätdtr. Text, dem Dtn 1–3; 5 (und damit das Bilderverbot Dtn 5,8f.) bereits vorlagen, die Bilderverbotsformulierung stellt eine nachträgliche Erweiterung des Grundtextes (Dtn 4,1–4,9–14) dar. Hier sind die *kōkābiym* an die Stelle von š<sup>‘</sup>bā’ haššāmayim getreten, während dieses als alle Glieder der Aufzählung zusammenfassender Begriff verwendet wird; vgl. Dohmen (1987) 203–210; Spieckermann (1982) 222f.

<sup>151</sup> Die Bestimmungen in Dtn 4,15–40 wollen im Sinn der Endredaktion als Ausführungsbestimmungen des Dekalogs für die konkreten Lebensbedingungen im Land verstanden werden. Die in der späten Königszeit wie noch in exilisch-nachexilischer Zeit populäre Gestirnsverehrung ist nach dtr. Auffassung für Israel verboten, weil es durch seine Geschichte, v.a. das Exodushandeln JHWHs, in einem unmittelbaren Verhältnis zu JHWH steht; vgl. Braulik (1986) 42f. Das Verbot der Kultbilder in den dtn-dtr. Texten weist auf die grundsätzliche Bedeutung der Auseinandersetzung mit fremden Religionen hin; es hat seinen Ursprung im steigenden Bewußtsein sog. „proto-dtr.“ Kreise, daß JHWH allein – als einziger Herr des Landes – kultischer Verehrung würdig sei, und ist so primär gegen die Verehrung anderer, in ihren Kultbildern präsenter, Gottheiten gerichtet; vgl. Dohmen (1989.b) 696; Rose (1975); Uehlinger (1997) 282.

<sup>152</sup> Dies könnte weiter nahelegen, daß es hier wesentlich darum geht, die Deutung der Sonne, des Mondes und des ganzen Himmelsheeres als phänomenologische Manifestationen für JHWH zu verurteilen, da nicht-astrale unbelebte Objekte nicht zensiert werden; vgl. Schmidt (1995) 1109f.

<sup>153</sup> Dtn 4,19c–20.

davor gewarnt werden mußten, irrtümlicherweise die fälschlich als Götter angesehenen Gestirne anzubeten.

## 2 Kön 23,4–5

Deutliche Hinweise auf Astralkulte in Jerusalem enthält das Kapitel 2 Kön 23, das die sog. „Kultreform“ König Jošijas schildert und den zentralen Text der Königsbücher bildet, auf den die gesamte Darstellung der israelitischen Königszeit durch die Dtr. zuläuft<sup>154</sup>. Diese Reform ist nach der dtr. gefärbten Darstellung in 2 Kön 22; 23 gekennzeichnet durch die Konzentration des dem Reichsgott JHWH dargebrachten Kultes auf den Jerusalemer Tempel und die militante Elimination nicht-jahwistischer Kulte aus den von Jošija beanspruchten Gebieten, verbunden mit dem Bestreben, die assyrische Kontrolle über Juda ganz zu eliminieren.

Historizität des Berichts und damit Ausmaß und Tragweite dieser Reform werden jedoch in der Forschung kontrovers diskutiert. Meist wird der Reformbericht als ein von den Dtr. redaktionell bearbeiteter Text gesehen<sup>155</sup>; daneben findet sich auch seine Deutung als zuverlässiger, literarisch einheitlicher Bericht<sup>156</sup> sowie andererseits seine Wertung als dtr. Fiktion mit nur geringer historischer Glaubwürdigkeit<sup>157</sup>. Da über die Literarkritik dieser Passage in der Forschung kein Konsens besteht, sind gesicherte Aussagen allein aus dem Text nicht möglich; der Zugang muß daher über die Religionsgeschichte ge-

<sup>154</sup> Vgl. Hoffmann (1980) 251–253.

<sup>155</sup> Als Grundstock wird ein noch zu Lebzeiten Jošijas entstandenen Bericht angenommen, der im Exil erweitert und neu akzentuiert wurde, wobei allerdings die genaue Abgrenzung dieses Grundtextes umstritten ist; vgl. z.B. Lohfink (1987) 466–475; Spieckermann (1982) 79–120, 426–429; Braulik (1986) 11; Gray (1980) 729; Nelson (1981) 79–85; Hentschel (1985) 109; Uehlinger (1995) 70–83. Meist wird die Kultzentralisation damit begründet, daß der militärische Erfolg und die kulturelle Überlegenheit der assyrischen Herrscher bei den Besiegten eine umfassende Sinnkrise ausgelöst hatten, die durch die Reformmaßnahmen bewältigt werden sollte; vgl. Braulik (1988) 96f.; McKay (1973) 28–44; Cogan (1974) 113; Ahlström (1993) 778. Albertz (1992, 110) sieht die sog. josianische Reform zugleich als „breite nationale, soziale und religiöse Erneuerungsbewegung, welche die historische Chance, die das Zurückweichen der assyrischen Fremdmacht bot, entschlossen zu einer völligen Neukonstituierung des israelitischen Staates nutzen wollte“; ähnlich Lohfink (1995) 112–116; ders. (1991.a) 209–227; ders. (1991.b) 179–207.

<sup>156</sup> Diese Auffassung wurde v.a. in der früheren Forschung vertreten; vgl. z.B. Oestreicher (1923) 30–56; Jepsen (1959 / 1978) 132–141; ähnlich aber noch Hobbs (1985) 342f.

<sup>157</sup> So sieht Niehr (1995.b, 36–41.51) aufgrund des Fehlens von primary evidence die in 2 Kön 22–23 geschilderte „Kultreinigung“ lediglich als Fiktion dtr. Schriftsteller der exilischen und nachexilischen Zeit; vgl. Levin (1984) 363; Handy (1995) 252–275; ähnlich deutet bereits Würthwein (1976, 421) die Schilderung in 2 Kön 22–23 als ein Mittel der dtr. Kreise im Kampf um die Durchsetzung der kultisch-rituellen Forderungen des Deuteronomiums im Leben der nachexilisch-judäisch-jüdischen Gemeinde; vgl. ebd. 418: „Eine Josianische Reform in diesem Sinne hat es nie gegeben. Sie ist eine literarische Schöpfung der dtr. Schule“.



sucht werden, durch Einbeziehung weiterer alttestamentlicher sowie v.a. außeralttestamentlicher epigraphischer wie ikonographischer Belege.

V.a. die Glyptik zeigt nun gerade in der neuassyrischen Zeit eine massive Zunahme der Astralkulte sowohl in Mesopotamien wie auch in ganz Syrien-Palästina<sup>158</sup>. Weiter zeigen sowohl epigraphische wie ikonographische Belege der exilischen und nachexilischen Zeit, daß sich die judäische Religion nicht im Sinne der in 2 Kön 23 beschriebenen Reform verändert hatte. So zeigen z.B. die Kleinfunde, darunter zahlreiche Siegel, aus der Zeit nach Jošija keine einschneidende Zäsur hinsichtlich der Motive und der Art der Darstellungen<sup>159</sup>. Auch weitere alttestamentliche Passagen legen nahe, daß die sog. jošijanische Kultreform kaum Auswirkungen auf die traditionelle Kultpraxis in Jerusalem und Juda hatte<sup>160</sup>.

Die im Rahmen der Kultreform geschilderte Beseitigung der „Mißstände“ läßt darauf schließen, daß der Astralkult sogar in den offiziellen Kult des Jerusalemer Tempels Eingang gefunden hatte. So heißt es hier, daß Jošija die Kultgeräte von „Baal, Ašera und Himmelsheer“ aus dem Tempel hinaus schaffen ließ. Da diese Götteraufzählung eine gebräuchliche Formel in der dtr. Polemik bildet, ist sie zwar einer dtr. Redaktion zuzuschreiben<sup>161</sup> und so vermutlich als

<sup>158</sup>In der Forschung ist jedoch umstritten, inwieweit dies auf den unmittelbaren Einfluß bzw. Druck der neuassyrischen Herrscher zurückzuführen oder vielmehr als Wiederaufleben autochthoner Astralkulte zu deuten ist; siehe Kap. II.5.1.3.3.

<sup>159</sup>Vgl. Hübner (1989); Keel / Uehlinger (1993) 410–414. Dies spricht gegen die Historizität der jošijanischen Kultreform, da durch diese eine deutliche Veränderung in der Wahl künstlerischer Ausdrucksformen bzw. im Wegfall bestimmter Darstellungsformen zu erwarten wäre; vgl. Niehr (1995.b) 51. Zudem sind gerade aus der Zeit der beiden „Reformkönige“ Hiskija und Jošija zahlreiche königliche Stempel mit solarer Symbolik bekannt, die dokumentieren, daß solare Elemente von diesen Königen als legitime Bestandteile des JHWH-Kultes angesehen wurden; vgl. Stähli (1985) 10f.; siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>160</sup>Dies geht z.B. aus der Kritik des DtrGW an der Kultpraxis der vier letzten auf Jošija folgenden Könige – Joahaz, Jojakim, Jojakin und Zidkija – hervor, die so handeln, als ob es die jošijanische Reform nie gegeben hätte; vgl. 2 Kön 23,32.37; 24,9.19. Häufig wird angenommen, daß man nach dem unerwarteten Tod Jošijas in Juda weithin zu der traditionellen Religionsausübung zurückkehrte; vgl. z.B. Hobbs (1985) 342f.; Uehlinger (1995, 80f.) führt an, daß die von Jošija unternommenen Maßnahmen, die sich alle auf den Jerusalemer Tempel, d.h. den Staatskult beziehen, die Elimination von Praktiken zum Gegenstand haben, die angesichts der stark verminderten Kontakte zu Nordsyrien und Assyrien an Plausibilität verloren hatten und so in ihrem Unterhalt als zu aufwendig angesehen wurden; dagegen bestätigt dies nach Niehr (1995.b) 49f., daß Jošija entgegen der dtr. Darstellung kaum nennenswert in den Kult Judas eingegriffen habe.

<sup>161</sup>Vgl. 2 Kön 23,4: „Hierauf befahl der König ..., alle Gegenstände aus dem Tempel des Herrn hinauszuschaffen, die für den Baal, die Aschera und das ganze Heer des Himmels angefertigt worden waren.“ Zur Göttertrias „Baal, Ašera, Himmelsheer“ vgl. 2 Kön 17,16; 21,3; siehe Anhang, tabellarische Übersicht. Häufig findet sich die These, daß V. 4–5 eine alte Tradition darstelle (nach Gray eine Entlehnung aus den Annalen der Könige Judas), die aber durch den dtr. Redaktor erweitert wurde. Der Angabe liegt vermutlich die historische Erinnerung zugrunde,

Metapher für die Beseitigung von dem Jahweglauben gefährlichen Fremdkulten zu sehen<sup>162</sup>. Die durch die ikonographischen Belege dokumentierte Popularität der Astralkulte, besonders des Mondkultes, im Juda der späten Königszeit<sup>163</sup> legt jedoch nahe, daß die von den Deuteronomisten verurteilten Fremdkulte die Verehrung der Gestirne und besonders des Mondes mit einschlossen.

Daß die Gestirnsverehrung auch in der Volksreligion weit verbreitet war, ist aus dem folgenden Vers zu erschließen, der von der Absetzung der Priester (*k mārīm*) berichtet, welche die Astralkulte auf den „Kulthöhen“ (*bāmôt*) praktiziert und Baal (*b<sup>c</sup>l*) sowie der Sonne (*šæmæš*), dem Mond (*yāre q<sub>h</sub>*), den Tierkreiszeichen (*mazzālôt*) und dem ganzen Himmelsheer (*kāl š q<sup>b</sup>ā haššāmayim*) geopfert hatten<sup>164</sup>.

Die hier angeführte Götteraufzählung kombiniert die gängige dtr. Formel „Baal – Ašera – Himmelsheer“ (V.4) mit der ebenfalls gebräuchlichen Reihung „Sonne – Mond – Himmelsheer“ (*šæmæš - yāre q<sub>h</sub> - š q<sup>b</sup>ā haššāmayim*), ergänzt durch die Tierkreiszeichen *mazzālôt*<sup>165</sup>. Da diese Passage den einzigen Beleg für den Terminus *mazzālôt* bildet, läßt sie darauf schließen, daß dem dtr. Redaktor hier die Trias *šæmæš, yāre q<sub>h</sub>* und *mazzālôt* vorgegeben war und er diese durch den Ausdruck *š q<sup>b</sup>ā haššāmayim* ergänzte, um die von den dtr. Verfassern als stereotype Formel der Gestirnsverehrung gebrauchte Verbindung *šæmæš, yāre q<sub>h</sub>* und *š q<sup>b</sup>ā haššāmayim* zu vervollständigen<sup>166</sup>. Dabei

daß Jošija den Jerusalemer Tempel von fremden Kultobjekten befreite; vgl. Würthwein (1976) 417; ders. (1984) 452f.456; Hollenstein (1977) 327–330; Gray (1980) 714f., Hentschel (1985) 109f.; Uehlinger (1995) 82f.

<sup>162</sup>Nach Spieckermann (1982, 81) stehen Baal, Aschera und Himmelsheer hier „für jegliches religiöse Fremdwesen im einzelnen und ganzen“, wobei der dtr.Redaktor durch diese Formulierung die Radikalität der jošijanischen Reform unterstreichen will.

<sup>163</sup>Vgl. z.B. die zahlreichen Siegel mit Mondemblem bzw. Mondsichel; siehe Kap. II.5.3.2.

<sup>164</sup>2 Kön 23,5–6a: *w q<sup>c</sup>-hišbît q<sup>c</sup>et-hakk mārīm q<sup>c</sup>šær nāt q<sup>c</sup>nū malkê y q<sup>c</sup>hūdāh wy q<sup>c</sup>gatter babbāmôt b q<sup>c</sup>ārê y q<sup>c</sup>hūdāh um q<sup>c</sup>sbê y q<sup>c</sup>rūšālāim w q<sup>c</sup>et-ham q<sup>c</sup>gatt q<sup>c</sup>rim laba'al laššæmæš w q<sup>c</sup>layyāre q<sup>c</sup>h w q<sup>c</sup>lammazzālôt ūl q<sup>c</sup>kōl š q<sup>c</sup>bā haššāmayim*: „Auch setzte er die Götzenpriester ab, die von den Königen von Juda bestellt worden waren und die auf den Kulthöhen, in den Städten Judas und in der Umgebung Jerusalems Opfer verbrannt sowie dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Bildern des Tierkreises und dem ganzen Heer des Himmels geopfert hatten. Den Kultpfahl (*hā-* → *q<sup>c</sup>šerāh*) schaffte er aus dem Haus des Herrn ...“. In den parallelen Passagen im zweiten Buch der Chronik werden dagegen Sonne, Mond und Himmelsheer nicht ausdrücklich genannt; vgl. 2 Chr 33,15; 34,3; die Darstellung der Chronikbücher ist jedoch lediglich als „tertiäre Evidenz“ zu betrachten, die den vorgegebenen dtr. Bericht der jošijanischen Kultreform aus ihrer spezifischen theologischen Perspektive umarbeitet und neu akzentuiert; vgl. de Vries (1989) 403; Rudolph (1955) 319–331; Becker (1988) 114–123.

<sup>165</sup>Siehe Anhang, tabellarische Übersicht.

<sup>166</sup>Vgl. Spieckermann (1982) 86; Uehlinger (1995) 78f., der als ursprüngliche Fassung rekonstruiert: *whšbyt q<sup>c</sup>t-hkmrym hmqtrym lšmš wlyrḥ wlmzlwṭ wkl sb q<sup>c</sup>hšmym*: „Er (Joschija) beseitigte (auf Dauer) die *k mārīm*, die der Sonne (eigentl. dem Sonnengott), dem Mond (eigentl. dem Mondgott), den Fixsternen / Konstellationen und dem ganzen Himmelsheer räuchernten“. Nach Levin (1984, 360) bildet der ganze V. 5 einen späteren dtr. Zusatz, der erst sekundär

deutet das außerhalb der gebräuchlichen dtr. Formel stehende Hapaxlegomenon *mazzālôt* auf eine historische Reminiszenz; es bildet das genaue Äquivalent zum akkadischen Terminus *mazzalātu*, das die Sternkonstellationen bezeichnet, und legt so den assyrischen Ursprung der Gestirnsverehrung in Jerusalem nahe<sup>167</sup>.

Der o.g. Vers (2 Kön 23,5) ordnet dem Kult der Astralgöttheiten die *k<sup>e</sup>mārîm* zu<sup>168</sup>. Da dieser Terminus auch in den nahezu zeitgleichen Grabstelen zweier Mondgottpriester des 7. Jh.s aus Nērab, die sich als *kmr šhr* bezeichnen, begegnet, ist für ihn eine nordsyrische Herkunft anzunehmen<sup>169</sup>; diese Stelen könnten zudem auf die Assoziation der *k<sup>e</sup>mārîm* mit Astralkulten hindeuten<sup>170</sup>; der ausschließliche Bezug der *k<sup>e</sup>mārîm* auf den Kult der Astralgöttheiten ist jedoch in der Forschung umstritten. Meist wird angenommen, daß im aramäischen Sprachbereich des 1. Jt.s *kmr* zunächst Priester mesopotamischer und aramäischer Astralgöttheiten bezeichnete, später aber die allgemeine Be-

---

mit den Maßnahmen zur „Reinigung“ des Tempels in Jerusalem verbunden wurde, da in V. 8 lediglich „Priester“ (*hakkōh nîm*), hier dagegen „Götzenpriester“ (*k<sup>e</sup>mārîm*) genannt werden (dagegen aber Uehlinger (1995) 78f; vgl. auch Würthwein (1976) 413–415; Hentschel (1985) 111, der die *w<sup>e</sup>qātal*-Verbform bereits den Einfluß der aramäischen Volkssprache zuordnet und die Angabe daher zu den spätesten Elementen des Textes rechnet. Dagegen bildet nach Koch (1988, 104) der in dieser Zeitform formulierte V. 5 die Überschrift über die in den Versen 5–8(9) angeführten (im Narrativ formulierten) Maßnahmen, woraus er schließt: „Was an Räucherung an den Landheiligtümern und an dem Stadteingang von Jerusalem geschah, hängt demnach mit den Räucherungen für die Himmelsmächte am Tempel zusammen“.

<sup>167</sup>Damit belegt 2 Kön 23,4f. astrologische Praktiken nach assyrischem Vorbild am Jerusalemer Tempel; siehe Kap. II.5.2.3.3.

<sup>168</sup>Hier bezeichnet der Terminus das Kultpersonal der *bāmôt* Judas in enger Verbindung zum Kult der Gestirngöttheiten; offen bleibt aber, ob die *k<sup>e</sup>mārîm* parallel zu den spezifisch für den Astralkult zuständigen *m<sup>e</sup>qatt<sup>e</sup> rîm* genannt sind oder ob die Partizipform *m<sup>e</sup>qatt<sup>e</sup> rîm* auf die vorher genannten *k<sup>e</sup>mārîm* zu beziehen ist, wie die Einheitsübersetzung nahelegt: „Auch setzte er die Götzenpriester ab, die ... geopfert hatten“.

<sup>169</sup>Vgl. KAI 225,1; 226,1; siehe Kap. II.3.3.1.3. Dagegen ist *kumru / kumirtu* im akkadischen Raum als „eine Bezeichnung für ausländische Priester(innen) sowohl von fremden als auch von akkadischen Gottheiten“ nur im 2. Jt. v.Chr. belegt; vgl. Spieckermann (1982) 85.

<sup>170</sup>Vgl. KAI 225,1; 226,1. So führen beide Inschriften ausschließlich astral konnotierte Göttheiten an: neben dem Mondgott *šhr* die Mondgöttin Nikkal und den in Harran als Sohn des Mondgottpaares geltenden Nusku, KAI 225 zudem den Sonnengott *šmš*; siehe Kap. II.3.3.1.3. Uehlinger (1997, 79) schließt daraus, „daß die *k<sup>e</sup>mārîm* [...] eine spezifische Priesterklasse darstellen, deren kultische Tätigkeit sich ausschließlich an Astralgöttheiten richtete und deren Existenz im Juda des 7. Jhs. auf aramäischen Einfluß zurückgehen dürfte“. Er sieht die Institution der *k<sup>e</sup>mārîm* in engem Zusammenhang mit der assyrischen Expansion und der damit verbundenen Rezeption assyrisch-aramäischer Astralbräuche im späten 8. bzw. frühen 7. Jh. v.Chr. und verweist auf die in der Glyptik des 7. Jh.s v. Chr. dominierende Astralsymbolik v.a. der nächtlichen Gestirne (Mond, Venus, Siebengestirn); vgl. ebd. 65f.77f; vgl. Görg (1985) 7. Albertz (1992, 297.308) und Koch (1992, 84) deuten die *k<sup>e</sup>mārîm* als Experten der astrologischen Divination, wofür die Nennung der *mazzālôt* in 2 Kön 23,5 sprechen könnte; vgl. ders. (1988) 107; Spieckermann (1982) 85. 271–273. Die Einheitsübersetzung übersetzt jedoch lediglich allgemein „Götzenpriester“.

zeichnung für „Priester“ wurde<sup>171</sup>. Die alttestamentlichen Belege lassen auf eine enge Beziehung der *k ʿmārīm* zur Gestirnsverehrung schließen, ohne jedoch deren ausschließlichen Bezug auf Astralkulte zu bezeugen. Ähnlich wie in 2 Kön 23,5 werden die *k ʿmārīm* auch in Zef 1,4 im Zusammenhang mit der Baalsverehrung sowie dem Himmelsheer genannt<sup>172</sup>; dagegen zeigt Hos 10,5 keinen astralen Bezug der *k ʿmārīm*<sup>173</sup>. Generell werden die *k ʿmārīm* als Priester, die gegen die Bestimmungen der JHWH-Religion verstoßen, gekennzeichnet, wobei die große Popularität der Astralgottheiten im Juda der ausgehenden Königszeit nahelegt, daß deren Kult ein wesentliches Moment dabei bildete<sup>174</sup>.

Da in dieser Passage geschildert wird, daß erst Jošia (ca. 622 v.Chr.) die von den Dtr. als Götzendienst verurteilten Praktiken abschaffte und die zuständigen Priester absetzte<sup>175</sup>, läßt sich hieraus ableiten, daß unter den vorhergehenden Königen der Kult der Astralgottheiten in mehreren Städten Judas wie in der Hauptstadt Jerusalem öffentlich praktiziert wurde.

Als verantwortlich für die Gestirnsverehrung in Jerusalem wird König Manasse bezeichnet, der in 2 Kön 21,3–5 dafür verurteilt wird, daß er dem „Heer des Himmels“ gedient und ihm in beiden Höfen des Jerusalemer Tempels Altäre gebaut habe<sup>176</sup>, wobei die o.g. Passage 2 Kön 23,5 nahelegt, daß „das ganze

<sup>171</sup>Weitere Belege für *kmr* als Priesterbezeichnung im aramäischen Sprachbereich: KAI 228 A 23, B 2; 239,3; 246,1; vgl. KAI 159,7 (neupunisch). Daß der Priestertitel *kmr* in den aramäischen Inschriften meist mit der Wurzel *kmr*: „erregt sein“ zusammengestellt wird, könnte darauf deuten, daß er primär einen Ekstatiker bezeichnete; vgl. Ringgren (1982) 68 (dort weitere Belege); Görg (1985) 7–9; Spieckermann (1982) 85f.; vgl. Hos 10,5; s.u.

<sup>172</sup>Vgl. Zef 1,4b–5a: *w ʿhikrattī min-hammāqôm hazzæh ʿæt-š ʿār habbaʿal ʿæt-š ʿm hakk ʿmārīm ʿim-hakkōh ʿnīm w ʿæt-hammištaḥ ʿwīm ʿal-haggagōt li š ʿbāʿ haššāmayim*. Nach Irsigler (1977, 21f.) sind mit den hier genannten Titeln *k ʿmārīm* und *kōh ʿnīm* jeweils „Priester illegitimer Kulte“ gemeint, wobei erst ein späterer Glossator mit der Einfügung des Ausdrucks *ʿim hakkōh ʿnīm* das Ziel verfolgte, „die Gesamtheit des illegitimen Kultes zu treffen“; vgl. Görg (1985) 7. Zu Zef 1,4 s.u.

<sup>173</sup>Hier bezeichnet *k ʿmārīm* die Priester, die das Stierbild in Betel bejubeln. Dieser Beleg, der nach Wolff (1976, 221) zu einem echten Hosea-Wort gehört, könnte darauf deuten, daß die *k ʿmārīm* diejenigen sind, die für den (ekstatischen) Jubel zuständig sind; sie könnten somit den ekstatischen Propheten nahestehen, die sich nach 1 Sam 10 in der *bmh* von Gibeon aufhalten; vgl. auch 2 Sam 6,13f.

<sup>174</sup>Darauf deutet auch die in 2 Kön 23,5 und Zef 1,4f. belegte Verbindung der *k ʿmārīm* zum *š ʿbāʿ haššāmayim*; s.o.

<sup>175</sup>Allerdings zeigt Zef 1,4f., daß diese Praktiken noch nach der Kultreform Jošijas existierten, was die Historizität der dtr. Darstellung der Reform in Frage stellt.

<sup>176</sup>2 Kön 21,3: „Er baute die Kulthöhen wieder auf, die sein Vater Hiskija zerstört hatte, errichtete Altäre für den Baal, ... warf sich vor dem ganzen Heer des Himmels nieder und diente ihm“; vgl. V. 5: „In den beiden Höfen des Tempels baute er Altäre für das ganze Heer des Himmels“; vgl. 2 Chr 33,3–5. Diese Angabe, die auf einen dtr. Redaktor zurückgeht, wird in Kap. 23,12 wieder aufgegriffen: „...die Altäre, die Manasse in den beiden Höfen des Tempels aufgestellt hatte, ließ der König abbrechen“; vgl. Hentschel (1985) 110.

Himmelsheer“ auch den Mond und die Sonne einschloß. Die Errichtung von Altären für die Astralgottheiten in den Höfen des zentralen Heiligtums in Jerusalem zeigt die große Bedeutung und sogar den quasi offiziellen Charakter ihrer Verehrung im Juda der späten Königszeit. Allerdings ist zu beachten, daß Manasse in der dtr. Literatur als „Gegenreformer“ stilisiert und der Bericht über seine Kultmaßnahmen im Hinblick auf die Reform Jošijas formuliert wurde, so daß die – nach dtr. Angaben – von Jošija entfernten Gottheiten und Kulte auf Manasse zurückgeführt werden, um eine wirksame Kontrastfigur zu Jošija zu schaffen<sup>177</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die diesem König zugeschriebenen Kulthandlungen gängige Praxis im Juda der späteren Königszeit waren, zumal die hier genannten Kultbräuche deutliche Bezüge zu zeitgenössischen syrisch-palästinischen Kulturen aufweisen, was weiter den Schluß zuläßt, daß die Popularität der Astralkulte im Juda der späten Königszeit nicht allein auf assyrischen Einfluß zurückzuführen ist<sup>178</sup>.

Auf die Popularität der Astralkulte in Jerusalem deutet darüberhinaus die Angabe hin, daß Jošija nicht nur die von Manasse im Tempel errichteten Altäre der Gestirnsgottheiten, sondern auch die Altäre „auf dem Dach über dem Obergemach des Ahas“ zerstören ließ<sup>179</sup>, da die Dachaltäre hier durch die gemeinsame Anführung ebenfalls in den Kontext der Astralkultpraktiken des 7. Jh.s gerückt werden. Daß die Gestirnsverehrung vorwiegend auf den Dächern der Häuser praktiziert wurde, ist auch aus einigen auf den privaten Kult bezogenen exilischen und nachexilischen Anklagen in Prophetenbüchern zu er-

<sup>177</sup> So korrespondieren in der dtr. Darstellung die Maßnahmen der beiden Könige weitgehend: Jošija schafft ab, was der als südliches Gegenstück zu Ahab, der nördlichen Verkörperung der Apostasie, dargestellte Manasse einführt; vgl. 2 Kön 23,12; vgl. Spieckermann (1982) 160–170; Long (1991) 248; Hobbs (1985) 321; Hentschel (1985) 110. Die „Sünden“ Manasses spiegeln damit eher die eine Seite einer internen Auseinandersetzung innerhalb Judas über die Frage des kultischen „Synkretismus“; vgl. McKay (1973) 59f.; Cogan (1974) 112; ders. (1992) 404.

<sup>178</sup> In der Forschung wird Manasse meist als treuer Vasall des assyrischen Königs gesehen, der u.a. die Verehrung der bei den Assyriern sehr populären Astralgottheiten in Juda förderte, um der assyrischen Erwartung zu entsprechen, was den Widerstand priesterlicher Kreise provozierte; vgl. Ahlström (1993) 730–732; Cogan (1974) 68.84–88; Spieckermann (1982) 307–372; Donner (1986) 334; Niemann (1993) 224f. Dagegen bilden nach Cogan (1992, 411) die in 2 Kön 21 Manasse zugeordneten Kultbräuche eine Mischung aus kanaanitischen und aramäischen Gottheiten; dafür spricht u.a., daß die jošijanische Kultreform analog zu den Reformen von Hiskija (2 Kön 18) sowie von Joas (2 Kön 12) und Jehu (2 Kön 9–10) beschrieben wird, die sich sämtlich gegen kanaanitische Gottheiten und Kultbräuche richten; vgl. Hobbs (1995) 320f. Zudem ist auf die allgemeine Astralisierung der Religionen in Syrien-Palästina im Verlauf des 1. Jt.s. zu verweisen; vgl. Koch (1988) 118–120.

<sup>179</sup> 1 Kön 23,12: „Auch die Altäre, die die Könige von Juda auf dem Dach über dem Obergemach des Ahas errichtet hatten, sowie die Altäre, die Manasse in den beiden Höfen des Tempels aufgestellt hatte, ließ der König abbrechen.“

schließen, die verurteilen, daß auf den Dächern Jerusalems dem „Himmelsheer“ Rauchopfer dargebracht wurden<sup>180</sup>.

Diese Passagen lassen darauf schließen, daß die Astralkulte in Israel, – analog zur Praxis in Mesopotamien und in anderen altorientalischen Kulturen – i.d.R. unter freiem Himmel praktiziert wurden, entweder auf den Dächern der Wohnhäuser oder in den Höfen der Tempel bzw. Heiligtümer. Darauf deutet auch die Einleitung zu dem o.g. Verbot der Gestirnsverehrung in Dtn 4,19 hin: „Wenn du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst“<sup>181</sup>. Noch Lukian betont in seiner Schrift „De Dea Syria“, daß Sonne und Mond ja für alle sichtbar seien und daher keiner Statuen im Tempel bedürfen<sup>182</sup>.

Entgegen der häufig vorgeschlagenen These, daß die Dachaltäre unter assyrischem Einfluß für die Astralgotheiten errichtet wurden<sup>183</sup>, sprechen aber die weiteren epigraphischen und ikonographischen Belege für eine lange Tradition des Astralkultes und damit der Mondgottverehrung in der vorexilischen Religion Judas. Dies zeigen – neben der dtr. Angabe, daß diese Altäre durch die „Könige von Juda“, d.h. vor Manasse, errichtet wurden<sup>184</sup>, v.a. zahlreiche Siegel mit astraler Symbolik<sup>185</sup>.

Daß die Zerstörung dieser Altäre erst König Jošija im Zuge seiner Kultreform zugeschrieben wurde, läßt weiter den Schluß zu, daß der von den Deuteronomisten ebenfalls als Reformers des JHWH-Kultes dargestellte König Hiskija diesen auf den Hausdächern praktizierten Kult der Gestirnsgottheiten gleichfalls praktizierte oder zumindest tolerierte, was einen deutlichen

<sup>180</sup> Vgl. Zef 1,5 „alle, die sich auf den Dächern niederwerfen vor dem Heer des Himmels“; Jer 19,13: „alle Häuser, auf deren Dächern man dem ganzen Heer des Himmels Rauchopfer ... dargebracht hatte“; vgl. Jer 32,29; s.u. Die Rauchopfer auf den Dächern bilden vermutlich den Versuch, dem Objekt der Verehrung besonders nahe zu sein; Daß diese Belege auf den privaten Kult bezogen sind, zeigt z.B. der Plural *haggāgôt* (*haggôtêhēm*); vgl. Uehlinger (1995) 80.

<sup>181</sup> Dtn 4,19: „... das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond und die Sterne, dann laß dich nicht verführen! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen“; s.o.

<sup>182</sup> De Dea Syria 34; vgl. Schröer (1987) 258.

<sup>183</sup> Vgl. Hentschel (1985) 109; Spieckermann (1982) 109; dagegen aber Uehlinger (1995) 79; Gray (1980, 737) sieht den Ausdruck *ʾl hgg ʾlyt ʾhz* als spätere Glosse. Zur Popularität der Astralkulte siehe Kap. II.5.1.3.3.

<sup>184</sup> Auch wenn diese Zuschreibung der purgierten Kultpraktiken an die Könige von Juda (*ʾšr ntnw mlky yhwdh*) aufgrund des kompensatorischen Charakters dieser Formel wohl erst eine spät-dtr. Ergänzung bildet, legt die Popularität der Astralkulte während der Königszeit die so glossierten Kulteinrichtungen als herkömmliche Praxis nahe; vgl. Uehlinger (1995) 73f. Weiter ist aufgrund der dtr. Polemik gegen Ahas anzunehmen, daß nicht dieser allein für die Errichtung der Dachaltäre verantwortlich war, sondern daß es sich hier um eine gängige Kultpraxis in Jerusalem handelte, worauf auch die prophetischen Anklagen Zef 1,3; Jer 19,13 deuten; vgl. Hobbs (1985) 335; s.u.

<sup>185</sup> Siehe Kap. II.5.3.2.

Hinweis darauf bildet, daß die sog. Kultreform Hiskijas weitgehend eine dtr. Fiktion ohne wesentliche Auswirkungen auf den tatsächlich praktizierten Kult Judas ist<sup>186</sup>. Darauf deutet auch die Ambivalenz der dtr. Ideologie in Bezug auf Hiskijas Reform hin; obwohl er für seine Reformen gerühmt wird, ist er dennoch in der pauschalen Bezeichnung der Manasse vorangehenden „Könige von Juda“ eingeschlossen, die die Astralreligion gefördert bzw. toleriert hatten<sup>187</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die Verehrung der Gestirne, besonders der nächtlichen Gestirne und des Mondgottes, einen integralen Bestandteil der JHWH-Religion des 7. und 6. Jh.s v.Chr. bildete.

Jer 19,13; Zef 1,5

Auch prophetische Anklagen zeigen, daß die Gestirnsverehrung sowohl in dem vom König geförderten offiziellen Kult Judas praktiziert wurde als auch in der Bevölkerung populär war. So wird in Jer 19,13<sup>188</sup> die als Abfall von JHWH ge-deutete Verehrung des Himmelsheeres wie die anderer Gottheiten streng verurteilt und die Bestrafung durch JHWH angekündigt: „Die Häuser Jerusalems und die Häuser der Könige von Juda sollen unrein werden wie der Ort des Tofet, alle Häuser, auf deren Dächern man dem ganzen Heer des Himmels Rauchopfer und anderen Göttern Trankopfer dargebracht hat“<sup>189</sup>. Analog wird in Zef 1,5 das Gericht über Juda für alle, die sich vom Herrn abgewendet haben, angekündigt, wobei ausdrücklich auch „alle, die sich auf den Dächern

<sup>186</sup>In der neueren Forschung besteht weitgehender Konsens, daß die in 2 Kön 18,3–5 erzählte Kultreform des Hiskija eine dtr. Fiktion darstellt, mittels derer Hiskija zum „Vorreformator“ ausgebaut wird, worauf z.B. die auffällige Doppelung der beiden Kultreformen deutet; vgl. Ahlström (1982) 68; ders. (1993) 701. Den Kristallisationspunkt für die Redaktionsarbeit des dtr. Verfassers bildete vermutlich eine Notiz über die Vernichtung des Neḥuṣtan durch Hiskija, an den er im Sinne seiner kultreformerischen Ideen anknüpfte und so diese kultpolitische Einzeltat Hiskijas zu einer Kultreform stilisierte; vgl. Spieckermann (1982) 172f.; Long (1991) 195; Hoffmann (1980) 151–155; Donner (1986) 332; Handy (1988) 111–115; Niehr (1995.b) 37f.; gegen Albertz (1992) 282; Nelson (1981) 235. Hinzuweisen ist auch auf die Dominanz königlicher Siegel mit solarer Symbolik zur Zeit Hiskijas; siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>187</sup>Vgl. 2 Kön 23,5.12; vgl. Schmidt (1995) 1110f.

<sup>188</sup>Jer 19 wird in der neueren Forschung meist als sekundär angesehen (mit Ausnahme der V. 1–2a und 10–11a) und der dtr. Redaktion des Jeremiabuches zugeschrieben; vgl. Carroll (1981) 386; Rudolph (1968) 109; Nicholson (1967) 163; vgl. Craigie / Kelley / Drinkard (1991) 256.

<sup>189</sup>V 13 stellt die synkretistische Kultpraxis im Juda der ausgehenden Königszeit als Grund für das Gericht JHWHs heraus; vgl. Craigie / Kelley / Drinkard (1991) 258.262; allerdings wird in der parallelen Formulierung Jer 32,29 Baal als Adressat der Rauchopfer genannt. Spieckermann (1982, 224) schließt daraus, daß der im 6. Jh. das Jeremiabuch überarbeitende dtr. Redaktor weniger an der korrekten Wiedergabe der angeprangerten Gottheiten als vielmehr an der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von JHWH-Glauben und Abgötterei überhaupt interessiert war. Die Nennung von *b<sup>c</sup>l* anstelle von *š ʿbāʾ haššāmāyim* bildet zugleich ein Indiz für die Deutung von Baal als astralisiertem „Himmelsherrn“; s.u.

niederwerfen vor dem Heer des Himmels“ angeführt werden<sup>190</sup>. Diese beiden Passagen bestätigen die Zuordnung der Dachaltäre zur Verehrung der Astralgöttheiten.

Zudem zeigen die beiden Belege, daß die von den dtr. Redaktoren angegriffenen Praktiken noch nach der Kultreform Jošijas existierten und als Bedrohung für den JHWH-Glauben angesehen wurden. Weiter berufen sich weder Jeremia und Zefania, die Jerusalemer Zeitgenossen Jošijas waren, noch weitere Propheten auf sein Vorbild und scheinen seine Reform nicht einmal zu kennen; dagegen bestehen die Anklagen der Propheten gegen den Abfall von JHWH fort<sup>191</sup>. Auch aus weiteren exilisch-nachexilischen Passagen geht hervor, daß die religiösen Verhältnisse nach Jošija nach wie vor dieselben sind wie in der vorexilischen Zeit. So werden in der dtr. Darstellung die auf Jošija folgenden Könige Joahas, Jojakim, Jojachin und Zidkija alle verurteilt, zu tun, „was dem Herrn mißfiel“<sup>192</sup>, was vermutlich die Verehrung der populären Gestirne miteinschloß.

### 1 Kön 22,19

Die lange Tradition der Gestirnsverehrung in Israel und Juda belegt die Vision des Propheten Micha ben Jimla, die von den Verfassern des Textes in die Zeit der Könige Jošafat von Juda und Ahab von Israel datiert wird und das „ganze Heer des Himmels“ zur Rechten und Linken des thronenden Jahwe stehend beschreibt<sup>193</sup>. Diese Erzählung, die den ältesten Beleg von *š<sup>e</sup>bā<sup>ʾ</sup> haššāmayim* enthält, zeigt seine ursprüngliche Bedeutung, die stark von den dtr. Texten divergiert; hier bezeichnet der Ausdruck eine Art himmlischen Thronrat, der den als König des Himmels vorgestellten JHWH dienend umgibt und eine positi-

<sup>190</sup>Zef 1,4b–5a: „Und ich rotte an diesem Ort die Reste des Baalsdienstes aus, samt den Namen der Götzenpriester, alle, die sich auf den Dächern niederwerfen vor dem Heer des Himmels“. Der Text ist in seiner jetzigen Gestalt das Werk von Redaktoren, die die Hinterlassenschaft des zur Zeit König Jošijas wirkenden Propheten bearbeiteten; Zef 1,4–5.8–13 wird in der Forschung aber meist zu den authentischen Stücken Zefanjas gerechnet. Die redaktionelle Einheit Zef 1,2–13 verbindet zunächst eine Anklage Zefanjas gegen die synkretistischen Praktiken in Juda und Jerusalem (V. 4–6) mit weiteren Drohworten und stellt dann dieses zusammengesetzte Gerichtswort in einen universal-eschatologischen Rahmen (V. 2–3); vgl. Deissler (1988) 235f.238f.

<sup>191</sup>Vgl. Jes 57,3–13; 65,1–7; Jer 7,16–20.30–34; 19,1–13; 32,35; 44,15–19.25; Ez 8,5–18. Dies bestätigt die in 2 Kön 22–23 geschilderten umfassenden Reformmaßnahmen des Königs als dtr. Fiktion; vgl. Ackermann (1992); Niehr (1995.b) 50f. Uehlinger (1995, 79) sieht aber die Abschaffung der *k<sup>ʾ</sup>mārīm* durch Jošija nicht nur als Erfindung eines nachexilischen Redaktors, auch wenn diese sich noch eine Zeitlang halten konnten (vgl. Zef 1,4), da sich in exilisch-nachexilischer Zeit kein Kultgesetz mehr mit dieser Priesterklasse auseinandersetzt.

<sup>192</sup>Vgl. 2 Kön 23, 32. 36; 24,9.19.

<sup>193</sup>Vgl. 1 Kön 22,19: *w<sup>ʾ</sup>kāl - š<sup>e</sup>bā<sup>ʾ</sup> haššāmayim ʿōmed ʿālāyw mīmînô ūmīšš<sup>ʾ</sup>m<sup>ʾ</sup>ōlô*; vgl. 2 Chr 18,18.



ve Funktion ausübt, wobei nicht die geringste Nähe zur späteren Assoziation mit dem Götzendienst besteht<sup>194</sup>. Analog begegnen im Psalm 103 die Scharen (*š ʿbāʾîm*) als gehorsame Diener JHWHs<sup>195</sup>.

Dagegen hatte sich in der späten Königszeit (nach Einschätzung der Deuteronomisten) der „Abfall“ des Himmelsheeres von JHWH hin zu den Götzen der Völker vollzogen. Diese Entwicklung ist eng verbunden mit dem unaufhaltsamen Aufstieg der Assyrer seit dem 8. Jh. v.Chr. und ihrer Machtergreifung in Syrien-Palästina. So bewirkte die Ablehnung der assyrischen Herrschaft eine Entwicklung zur JHWH-Monolatrie, verbunden mit der Ablehnung des von den Assyrern stark geförderten Astralkultes und damit auch des astralisierten Himmelsheeres, so daß dessen Verehrung in Texten der spät-vorexilischen bzw. nachexilischen Zeit häufig parallel zur Verehrung fremder Gottheiten gesetzt und für Judäer streng verboten wurde<sup>196</sup>.

Ihren ersten Niederschlag fand die Verurteilung des Himmelsheeres beim Propheten Zefanja, der all denen, „die sich auf den Dächern niederwerfen vor dem Heer des Himmels“, das Gericht JHWHs ankündigt<sup>197</sup>. Daß der Ausdruck *š ʿbāʾ haššāmayim* in den weiteren später datierenden Belegen meist im Zusammenhang mit der Verurteilung der Fremdkulte auftritt, läßt darauf schließen, daß die Ablehnung des Einflusses der assyrischen Großmacht, deren Religion mit ihrem im 7. Jh. dominierenden astralen Charakter eine gewisse Wessensverwandtschaft zum israelitischen „Himmelsheer“ aufwies, zur Preisgabe einer einst unbelasteten und geachteten Vorstellung führte<sup>198</sup>. Trotz der dtr. Verwerfung des astralisierten Himmelsheeres begegnet dieses aber in einigen exilischen bzw. nachexilischen Texten wieder in seiner ursprünglichen positiven Bedeutung als himmlische Versammlung JHWHs<sup>199</sup>.

<sup>194</sup> Am Ursprung der Konzeption des „Himmelsheeres“ stand die Vorstellung von JHWH als Krieger, der von seiner Armee unterstützt wurde (vgl. Jos 5,13–18; Dan 8,10f.). Durch eine semantische Bedeutungsverlagerung bezeichnete das Himmelsheer in der mittleren Königszeit v.a. die himmlische Versammlung um den als König beschriebenen JHWH; vgl. Niehr (1995.a) 811f.; Spieckermann (1982) 221f.

<sup>195</sup> Ps 103,21: „Lobt den Herrn, all seine Scharen (*kāl-š ʿbāʾāyw*), seine Diener, die seinen Willen vollziehen!“ Das Erscheinen JHWHs inmitten seines himmlischen Thronrats begegnet noch in weiteren nachexilischen Passagen des AT, wobei die Versammlung jeweils mit verschiedenen Termini bezeichnet wird; vgl. Ijob 1,6: *b ʿnê ʿlōhîm*; vgl. Sach 3,1; 1,8; 6,1–3; Ez 1,5–21; vgl. Watts (1985) 74.

<sup>196</sup> Vgl. Dtn 17,3; 2 Kön 17,16; 21,3; 23,4–5; Jer 19,13; Zef 1,4–5; vgl. Niehr (1996) 812f.; Spieckermann (1982) 221f.

<sup>197</sup> Vgl. Zef 1,5; s.o.

<sup>198</sup> Vgl. Spieckermann (1982) 223.

<sup>199</sup> Allerdings begegnet in diesen Texten meist lediglich der Ausdruck *š ʿbāʾ* / *š ʿbāʾôr*: „Heer / Heere“, nicht *š ʿbāʾ haššāmayim*. In vielen Texten bleibt die Bedeutung von „Himmelsheer“ vage; vgl. Gen 2,1; Jes 24,21–23; 34,4; 40,26; 45,12; Jer 33,22; Ps 33,6; 148,1–5; Neh 9,6; vgl. Niehr (1995.a) 813.

### 5.2.3.2 Herkunft und Bedeutung der dtr. Trias „Sonne – Mond – Himmelsheer“

Einen Hinweis auf den Charakter der gebräuchlichen Trias Sonne (*šæmæš*) – Mond (*yāre ʿh*) – Himmelsheer (*š ʿbāʾ haššāmayim*) gibt die Tatsache, daß diese in der dtr. Darstellung der späten Königszeit von Manasse bis Jošija parallel zur Trias Baal (*baʿal*) – Ašera (*ʾašerāh*) – Himmelsheer (*š ʿbāʾ haššāmayim*) begegnet, die dort gleichsam als Inbegriff für jeglichen Götzendienst gebraucht wird und zu den Greueln zählt, die Manasse gefördert und deren kultische Verehrung bereits zum Untergang des Nordreiches beigetragen habe<sup>200</sup>. Da diese beiden Reihungen nahezu austauschbar erscheinen<sup>201</sup>, liegt der Schluß nahe, daß im Juda der ausgehenden Königszeit in dtr. Kreisen die Gestirnsverehrung – wie die stereotyp formulierte Verehrung des Baal und der Ašera – als die zentrale Bedrohung des JHWH-Glaubens gesehen wurde.

Die Austauschbarkeit der beiden Reihungen läßt zudem darauf schließen, daß die variierenden dtr. Formeln jeweils Gottheiten mit astralem Charakter anführen. Dafür spricht weiter, daß die Reihung „Baal – Ašera – Himmelsheer“ deutliche Analogien in neuassyrischen Königsinschriften besitzt, da dort immer wieder „Aššur, Ištar und die großen Götter“ angeführt<sup>202</sup> und zudem – analog zu den dtr. Aufzählungen – zwischen Aššur und Ištar mehrmals Sonnen- und Mondgott sowie weitere Gottheiten eingeschoben werden<sup>203</sup>. Nach Spieckermann, der von einem deutlichen assyrischen Einfluß auf die Gestirnsverehrung im Juda der ausgehenden Königszeit ausgeht, legt dies die Identifizierung von Baal und Ašera mit Aššur und Ištar, den zentralen mesopotamischen Göttern des 7. Jh.s, nahe<sup>204</sup>.

<sup>200</sup>Vgl. 2 Kön 21,3; 23,4; 17,16; 2 Chr 33,3; siehe Anhang, tabellarische Übersicht. Gerade durch diese Trias Baal, Ašera und Himmelsheer profilierte der dtr. Redaktor in besonderer Weise die Manasse-Jošija-Antithetik; vgl. Spieckermann (1982) 200.221.

<sup>201</sup>So begegnen in 2 Kön 23,4–5 unmittelbar nacheinander die Verbindungen: *baʿal - ʾašerāh - š ʿbāʾ haššāmayim* sowie *baʿal - šæmæš - yāre ʿh - mazzālôt - š ʿbāʾ haššāmayim*; s.u.

<sup>202</sup>Vgl. Streck (1916) 6f., Z. 76; 64f., Z. 104; 68f., Z. 17.30. So gilt Aššur u.a. als „König der Götter“ bzw. „Vater der Götter, Herr der Länder, König des ganzen Himmels und der Erde“ und damit (analog zu *bʿl*) als „Herr“ (*belu*) schlechthin; vgl. ebd. 609; Jacobsen (1976) 234; Spieckermann (1982) 200–205.

<sup>203</sup>So findet sich z.B. die Aufzählung: Aššur, Bēlit (= Aššuritu), Šîn, Šamaš, Adad, Bēl (= Marduk), Nabu, Ištar von Ninive, die Königin von Kudmuru (Kalchu), Ištar von Arbela“; vgl. Streck (1916) 2–4, Z. 14f.

<sup>204</sup>Vgl. Spieckermann (1982) 80.200–205. Für die Identifikation der in Jerusalem verehrten Ašera mit der mesopotamischen Ištar spricht, daß diese in neuassyrischer Zeit zum Sammelbegriff einer Gruppe von Göttinnen, u.a. zur Himmelskönigin, geworden ist; vgl. Streck (1975) 2f. 746; Tallquist (1938) 239; vgl. Koch (1988) 116–119, nach dem an allen Stellen im AT, an denen von der Verehrung der Ašera bzw. der Himmelskönigin die Rede ist, astrale Konnotationen zu beobachten sind; vgl. ebd. 112. Allerdings ist die von Spieckermann vertretene Engführung auf die assyrischen Staatsgötter Aššur und Ištar – wie generell Art und Umfang des Einflusses

Da – im Zuge der starken Astralisierung der Religion im 1. Jt. v.Chr. – der assyrische Hauptgott Aššur in der Sargonidenzeit als Himmels- und Gestirnsgott verehrt wurde, wird auch die Identifizierung des in den dtr. Formeln genannten Baal mit dem „Himmelsherrn“ Baalšamem vorgeschlagen, der in der zweiten Hälfte des 1. Jt.s die verschiedenen Panthea Syrien-Palästinas anführte und in Jerusalem vermutlich mit JHWH identifiziert wurde<sup>205</sup>. Darauf deuten auch mehrere Parallelen zu den dtr. Götteraufzählungen im phönizisch-aramäischen Sprachbereich in Syrien-Palästina<sup>206</sup>.

Aufgrund der großen Popularität des Mondkultes von Harran könnte mit dem in den dtr. Formeln genannten *b<sup>c</sup>l* auch der Mondgott von Harran gemeint sein, da dieser in Nordsyrien unter der Bezeichnung „Baal von Harran“ (*b<sup>c</sup>l ḥrn; bēl Harrāni*) bekannt war<sup>207</sup> und zudem unter den neuassyrischen Königen als der „Höchste Gott“ des Westens verehrt wurde<sup>208</sup>. Die Anziehungskraft des Mondkultes von Harran im Juda der späten Königszeit zeigen neben zahlreichen Siegeln mit dem Mondemblem<sup>209</sup> auch die – allerdings erst spätexilisch entstandenen – Patriarchenerzählungen der Genesis, welche die Herkunft Abrahams in Ur bzw. Harran, den beiden großen Zentren der Mondgottverehrung, lokalisieren<sup>210</sup>.

der neuassyrischen Religionspolitik auf die Vasallenstaaten – in der Forschung umstritten; vgl. Frevel (1995) 451–456, 464–469; siehe Kap. II.5.1.3.3.

<sup>205</sup> So stieg der „Himmelsherr“ (*b<sup>c</sup>lšmym*) im Verlauf des 1. Jt.s an die Spitze der diversen Panthea Syrien-Palästinas auf; vgl. Niehr (1990) 17–41; dagegen aber Uehlinger (1997) 320f. Die große Bedeutung dieses Gottes im syrisch-palästinischen Raum im 1. Jt. hängt offensichtlich mit einer verstärkten Zuwendung zu den Mächten am Himmel, v.a. Sonne und Mond, aber auch mit intensiver kosmischer Orientierung zusammen; vgl. Koch (1988) 117–119.

<sup>206</sup> So steht z.B. in der Inschrift des Zakur von Hamat (KAI 202B), des Azitawadda von Adana (KAI 26), der Gözne-Inschrift (KAI 259) oder dem Adon-Papyrus (KAI 266) stets Baalšamem (*b<sup>c</sup>lšmym*) an der Spitze, danach spielen Sonne und Mond eine Rolle und abschließend werden – analog zum hebräischen *š<sup>c</sup>bā<sup>c</sup> haššāmayim* – der „Kreis der Göttersöhne“ bzw. „die Götter des Himmels und der Erde“ angeführt. Die grundsätzliche astrale Betonung des Pantheons in jener Epoche ist somit nicht vorrangig als assyrische Überfremdung, sondern eher als Gleichsetzung mit lokalen Kulturen zu deuten; vgl. Koch (1988) 118f.; siehe Kap. II.5.1.3.3. Nicht überzeugend ist jedoch die von McKay (1973) vorgeschlagene Deutung der v.a. auf die Zeit von Manasse und Joschija zielenden dtr. Trias als ausschließlich autochthone „Kanaanismen“.

<sup>207</sup> Vgl. z.B. den Orthostat des nordaramäischen Königs Barrākib von Samʿal KAI 218; siehe Kap. II.3.2.3.2; siehe Kap. II.3.2.4.

<sup>208</sup> Für diese Annahme spricht weiter, daß auf Rollsiegeln des späten 8. und frühen 7. Jh.s gelegentlich Šin und Ištar, das mesopotamische Äquivalent der kanaanäischen Ašera, nebeneinander begegnen; vgl. Uehlinger (1997) 320f. und Abb. 19–20.

<sup>209</sup> Siehe Kap. II.5.3.2.

<sup>210</sup> Vgl. Gen 11,31f.; 12,4f.; 27,43; 28,10; 29,4; siehe Kap. II.3.2. Uehlinger (1995, 321–323) verweist zudem auf die 3. Vision im Amos-Buch (Am 7,7–8), die JHWH mit dem Senkblei in der Hand auf einer Mauer stehend schildert, die er in Beziehung setzt zu der o.g. Stele aus Til Barsip, die den anthropomorphen Mondgott mit dem Szepter in der Hand auf dem Stadttor (Stadtmauer) von Harran zeigt; vgl. Anhang, Abb. 8; siehe Kap. II.3.2.2.3; allerdings geschieht

### 5.2.3.3 Befragung der Gestirne (Astrologie)

#### 2 Kön 23,5f

Im Zusammenhang mit der Absetzung der Götzenpriester auf den Kulthöhen durch Jošija begegnet die singuläre Reihung *b<sup>c</sup>l - šamēš - yāre ḫ - mazzālôt - kāl š ḫbā' haššāmayim*<sup>211</sup>. Da das Hapaxlegomenon *mazzālôt* das genaue Äquivalent zum akkadischen Terminus *mazzalātu*, Tierkreiszeichen, bildet<sup>212</sup>, läßt es darauf schließen, daß im Jerusalemer Tempel astrologische Praktiken nach assyrischem Vorbild Eingang gefunden hatten. So spielte unter den neuassyrischen Königen die Praxis der Himmelsbeobachtung und der Ableitung astronomischer Omina eine zentrale Rolle, um das Wohlergehen des Königs und seines Landes zu gewährleisten.. Daß dabei gerade dem Mond eine herausragende Bedeutung zukam, geht z.B. daraus hervor, daß dieser in den astrologischen Berichten an assyrische Könige wesentlich häufiger als die Sonne oder die anderen Gestirne genannt ist<sup>213</sup>.

Die Reihung läßt somit darauf schließen, daß selbst im Jerusalemer Tempel Symbole der bei den Assyern zentralen Astralgottheiten standen und dort u.a. Divination nach assyrischem Vorbild praktiziert wurde<sup>214</sup>. Die Passage belegt so das Eindringen astraler Vorstellungen in den Bereich der Tempelverehrung in Jerusalem, d.h. innerhalb des JHWH-Kultes<sup>215</sup>. Dabei legt sich – analog

die Theophanie von Am 7,7f. – im Unterschied zur Erscheinung des Mondgottes auf der Stele – zum Untergang Israels.

<sup>211</sup> 2 Kön 23,5–6a; s.o.

<sup>212</sup> Der von der Verbwurzel *i / uzzuzzu*: „stehen“ (AHw I, 408–410) abgeleitete Terminus *manzaltu / mazzaltu*, Pl. *mazzalātu* bezeichnet „den Standort der Sterne“, d.h. die Konstellationen; erst im späteren Hebräisch wurde *mazzālôt* mit den Tierkreiszeichen verbunden; vgl. Spieckermann (1982) 271–273; Hobbs (1985) 333; Koch (1988) 116.

<sup>213</sup> Die Beobachtung der Gestirne ist in Mesopotamien seit der altbabylonischen Zeit belegt, erreichte in der neuassyrischen Zeit jedoch einen Höhepunkt, v.a. im 7. Jh. v.Chr., d.h. zur Zeit Jošijas. Die zentrale Rolle des Mondes geht daraus hervor, daß in der maßgeblichen (70 Tafeln umfassenden) Sammlung astrologischer Vorhersagen *Enūma Anu Enlil*, die im 7. Jh. fertiggestellt wurde, die meisten Vorhersagen vom Mond abgeleitet werden; so spielt dieser in den von Hunger (1992) publizierten 567 (490 deutbaren) astrologischen Berichten an assyrische Könige in 380, d.h. in 67%, eine meist entscheidende Rolle, wogegen die Sonne weniger als halb so oft vorkommt und die Plejaden nur 24 mal, d.h. in 4,2% der Berichte, genannt werden; vgl. ebd. XIII. 369–372; vgl. Bernett / Keel (1998) 31; Spieckermann (1982) 257f.270–273.

<sup>214</sup> Da der Verfasser dieser Passage die Bekanntheit der assyrischen Verehrung der Gestirnsgottheiten bei den Judäern voraussetzen konnte, faßte er vermutlich die über Sonne und Mond hinausgehende Gestirnsbeobachtung in dem Begriff *mazzālôt* zusammen; vgl. Spieckermann (1982) 272f. Daß in Juda Divination nach assyrischem Vorbild praktiziert wurde, zeigt auch Jer 8,2; s.u.; weiter deuten darauf die in 2 Kön 23,11 genannten Pferde und Sonnenwagen, die als Requisiten assyrischer Divinationspraxis einer im Jerusalemer Tempel verehrten Sonnengotttheit (evtl. einem solarisierten JHWH) zugeordnet und vermutlich zur Zeit Sanheribs, d.h. unter Hiskija, eingeführt worden waren; vgl. Uehlinger (1995) 75f.

<sup>215</sup> Vgl. Koch (1988) 107; 120: „In Jerusalem ist also vermutlich vor Joschija Jahwä als der

zur assyrischen Praxis – auch in Juda die besondere Bedeutung gerade des Mondgottes nahe<sup>216</sup>.

## Jer 8,2

Daß die Befragung der Gestirne in Juda gängige Praxis war, geht auch aus der Gerichtsankündigung Jer 8,2 hervor, die als Strafe JHWHs androht, daß die Körper der Menschen, die die Gestirne zu Lebzeiten als Gottheiten verehrt hatten, zu diesen ausgesetzt werden sollen: „Man wird sie hinstreuen vor die Sonne, den Mond und das ganze Himmelsheer, denen ihre Liebe galt, denen sie dienten und nachliefen, die sie befragten und anbeteten“<sup>217</sup>. Die Praxis der Aussetzung der Leichname unter die Gestirne ist in mehreren assyrischen Texten bezeugt. Da Sonnengott und Mondgott dort als Richter der Unterwelt angesehen wurden, bedeutete dieses Vorgehen, daß die beiden Astralgottheiten bestimmt hatten, daß für die Geister dieser Toten keine Sorge getragen werden konnte und diese daher niemals in Frieden ruhen konnten<sup>218</sup>. Diese Passage bestätigt den Einfluß der assyrischen Kultpraxis auf die Gestirnsverehrung sowohl im Juda der ausgehenden Königszeit wie noch während der Exilszeit. Sie zeigt weiter, daß die Gestirnsverehrung als alternative Form zur JHWH-Verehrung für die dtr. Kreise eine kontinuierliche Bedrohung darstellte und deshalb so stark angegriffen wurde<sup>219</sup>.

Himmelsmeister verehrt worden, der ... Sonne und Mond und Heer des Himmels zur Ausführung eines astral vermittelten Schicksals bei sich hat“.

<sup>216</sup>Dies ist auch aus der Glyptik zu erschließen; siehe Kap. II.5.3.1.

<sup>217</sup>Jer 8,2: *û-š 'tāhûm la-ššæmæš w 'la-yyäre 'h û-l 'köl š 'bā' haššāmayim 'šær 'hebûm wa- 'šær 'bādûm wa- 'šær hāl 'kû 'ah 'rêhæm wa- 'šær d 'rāšûm wa- 'šær hištaḥ 'wû lā-hæm*. Die gebräuchliche dtr. Verbindung „Sonne – Mond – Himmelsheer“, die auch in den (nach)exilischen Einschüben Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 23,5 begegnet (siehe Anhang, tabellarische Übersicht), deutet auf die Entstehung dieser Passage in der exilischen Periode; vgl. Holladay (1986) 271; Gray (1980) 732. Die Passage Jer 8,1–3, die die Entweihung der Toten durch die neuen Eroberer des Landes beschreibt, bildet den Höhepunkt der Kritik am Glaubensabfall der jüdischen Bevölkerung. Das Öffnen der Gräber durch den Feind bildete eine extreme Demütigung, da in Israel und Juda nichtbestattete Tote als verflucht galten (vgl. 1 Kön 16,4). Zugleich kommt in der Passage eine deutliche Ironie zum Ausdruck: da die Knochen der Verehrer gerade den Himmelskörpern, die sie verehrt hatten, ausgesetzt wurden, entspricht die Strafe genau ihrem Vergehen, der kultischen Verehrung von Sonne, Mond und Sternen; dabei wird die Vergeblichkeit der Gestirnsverehrung dadurch herausgestellt, daß die Himmelskörper, deren Verehrung das Leben dieser Menschen bestimmte, sich nun nicht um deren Schicksal auf der Erde kümmern; vgl. Cragie / Kelley / Drinkard (1991) 126f.; Holladay (1986) 272.

<sup>218</sup>Die Passage reflektiert so die neuassyrische und vermutlich auch babylonische Praxis der Aussetzung der Leichname, die als Entweihung und Fluch galt und praktiziert wurde, wenn ein Vasall den Bund gebrochen hatte. Dieses Vorgehen berichtet z.B. Aššurbanipal bei einem Feldzug gegen Susa, die Hauptstadt Elams; vgl. Rassam Cylinder 6,70–76; vgl. Holladay (1986) 272.

<sup>219</sup>Aufgrund der großen Popularität der Astralkulte im assyrischen Reich bildete die hier ver-

Die Praktizierung von Divination in Juda ist auch aus einer Warnung im Jeremiabuch, sich den Kultbräuchen der umliegenden Völker anzuschließen und den „Zeichen des Himmels“ eine Bedeutung beizumessen, zu erschließen<sup>220</sup>. Auch ein Spottlied im Jesajabuch (Jes 47,13) bestätigt die regelmäßige Befragung der Gestirne, besonders des Neumondes, als gängige Praxis in Juda: „Sollen sie doch auftreten und dich retten, sie, die den Himmel deuten und die Sterne betrachten, die dir an jedem Neumond verkünden, was kommt“<sup>221</sup>. Diese Passage stellt zugleich die zentrale Bedeutung des Neumonds heraus, ebenfalls in Analogie zur assyrischen Praxis<sup>222</sup>. Da die Beobachtung der Neumond-sichel in Syrien-Palästina bereits in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit belegt ist<sup>223</sup>, läßt dies darauf schließen, daß die astrologischen Praktiken im Juda der Königszeit eine in diesem Raum bereits bekannte Praxis aufgriffen, die aber durch neuassyrischen Einfluß verstärkt und evtl. neu akzentuiert wurde. Die o.g. Praxis deutet zugleich auf die Funktion des Mondgottes als Orakelgott hin, wie sie sowohl in der mesopotamischen und hethitischen Tradition wie auch in Ugarit belegt ist.

Aus weiteren Passagen geht hervor, daß die Beobachtung der Gestirne bis in die hellenistische Zeit eine gebräuchliche Praxis in der jüdischen Bevölkerung blieb<sup>224</sup>; noch Josephus Flavius beschreibt die Astrologie als populäre Praxis unter den Juden seiner Tage<sup>225</sup>. Dagegen stellen die Verfasser der alttestamentlichen Schriften ausdrücklich heraus, daß alles Wissen letztlich allein vom einzigen Gott JHWH stammt.

### 5.2.3.4 Bedrohung durch den Neumond

urteilte Gestirnsverehrung auch für die Judäer im Exil eine große Versuchung, weshalb die Deuteronomisten noch in exilischer Zeit diese Praxis vehement verbieten mußten.

<sup>220</sup>Jer 10,2: „So spricht der Herr: Gewöhnt euch nicht an den Weg der Völker, erschreckt nicht vor den Zeichen des Himmels, wenn auch die Völker vor ihnen erschrecken“.

<sup>221</sup>Jes 47,13b: *m ʿōdiyīm ləḥādāšīm meʾ ʿšer yābōʾū ʿālāyik*. Zur zentralen Bedeutung des Neumondes in Juda siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>222</sup>Die zentrale Bedeutung des Neumonds wie auch des Vollmonds in der assyrischen Astrologie geht z.B. daraus hervor, daß von den 286 o.g. in Hunger (1992) publizierten Omina, in denen der Mond eine Rolle spielt, 107 sich auf den Neumond, 106 auf den Vollmond und 19 auf eine Mondfinsternis beziehen; vgl. ebd. XIII. 369–372; s.o.

<sup>223</sup>Vgl. z.B. die astrologische Omensammlung KTU 1.163, die u.a. signifikante Erscheinungsformen des Mondes auswertet; siehe Kap. I.2.5.2.1. Dies zeigt, daß die ursprünglich aus Mesopotamien stammende Gattung der astrologischen Omina bereits im 2. Jt. v.Chr. im syrischen Raum rezipiert wurde.

<sup>224</sup>Vgl. z.B. Dan 2,27f.; 5,11; Weish 7,17–19.

<sup>225</sup>Nach seiner Darstellung war die Fehlinterpretation der himmlischen Zeichen mitverantwortlich für den Ausbruch des Aufstands gegen die Römer; vgl. *Bellum Judaicum* VI 5,289; vgl. Lelli (1995) 1538.

Eine Passage im Hoseabuch läßt weiter darauf schließen, daß der Neumond auch in enger Verbindung mit Bedrohung und Gefahr gesehen wurde. So heißt es in einer Anklage Israels wegen des Abfalls von JHWH (Hos 5,7): „Sie haben dem Herrn die Treue gebrochen, sie haben Bastarde geboren. Nun frißt der Neumond (*ḥōdæš*) sie mit ihren Feldern“<sup>226</sup>. Aus dieser Passage ist zu erschließen, daß die Verehrung der Gestirne als Abfall von JHWH gesehen wurde und zugleich, daß im Raum Palästina und in Israel in der Eisen II-Zeit der Neumond mit kriegerischen Aspekten verbunden wurde.

In der Forschung wurde *ḥōdæš* häufig als Fehlschreibung angesehen und daher durch einen anderen Terminus mit ähnlichen hebräischen Buchstaben ersetzt. So übersetzt die Einheitsübersetzung hier: „Nun frißt ein glühender Wind ihren ererbten Besitz“; die BHS schlägt im Fußnotenapparat als Lesung vor: *yōkal mašhîl* oder *y<sup>e</sup>ukk ū meharišîl*<sup>227</sup>; die LXX übersetzt ἡ ἐρυσιβή (Meltau)<sup>228</sup>. Vorgeschlagen wird desweiteren „die Heuschrecke“<sup>229</sup> oder „der Eroberer“<sup>230</sup> bzw. die Zeitangabe „ein Monat“<sup>231</sup>.

Diese Emendationen sind jedoch nicht notwendig. So bildet die Vorstellung eines kriegerischen Neumond(gott)es eine alte Tradition im Raum Syrien-Palästina. Die Verbindung von Neumond und Unheil besitzt nicht nur in Mesopotamien eine lange Tradition, sie ist z.B. auch in den Dokumenten der Spätbronzezeit aus Ugarit belegt<sup>232</sup>. Besonders deutlich kommt der bedrohliche Charakter des Mondgottes in einer hethitischen Geburtsbeschwörung aus dem 13. Jh. zum Ausdruck, da dieser dort als furchterregende Gottheit beschrieben wird, die das neugeborene Kind bedroht<sup>233</sup>.

<sup>226</sup>Hos 5,7b: *‘attāh yōk ūlem ḥōdæš ūet-ḥælqeyhæm*.

<sup>227</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 467: *mašhîl*: „der Verderber“; „das Verderben“.

<sup>228</sup>Hos 5,7b: *συν καταφάγεται αὐτο υσ ἡ ἐρυσιβή καὶ το υσ κλ ἄρουσ αὐτ ων*. Bezeichnend ist aber, daß im Fußnotenapparat die Ergänzung „am Neumond(stag)“ begegnet: ἡ ἐρυσιβή.

<sup>229</sup>*haḥāsîl*; vgl. Wolff (1976) 120.

<sup>230</sup>*mḥdš*; vgl. Jeremias (1983) 73.

<sup>231</sup>Vgl. Rudolph (1966) 116f.: „now (only) one month will destroy them, together with their properties“.

<sup>232</sup>So werden in der o.g. astrologischen Omensammlung aus Ugarit KTU 1.163 – ebenso wie in der Tradition Mesopotamiens seit dem 3. Jt. v.Chr. – signifikante Abweichungen der Neumondsichel als negative Vorzeichen gewertet und mit Unheil und Zerstörung verbunden. Analog galten in der mesopotamischen Tradition Abweichungen der Mondsichel, v.a. eine Mondfinsternis, als Vorzeichen von Unheil und Katastrophen; siehe Kap. I.2.5.2.

<sup>233</sup>Vgl. KUB XLIV 4, Z. 2–4: „[The s]ky dressed itself in black ... But the Moon-god dressed himself in blood-red. [And] he cinched up his skins of blood, and he took for himself an arrow of blood, and he took for himself a bow of blood. (4) He held blazing fire in his hand; in the (other) hand he held all the daggers. Then he entered ... And she became afraid; she took fright...“; zit. n. Beckman (1983) 177. Diese Beschreibung als furchterregende Gottheit besitzt aber keine Entsprechung in der sonstigen Vorstellung des Mondgottes in der hethitischen Tradition; es könnte sein, daß die Ausstattung mit Pfeil und Bogen ursprünglich die Männlichkeit

Der kriegerische Charakter des Mondgottes ist zudem in der Eisen II-Zeit auch in den umliegenden Kulturen Syrien-Palästinas belegt. So ist auf beiden ins 8. Jh. datierenden Stelen, die den anthropomorph dargestellten Mondgott von Harran zeigen, dieser mit einem Schwert ausgerüstet<sup>234</sup>; auch auf den ebenfalls ins 8. Jh. datierenden und auf eine lunare Gottheit zu beziehenden Stelen einer stierköpfigen „Figur“ ist diese mit einem Schwert ausgestattet<sup>235</sup>. Besonders deutlich wird der kriegerische Charakter des Mondgottes in der Ikonographie Palmyras nach der Zeitenwende, da dieser dort auf zahlreichen Abbildungen in militärischer Ausrüstung begegnet; auch in der etwa zeitgleichen Kultur Hatras ist der Mondgott mehrfach mit einem Schwert dargestellt<sup>236</sup>. Daß dem Mond auch in israelitischer Vorstellung die Fähigkeit zugeschrieben wurde, den Menschen zu schaden, kommt im o.g. Psalm 121 zum Ausdruck<sup>237</sup>.

Da der Neumond als Zerstörer hier im Kontext der Bestrafung der Israeliten für ihren Glaubensabfall von JHWH genannt ist, liegt die Deutung nahe, daß der Neumond, dem ihre ganze Verehrung galt, sich nun auf Veranlassung JHWHs zerstörerisch gegen sie wendet<sup>238</sup>. Zudem läßt die Passage auf die Verbindung des *hōdæš* zu Fruchtbarkeit und Geburt schließen, analog zur Bedeutung des Mondgottes in den Dokumenten Ugarits der Spätbronzezeit sowie in der mesopotamischen und hethitischen Tradition<sup>239</sup>.

### 5.2.3.5 Polemik gegen die Kulte am (Stadt-)Tor

Da die o.g. auf eine lunare Gottheit zu beziehende Bethsaida-Stele innerhalb einer komplexen Kultanlage am Stadttor gefunden wurde<sup>240</sup>, könnte sie einen Bezug des Mondkultes zu den im Alten Testament mehrmals genannten und verurteilten Kulturen am Stadttor nahelegen. Damit könnten die gegen die Torhöhen gerichteten Passagen ebenfalls den Einfluß und die große Bedeutung der Mondgottverehrung im Juda der mittleren und ausgehenden Königszeit dokumentieren.

des Mondgottes betont wollte, später aber als Rüstung zum Kampf mißverstanden wurde; vgl. ebd. 180–183.188.

<sup>234</sup> Siehe Kap. II.3.2.2.1; siehe Anhang, Abb. 8 u. 9.

<sup>235</sup> Siehe Kap. II.3.3.2.2.; siehe Anhang, Abb. 29–31.

<sup>236</sup> Siehe Kap. II.3.5.1.3 u. II.3.5.2.1; siehe Anhang, Abb. 34.

<sup>237</sup> Vgl. Ps 121,6: „Bei Tag wird dir die Sonne nicht schaden noch der Mond in der Nacht“; siehe Kap. II.5.2.2.3.

<sup>238</sup> Vgl. Hos 2,13; 7,2. V.d. Toorn nennt diesen Beleg als Argument für seine Deutung von *hōdæš* als Interlunium; siehe Kap. II.5.2.6. Aufgrund des Kontextes plausibler ist jedoch die Deutung von *hōdæš* als (nach dtr. Ansicht widerrechtlich verehrte) Gottheit. Eine ähnliche Auffassung kommt z.B. auch in der o.g. Passage Jer 8,2 zum Ausdruck.

<sup>239</sup> Siehe Kap. I.8.

<sup>240</sup> Zur Stele aus Bethsaida sowie den analogen Stelen aus dem östlichen Hauran siehe Kap. II.3.3.2.3.



So heißt es im Zusammenhang der Kultreform des Königs Jošija in 2 Kön 23,8: „Er zerstörte die Torhöhen (*bmwt hš'rym*), die am Eingang zum Tor des Stadtobersten Josua auf der linken Seite dessen waren, der das Stadttor betrat.“<sup>241</sup> Auch eine Vision Ezechiels (Ez 8,3–5) aus der Exilszeit bezeugt eine Kultanlage im Stadttor von Jerusalem: „Und der Geist ... brachte mich in einer göttlichen Vision nach Jerusalem, an den Eingang des inneren Nordtors, dorthin, wo das Bild steht, das die Eifersucht (des Herrn) erregt (*semæl ham-maḡnæh*)“<sup>242</sup>. Beide Passagen legen die Vorstellung eines doppelten Tores mit einer Kultanlage zwischen den beiden Toren nahe<sup>243</sup>. Eine doppelte Toranlage mit einer darin befindlichen Kulteinrichtung wurde sowohl in Bethsaida, wo die Stele mit der stierköpfigen Figur gefunden wurde, wie auch in Dan im 9. / 8. Jh. archäologisch nachgewiesen<sup>244</sup>. Weiter sind Kultanlagen im Stadttor in Israel wie im gesamten Raum Syrien-Palästina in der Mittelbronzezeit bis zur Eisenzeit mehrfach archäologisch nachgewiesen<sup>245</sup>.

Für den Bezug der „Torhöhen“ auf den Mondkult spricht zunächst, daß die o.g. Reliefplatte aus Til Barsip den Mondgott von Harran als Schützer des Stadttores zeigt<sup>246</sup>. Dieser Bezug ist auch deshalb naheliegend, weil das Stadttor der Ort für Rechtsgeschäfte par excellence war<sup>247</sup> und der Mondgott von Harran besonders während der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit in Syrien-Palästina eine herausragende Position als Garant und Wahrer des Rechts innehatte. So belegen Dokumente aus Mesopotamien vom 3.–1. Jt. wie auch aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit den Mondgott als Eides- und

<sup>241</sup>Das „Tor des Josua“ ist vermutlich identisch mit dem Stadttor; da der Plural „Tore“ sich wohl auf ein äußeres und ein inneres Tor bezieht (vgl. 2 Sam 18,24), bezeichnet der Ausdruck „Torhöhen“ wahrscheinlich eine Kulteinrichtung, die zwischen den Toren stand; vgl. Emerton (1994) 455–467; ders. (1997) 121; Bennett / Keel (1998) 74f.

<sup>242</sup>Ez 8,3b; vgl. Ez 8,5b: „da sah ich nördlich des Tores, beim Eingang, den Altar mit jenem Bild, das die Eifersucht (des Herrn) erregt“.

<sup>243</sup>Dies läßt den Schluß zu, daß beide Belege sich auf die gleiche Einrichtung beziehen, was aber voraussetzen würde, daß die in 2 Kön 23 geschilderte Zerstörung durch Jošija nicht stattfand oder aber wieder rückgängig gemacht wurde; vgl. Avigad (1980) 31–60; Bennett / Keel (1998) 75–77.

<sup>244</sup>Dan: vgl. Herzog (1986) 89–91 u. Abb. 75; Bennett / Keel (1998) 47–53.77 u. Abb. 78–83; Bethsaida: ebd. 1–7 u. Abb. 2–10.

<sup>245</sup>MB II: Tell el-Far'a, Alalakh VII (Götterfigurine); SB: Hazor (Kultgeräte), Jafo (Steinaltar); EZ: Megiddo VA (Breittempel und Podium), Dan (Podium), Beerscheba IV (Weihrauchaltar), vgl. Karkemisch (Steinaltar); vgl. Herzog (1986) 164f.

<sup>246</sup>Diese Reliefplatte zeigt den anthropomorph dargestellten, auf dem Stadttor stehenden bewaffneten Mondgott; siehe Kap. II.3.2.2.1; siehe Anhang, Abb. 8.

<sup>247</sup>Vgl. z.B. Dtn 21,19; Rut 4,1–11; Sach 8,16; vgl. das in der Toranlage von Mešad Hašavyahu gefundene und auf eine Rechtsangelegenheit bezogene Ostrakon. Analog erwähnen zahlreiche mesopotamische Urkunden das Tor als Ort der Rechtsprechung; vgl. Herzog (1986) 163f.

Schwurgottheit<sup>248</sup>. Daß der Mondgott auch in Israel und Juda als Garant und Wahrer des Recht galt, ist u.a. daraus zu erschließen, daß mit dem Mondemblem von Harran auch eine Urkunde aus Geser, eine Bulle aus Jerusalem und eine aus Ḥorvat ʿUza im nördlichen Negev gesiegelt wurde<sup>249</sup>.

Weiter begegnet der Mondgott auf mehreren neuassyrischen Grenzsteinen im Raum Syrien-Palästina als Schützer der Grenze<sup>250</sup>. Gerade die Stadtmauer wurde in Israel und Juda wie in Mesopotamien nun als die Grenze par excellence gesehen, die den von ihr geschützten Bereich des geordneten Raumes von dem außerhalb der Stadt liegenden Bereich der Nichtordnung und des Chaos trennte und so Recht und Ordnung innerhalb der Stadt gewährleistete. Die Übergangszone zwischen beiden Bereichen bildeten die Stadttore, die daher als Ort der Rechtssprechung und des Handels dienten<sup>251</sup>.

Auf eine Verbindung des Mondkultes zum Kult am Stadttor könnte auch die abschließende Segensformel im o.g. Psalm 121 deuten: „Der Herr behüte dich, wenn du fortgehst und wenn du wiederkommst, von nun an bis in Ewigkeit.“ Da die in diesem Psalm vorgestellte Situation das Verlassen der schützenden Stadtmauern bildet, liegt es nahe, daß diese Aussage ursprünglich auf den Mondgott bezogen war, der als Schützer des Stadttores galt<sup>252</sup>.

Aufgrund der engen Beziehung zwischen Mondgott und Stier schlugen Bernett / Keel auch den Bezug der in 1 Kön 22 geschilderten, ebenfalls am Stadttor lokalisierten Szene auf den Mondgott vor, wo der Prophet Zidkija mit dem Symbol der eisernen (Stier-)Hörner den Königen Ahab von Israel und Jošafat von Juda einen siegreichen Feldzug gegen die Aramäer vorhersagt; dabei verweisen sie weiter auf den kriegerischen Charakter des Mondgottes, der u.a. daraus hervorgeht, daß dieser in Harran sowie in Ḥatra und Palmyra regelmäßig in kriegerischer Ausrüstung begegnet<sup>253</sup>. Allerdings ist der Bezug die-

<sup>248</sup> Siehe Kap. I.6.2.1.

<sup>249</sup> Vgl. Bernett / Keel (1998) 84 u. Abb. 112–114; siehe Kap. II.5.3.2.1 u. Anhang, Abb. 15.

<sup>250</sup> Siehe Kap. II.3.2.2.1 u. II.3.2.3.1.

<sup>251</sup> Die Gerichtsverhandlung am Stadttor symbolisiert damit auch den Unterschied zwischen der innerhalb der Stadt garantierten Rechtsordnung und deren Nichtbeachtung, die ihre Strafe im Bereich außerhalb der Stadt (Verbannung, Tötung) findet; vgl. Niehr (1999) 129.

<sup>252</sup> Ps 121,8: „JHWH behüte dein Hinausgehen (*s'ṯk*) und dein Hineingehen (*bw'k*) jetzt und immer.“ Dieser Satz legt den Schluß nahe, daß sich der Kult am Stadttor „einerseits aus dem Gefühl der Gefahr beim Verlassen der befestigten Stadt und andererseits aus dem Gefühl der Erleichterung der Eintretenden“ entwickelte; vgl. Herzog (1986) 164; Ahlström (1984) 15.129. Von der Sonnen- und Mondgottheit, die sonst als Beschützer bei der Durchquerung der als todbringende Zone geltenden Wüste Juda gelten, wird dagegen ausdrücklich gesagt, daß sie dem Reisenden, der sich dem Schutz JHWHs unterstellt, nicht schaden (V. 6); dies könnte auf die Ablösung der ursprünglichen Funktion des Mondgottes durch JHWH deuten; vgl. Bernett / Keel (1998) 79.

<sup>253</sup> 1 Kön 22,10–12. Für einen Bezug auf den Mondkult könnte weiter sprechen, daß die in 1 Kön 22 erzählte Versammlung am Tor eine deutliche Parallele in dem o.g. Brief an Assurbanipal

ser Szene auf den Mondgott nur spekulativ und wurde in der Forschung bisher sonst nicht vertreten.

Auch der Bezug der Kulte im Stadttor zum Mondkult ist zwar aus den o.g. Gründen plausibel, aber nicht gesichert. So begegnet die Polemik gegen die am Stadttor praktizierten Kulte (die sog. „Torhöhen“) im Alten Testament nie explizit in Verbindung mit dem Mond- bzw. dem Astralkult<sup>254</sup>.

### 5.2.3.6 Fazit

Die o.g. Passagen zeigen, daß die Verehrung der Gestirne besonders in der ausgehenden Königszeit, als Juda von den Assyern dominiert wurde, eine große Rolle in der jüdischen Bevölkerung spielte und sogar in den offiziellen, im Jerusalemer Tempel praktizierten Staatskult Eingang gefunden hatte<sup>255</sup>. Die gehäuften Verbote der Mondverehrung, die sich v.a. in der dtr. bzw. dtr. geprägten Literatur finden, bestärken die Annahme, daß auch die o.g. biblischen Passagen, die JHWHs Vorrang vor dem Mond herausstellen, vorrangig das Ziel verfolgen, herrschende lunare Kulte herabzusetzen.

Die Belege lassen darauf schließen, daß in der ausgehenden Königszeit, als die Verbote der Astralverehrung erstmals formuliert wurden, zentrale Aspekte des Mondkultes bereits ihren Weg in den JHWH-Kult und die JHWH-Symbolik gefunden hatten. Die durch die Abwehr des Einflusses der assyrischen Herrschaft in der ausgehenden Königszeit geförderte Entwicklung hin zur JHWH-Monolatrie führte jedoch zu einer Ablehnung der – bei den Assyern populären – Gestirnsverehrung, so daß die Verehrung von Sonne und Mond sowie des astralisierten Himmelsheeres in den dtr. beeinflussten Texten der spät-vorexilischen bzw. nachexilischen Zeit häufig parallel zur Verehrung fremder, meist stereotyp als Baal und Ašera bezeichneter Gottheiten gesetzt und für Judäer streng verboten wurde<sup>256</sup>.

Daß die ausdrückliche Verurteilung der Astralkulte in Juda noch in der exilischen und nachexilischen Zeit als notwendig empfunden wurde, läßt auf eine innerisraelitische Auseinandersetzung über die fortdauernde Bedeutung der Gestirne, v.a. der zwei großen Gestirne Sonne und Mond, in der JHWH-

---

aus dem Jahre 667 besitzt, wo Sîn dem assyrischen König Assarhaddon die Eroberung Ägyptens verheißt (SAA X 174); siehe Kap. II.3.2.3.1; vgl. Bernett / Keel (1998) 80–82.

<sup>254</sup>Dieser Bezug ist auch in der Forschung bislang nicht vertreten; so wird er in den neueren Abhandlungen zu Kulthöhen bzw. zum Stadttor nicht vorgeschlagen; vgl. Gleis (1997) pas.; Herzog (1986) 164f.; Emerton (1997) 116–132.

<sup>255</sup>Vgl. 2 Kön 23,5; Jer 8,2; Jes 47,13. Die Belege zeigen u.a., daß im Jerusalemer Tempel Divination nach assyrischem Vorbild praktiziert wurde und deuten so auf den Einfluß des assyrischen Astralkultes auf die Kultpraxis in Juda.

<sup>256</sup>So war innerhalb dtr. Kreise das göttliche Pantheon auf JHWH und seine „Boten“ (*mal'ā-kiym*) reduziert worden, weshalb die Verehrung des Mond(gott)es und der Sonne verfehmt war.

Religion schließen. Hieraus wird ersichtlich, daß ihre Verehrung auch in der nachexilischen Zeit in weiten Kreisen der Bevölkerung populär blieb, weshalb diese Elemente nun neu interpretiert oder aber verworfen werden mußten.

### 5.2.4 Der Mondgott im Onomastikon und in Toponymen

Auf die Verehrung des Mondgottes in Israel und Juda deuten auch einige Personennamen und Toponyme hin, die *yāre ʿh* als theophores Element enthalten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß fast ausschließlich die Namen der Oberschicht, die in enger Verbindung zur Staatsverwaltung und damit zum Nationalgott JHWH standen, belegt sind, weshalb die überwiegende Mehrheit der Personennamen den Nationalgott Jahwe als theophores Element enthalten<sup>257</sup>. Die Verteilung der theophoren Elemente erlaubt somit keine direkten Rückschlüsse auf die Popularität anderer Gottheiten in der Bevölkerung Israels und Judas<sup>258</sup>. Zudem ist anzunehmen, daß einige der im Alten Testament enthaltenen Namen von dtr. geprägten späteren Redaktoren als „unorthodox“ und damit als anstößig empfunden und daher nachträglich „jahwisiert“ wurden<sup>259</sup>.

*yrh* als theophores Element in Personennamen

Im Alten Testament begegnet zweimal der Name Jerah (*yeraḥ*), der als einer der Nachkommen Abrahams vorgestellt wird<sup>260</sup>. Weiter findet sich dort der Name Jaroah (*yārô ʿh*), der vermutlich „dem *yrh* geweiht“ bedeutet<sup>261</sup>. Dane-

<sup>257</sup> Vgl. Tigay (1987) 160f. Nicht haltbar ist allerdings seine Annahme, daß spätestens ab der Königszeit höchstens ein sehr geringer Prozentsatz der Israeliten eine andere Gottheit als JHWH verehrten: ebd. 167–169.177–180; dagegen spricht v.a. der ikonographische Befund, so z.B. die häufige Darstellung von Göttersymbolen in der Glyptik sowie plastische Darstellungen verschiedener Gottheiten; vgl. Schroer (1987) 161f.260–272; siehe Kap. II.5.3. Auffällig ist der hohe Anteil *bʿl*-haltiger Namen im Onomastikon v.a. des Nordreiches, allerdings könnte das Element *bʿl* hier auch als Appellativ auf JHWH zu beziehen sein; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 231.

<sup>258</sup> Der Befund stellt lediglich JHWH als Hauptgott Israels und Judas heraus. Weiter finden sich oft deutliche Unterschiede zwischen den im Kult und den im Onomastikon populären Gottheiten, wie z.B. Pardee anhand der Panthea von Ebla und Ugarit ermittelte; vgl. Pardee (1988.b) 119–151; Smith (1990.a) XXI.

<sup>259</sup> So wurde z.B. in den Samuelbüchern das theophore Element *bʿl* durch *bōšet* bzw. *ʾel* ersetzt; weiter wurde der Name Hadoram (*h ʿdōrām*: 2 Chr 10,18) bzw. Adoram (*ʾ ʿdōrām*: 2 Sam 20,24; 1 Kön 12,18), „Haddu ist erhaben“, eines Beamten Davids und Salomos in 1 Kön 4,6 nachträglich in Adoniram (*ʾ ʿdōnîrām*), „mein Herr ist erhaben“, geändert; vgl. Tigay (1987) 160.181.

<sup>260</sup> Gen 10,26; 1 Chr 1,20: *yārah*; der Name begegnet in beiden Belegen in der Pausalform. Daß der Name des Mond(gott)es einem Nachkommen des in den Patriarchenerzählungen eng mit Harran verbunden Abraham zugeordnet ist, bildet ein weiteres Indiz für den Einfluß des Mondkultes von Harran auf die Mondgottverehrung in Israel; siehe Kap. II.3.2.5.

<sup>261</sup> 1 Chr 5,14: *bæn-yārô ʿh*. Diese Person wird dort als Nachkomme Gads vorgestellt.

ben ist sowohl im Jeremiabuch wie auch auf einem Siegelabdruck aus der 2. Hälfte des 7. Jh.s der Name Jerachmeel (y ʿraḥm ʿel) belegt, der als „Sohn des Königs“ vorgestellt wird<sup>262</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß die Verehrung des Mondgottes im 7. Jh. auch in der jüdischen Oberschicht und in Kreisen der gehobenen Beamtenschaft, die in enger Beziehung zum Königshaus standen, populär war.

Allerdings ist yāre ʿh als theophores Element in den epigraphischen Zeugnissen Palästinas außerhalb der Schriften des Alten Testaments bis auf die o.g. Bulle (yrḥmʿl) nicht belegt; so begegnet er weder in den offizielleren Zeugnissen wie in Siegeln bzw. -abdrücken und Inschriften noch auf Zeugnissen der Gebrauchskultur wie z.B. Ostraka<sup>263</sup>. Dieser Befund könnte darauf hindeuten, daß der Mondgott im Alltagsleben der israelitischen Bevölkerung nur eine untergeordnete Rolle spielte; dagegen sprechen aber die zahlreichen Belege des Mondemblems von Harran v.a. aus dem 8.–6. Jh. v.Chr.

Im ersten Buch der Chronik sowie auf einem hebräischen Siegel begegnet zudem der Frauenname Ḥodeš (ḥōdæš), der auf die große Bedeutung gerade des Neumondes im Alltagsleben der jüdischen Bevölkerung hinweist, wie sie auch aus mehreren biblischen Passagen zu erschließen ist<sup>264</sup>.

### yrḥ als theophores Element in Toponymen

Die Verehrung des Mondgottes in der Gegend Israels ist auch aus einigen Toponymen zu erschließen, welche die Verbreitung autochthoner lunarer Kulte im kanaanäisch-vorisraelitischen Raum bezeugen; so deuten v.a. die Ortsnamen Jericho und Bet-Jeraḥ auf ältere lunare Kulte in der Gegend<sup>265</sup>. Die Vereh-

<sup>262</sup>Vgl. Jer 36,26: y ʿraḥm ʿel; Bulle: lyrḥmʿl bn hmlk; vgl. Davies (1991) 186, Nr. 100.508. Da Bulle und Text aus etwa der gleichen Zeit stammen, könnten die beiden Personen identisch sein. Bei dem „Sohn des Königs“ handelt es sich vermutlich um ein Mitglied der königlichen Familie, das Beamtenfunktionen wahrnahm; vgl. Conrad (1988) 566; IEJ 28 (1978) 53f.; Lawton (1984) 340. Im Jeremiabuch begegnet Jerachmeel als Vertrauter des Königs und als Gegner des Propheten Jeremia.

<sup>263</sup>In den Personennamen der außerbiblischen Inschriften begegnen neben Baal und JHWH die Götter Šallim (tbšlm, ʿmšlm), Mot (mrmwt, yrymwt, mrymwt), Gad (gdʿ), Yam (ʿhyʿm, hym) und Šamaš (šmšrʿsr) sowie einige ägyptische Gottheiten (Isis, Horus, Min, Bes) und der edomitische Hauptgott Qôš (qwsnʿl); vgl. Tigay (1986) 47–68; Renz / Röllig (1995, II) 57f. 60.63.68.75.80.82.83.

<sup>264</sup>1 Chr 8,9: wayyôlæd min-ḥōdæš ʿištô; vgl. Vattioni (1969) 370, Nr. 107; ders. (1971) 382f. Tigay (1987,184) deutet diesen Namen als Kalendernamen mit Bezug auf den Geburtstag des Trägers. Zum ḥōdæš in Israel siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>265</sup>Zu Jericho vgl. z.B. Jos 6 (ʿæt-y ʿrîḥô); 1 Kön 16,34 (y ʿrîḥôh); Jer 39,5 (y ʿrehôw); die Ableitung vom westsemitischen Namen des Mond(gott)es yāre ʿh/ yʿrāḥ ist aufgrund der deutlichen etymologischen Entsprechung anderen vorgeschlagenen Ableitungen vorzuziehen, so z.B. Henning (1990) 396: „Duftort“. Bet-Jeraḥ (bet yeraḥ), das heutige Ḥirbet Kerak am Südwest-Ufer des Sees Genesareth ist seit der Frühbronzezeit besiedelt; vgl. Negev (1991) 77f.; Schmidt (1995) 1105. Das lange Bestehen der beiden Orte könnte auf die lange Tradition der Mondgott-

rung des westsemitischen Mondgottes in Palästina zu Beginn des 1. Jt.s v.Chr. belegt zudem der im ersten Samuelbuch genannte Stamm der Yerahmeliten<sup>266</sup>. Diese Belege zeigen, daß die im Alten Testament dokumentierte Mondverehrung im Raum Palästina eine alte Tradition besitzt<sup>267</sup>.

### Sîn als theophores Element in Personennamen

Neben hebräischen Namen, die mit dem westsemitischen Mondgott *yrh* als theophorem Element gebildet sind, sind im Alten Testament auch Namen belegt, die die Form *Ši*, die aramäische Schreibung des akkadischen Mondgottes Sîn, enthalten. So werden im 1. Buch der Könige die zwei königlichen Schreiber Salomos Elihoref und Ahija als Söhne eines gew. „Šiša“ (*ššā*) vorgestellt<sup>268</sup>. Diese Lesung wird bestätigt durch die Wiedergabe der LXX: σεῖσα. Im 1. Chronikbuch (1 Chr 18,16) begegnet dieser Name zwar in der Form *Šwš'* (*šawšā*), was in der LXX mit σο υσα wiedergegeben wird; allerdings ist dies als Fehlschreibung zu deuten, die durch die Ähnlichkeit des *w* und *y* in den jüdischen Schriften der hasmonäischen und herodianischen Perioden bedingt ist<sup>269</sup>. Auch in der syllabischen Keilschrift ist dieser Name unter der Form *Se-e-Si-e* bezeugt, die *Šē-Ši'*, „Gabe des Sîn“, zu lesen ist<sup>270</sup>.

In 2 Sam 20,25 begegnet dieser Name des Schreibers Davids *ššā* in der Form *šiyā*<sup>271</sup>. Diese Schreibung könnte durch den Wegfall des zweiten *š* bedingt sein, möglich ist aber auch die Deutung als hypokoristische Form desselben Namens. So sind in akkadischen Keilschrifttexten die Formen *Sa-ia* und *Sa-ia-a* bezeugt, die genau dem hebräischen Namen *šya* entsprechen.

Die Bezeugung dieses aramäischen Namens mit dem Mondgott Sîn als theophorem Element läßt auf den Einfluß des Mondkultes von Harran schließen; sie könnte darauf hindeuten, daß David als Staatsbeamten einen aus der

---

verehrung in diesem Raum deuten. Daneben belegen mehrere Toponyme, z.B. Bet Šemeš, die Verbreitung von autochthonen solaren Kulte; vgl. Stähli (1985) 12f.

<sup>266</sup> Vgl. 1 Sam 27,10; *nægəb hayyar ʿhm ʿelī*; 30,29: *b ʿ-ārē hayyar ʿhm ʿelī*. Dieser Stamm ist bereits in der altbabylonischen Zeit als einer der amoritischen Stämme belegt.

<sup>267</sup> Sie lassen so darauf schließen, daß die Popularität der Astralkulte, besonders des Mondkultes, in Juda während der späten Königszeit nicht allein auf assyrischen Einfluß zurückgehen, sondern auch autochthone lunare Traditionen aufgreift.

<sup>268</sup> 1 Kön 4,3: *ʿlīhōraef wa ʿhiyyāh b ʿnē ššā sōp ʿrīm*.

<sup>269</sup> Auch die BHS verweist in ihrem Fußnotenapparat bei *šawšā* auf die Form *šyš*; vgl. Lipiński (1994) 180 u. Nr. 128; dort Diskussion verschiedener Übersetzungsvorschläge.

<sup>270</sup> Hier erscheint der Status constructus des im frühen Aramäischen belegten Nomens *šay* unter der kontrahierten Form *šē*; vgl. Lipiński (1994) 175.180f.; vgl. KAI 214 B, 13.18. Die Kontraktion des Diphthongs *ay* im Stat. const. begegnet z.B. in der Form *bt Hdd* in der Tell Fekherye-Inschrift des 9. Jh.s v.Chr. aus Nordsyrien.

<sup>271</sup> 2 Sam 20,25: *šiyā sōper*. Nicht zutreffend ist die Lesung „Schewa“ der Einheitsübersetzung.

Gegend von Harran stammenden geschulten Mann einstellte<sup>272</sup>. Bezeichnend ist, daß dieser Schreiber Davids in 2 Sam 8,17 unter dem Namen Serayah (𐤔𐤏𐤕𐤁𐤀𐤁𐤃) begegnet, was als hebräische Rekonstruktion und nachträgliche „Jahwisierung“ dieses Namens zu deuten ist<sup>273</sup>. Dies könnte den Schluß zulassen, daß es ursprünglich noch weitere mit dem Mondgott gebildete Namen gab, die von den dtr. Redaktoren als anstößig empfunden und daher nachträglich verändert wurden.

## 5.2.5 Spuren weiterer Mondgottheiten im Alten Testament

### 5.2.5.1 Die altsyrische Mondgottheit Šaggar

Auf die Verehrung bzw. Kenntnis der altsyrischen Mondgottheit Šaggar in Israel deutet, daß in der hebräischen Bibel sechsmal das Lexem *šgr*, immer in Verbindung mit dem Wurf von Vieh, begegnet. So werden in Dtn 7 denen, die sich an die Weisungen JHWHs halten, alle Arten von Segen entsprechend den Verheißungen des Bundes versprochen: die Fruchtbarkeit der Menschen, des kultivierbaren Landes und der domestizierten Tiere, Kühe und Schafe, wobei für letzteres der Ausdruck *š'gar-ʾalāpākā w ʿašt ʿrôt š'ōnākā* gebraucht wird, der i.d.R. „der Wurf deiner Rinder und der Nachwuchs deines Kleinviehs“ übersetzt wird<sup>274</sup>. Die gleiche Segensformel begegnet nochmals in Dtn 28,4; auch hier werden nebeneinander die Frucht des Mutterleibes, die Frucht des Erdbodens und die Frucht des Viehs genannt, die hier wiederum durch den Ausdruck *š'gar ʾalāpākā w ʿašt ʿrôt š'ōnākā* näher erläutert wird<sup>275</sup>. In zwei

<sup>272</sup> Dies könnte weiter einen Einfluß aramäischer Staatsbeamter, die Anhänger des Mondkultes von Harran waren, auf die Kultur und den Kult Israels und Judas nahelegen.

<sup>273</sup> Die Parallelität der Aufzählung legt nahe, daß die beiden Schreiber *šiyā* (2 Sam 20,25) und *š'rayāh* als dieselbe Person zu deuten sind, wie auch in der Forschung allgemein angenommen wird; vgl. Lipiński (1994) 181; vgl. Tigay (1987) 160.181.

<sup>274</sup> Dtn 7,13. Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 808: „wahrsch. der Wurf, was die Muttertiere werfen, gebären“; vgl. Braulik (1991) 204: „den Wurf (*šægær*) deiner Kälber und den Zuwachs (*-aštæræet*) deiner Lämmer und Zicklein“; vgl. Weinfeld (1991) 358: „... the increase of your herd and the lambing of your flock“; vgl. Tigay (1996) 89: „the calves of your oxen and the lambs of your flocks“; vgl. Steymans (1995) 354: „der Wurf deiner Rinder und die Nachkommen deines Kleinviehs!“ In der parallelen Verheißung in Dtn 30,9 fehlt jedoch diese Spezifizierung *š'gar-ʾalāpākā w ʿašt ʿrôt š'ōnākā*.

<sup>275</sup> Dtn 28,4: *bārūk p ʿriy-bitn ʿkā ū-p ʿriy ʾadmāt ʿkā ū-p ʿrī b ʿhaemtækā š'gar ʾalāpākā w ʿašt ʿrôt š'ōnākā*: „Gesegnet ist die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Ackers und die Frucht deines Viehs, die Kälber, Lämmer und Zicklein“. Hier dient die Verbindung *š'gar ʾalāpākā w ʿašt ʿrôt š'ōnākā* als Präzisierung des vorangehenden Ausdrucks *ūp ʿriy b ʿhaemtækā*: „Frucht deines Viehs“.

weiteren Passagen dieses Kapitels begegnet dieser Ausdruck innerhalb einer Fluchformel und in einer Strafansage (Dtn 28,18 u. 51)<sup>276</sup>.

Hervorzuheben ist, daß es sich bei den beiden Lexemen *šāgar* und *ʿašt ʿrôt* um appellativ verwendete ursprüngliche Götternamen handelt<sup>277</sup>. So läßt *ʿašt ʿrôt* trotz der unterschiedlichen Vokalisierung der Masoreten die Göttin Aštarte (*ʿštrt*) durchscheinen, die im 2. und 1. Jt. v.Chr. in Syrien-Palästina als Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin verehrt und u.a. in einer engen Beziehung zur Fruchtbarkeit der Kleinviehherden gesehen wurde<sup>278</sup>.

Analog zeigt die Verbindung *šgar ʿlāpākā* Spuren der Verehrung der altsyrischen Mondgottheit Šaggar (*šgr*), die in den epigraphischen Zeugnissen Syrien-Palästinas vom 3. bis zum 1. Jt. belegt ist, u.a. in den Dokumenten der Spätbronzezeit aus Ugarit und Emar sowie gemeinsam mit dem Gott *ʿštr* in der ins 8. Jh. v.Chr. datierenden Bileam-Inschrift aus Dēr ‘Alla im heutigen Jordanien<sup>279</sup>. Daß diese Mondgottheit noch in der zweiten Hälfte des 1. Jt.s verehrt wurde, zeigen punische Inschriften aus Karthago mit dem theophoren Personnamen *ʿbdšgr*<sup>280</sup>. Wegen der engen Verbindung mit der Göttin Aštarte ist der Bezug auf den Mondgott hier somit plausibler als die häufig vertretene rein etymologische Ableitung von einer aramäischen Wurzel *šegar*, die im Targum von Exodus 13,12 in der Bedeutung „gebären“ mit Bezug auf Tiere belegt

<sup>276</sup>Vgl. Dtn 28,18: *ʾārūr p ʿrî-bîtn ʿkā û-p ʿriy ʾadmât ʿkā šgar ʿlāpākā w ʿašt ʿrôt šʾō-nækā*: „Verflucht ist die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Ackers, die Kälber, Lämmer und Zicklein“. In einem analogen Kontext begegnet die Verbindung in Dtn 28,51: *w ʿakal p ʿrî b ʿhaemtækā û-p ʿriy ʾadmât ʿkā ʿad hiššamdāk ʾšær lʾō-yašʾiy l ʿkā dāgān tiyrōš w ʿyishār šgar ʿlāpākā w ʿašt ʿrôt šʾōnækā ʿad ha ʿbiydô ʾōtāk*: „Es verzehrt die Frucht deines Viehs und die Frucht deines Ackers, bis du vernichtet bist. Es läßt dir nichts übrig vom Korn, vom Wein und vom Öl, von den Kälbern, Lämmern und Zicklein, bis es dich ausgetilgt hat“.

<sup>277</sup>Den appellativen Gebrauch von *šgr* und *ʿštrt* zeigt die attributive Näherbestimmung durch die Ausdrücke *ʿlāpīm* und *šōn*.

<sup>278</sup>Die Pluralform *ʿaštārôt* basiert vermutlich auf einer Fehlinterpretation der Form *ʿštrt* durch die Masoreten; vgl. v.d.Toorn (1995) 1439. Nach Delcor (1974, 10) stand hier – im Unterschied zur Vokalisierung der Masoreten – ursprünglich der Ausdruck: *ʿaštārt šʾōnækā*: „die (Göttin) Aštarte deiner Herde“. Diese Göttin ist in den Dokumenten Ugarits als *ʿštrt* sowie in den phönizischen und aramäischen epigraphischen Zeugnissen des 1. Jt.s v.Chr. als *ʿšrt* belegt, was die Kontinuität ihrer Verehrung in Syrien-Palästina dokumentiert. Die Verbindung dieser Göttin zu Kleinviehherden ist daraus zu erschließen, daß ihr Kult v.a. mit Opfern von Schafen verbunden war. Weiter galt ihr mesopotamisches Äquivalent, die Göttin Ištar, als Schützerin der Viehherden; so heißt es z.B. in einer Hymne auf diese Göttin: „Tu marches devant les animaux, tu ames les troupeaux; tous les pays, tou l’univers, tu es leur pasteur...“; vgl. ebd. 11.

<sup>279</sup>In einem ugaritischen Ritual begegnet *šgr* als Doppelgottheit bzw. Götterpaar *šgr wiṯm* unmittelbar nach den Göttern *ʿštr* und *ʿštrt*; vgl. KTU 1.148,30f.; siehe Kap. I.2.3.1 u. II.4.3.

<sup>280</sup>Siehe Kap. II.2.4.1.



ist (s.u.). Allerdings bringt bereits der Name dieser Gottheit etymologisch ihre enge Beziehung zu Fruchtbarkeit und Geburt zum Ausdruck<sup>281</sup>.

Die angeführten Belege lassen auf eine enge Beziehung der altsyrischen Mondgottheit Šaggar zum Gott Aštar bzw. zur Göttin Aštarte schließen, die vermutlich in der gemeinsamen Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit der Natur und des Viehs begründet ist; dabei läßt deren Nennung vor Aštarte bzw. Aštar sogar auf ihre Vorrangstellung im Raum Palästina schließen. Dieser Charakter der Gottheit ist auch aus weiteren biblischen Belegen zu erschließen. So wird *šgr* auch in Ex 13,12 explizit mit der Fruchtbarkeit des Viehs in Verbindung gebracht; hier begegnet der Ausdruck: *šægær b ʿhemāh*: „*šgr* des Viehs“, der in der Einheitsübersetzung jedoch lediglich als „männliche Erstlinge (des Viehs)“ wiedergegeben wird<sup>282</sup>. Noch im hebräischen Text des spätnachexilischen Sirachbuches (Sir 40) findet sich der Terminus *šgr*, dort gemeinsam mit *nt*: „Pflanzung, junge Pflanze“, in der Bedeutung „(junges) Vieh“<sup>283</sup>. Dies legt den Schluß nahe, daß Šaggar im 1. Jt. v.Chr. im Raum Syrien-Palästina als Fruchtbarkeitsgottheit verehrt wurde, die besonders für die Fruchtbarkeit der Viehherden zuständig war.

Dies steht im Einklang mit der Vorstellung des Mondgottes in der mesopotamischen Tradition, da dieser dort in unmittelbarer Beziehung zur Fruchtbarkeit der Rinderherden gesehen wurde; der Einfluß des Mondes auf Empfängnis und Geburt war ein weitverbreiteter Topos in den Kulturen des Alten Orients<sup>284</sup>. Auch in der Ikonographie Syrien-Palästinas des 1. Jt.s finden sich mehrere Belege für die Verbindung von Stier und Mondgottheit<sup>285</sup>.

<sup>281</sup> Vgl. aram. *šgr*: „hinwerfen, werfen, senden, gebären“; sy: *ŠGR I*: „sich vorstellen, ins Dasein kommen, zur Geburt gebracht werden“; Stamm (1990) 1315; vgl. Delcor (1974) 14.

<sup>282</sup> Ex 13,12: *wkāl-pæter šægær b ʿhemāh ʾašær yihyæh l ʿkā hazz ʿkāriym layhwah*: „alle männlichen Erstlinge, die dein Vieh wirft, gehören dem Herrn“. Da der Ausdruck *šægær b ʿhemāh* hier parallel zum Mutterleib von Frauen als Symbol für menschliche Fruchtbarkeit (*pæter-ræhæm*) genannt wird, deutete Feigin (1926, 44) *šgr* als „womb of beasts“.

<sup>283</sup> Sir 40,19b: *(yld w ʿyr ymydw šm wmsnyhm mwš ʾhkmh) šgr wnt ʿypryh šm (wmsnyhm ʾšh nhšqt)*. Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 501: *næta*: die Pflanzung; junge Pflanze, etw. Gepflanztes“, abgeleitet von der Wurzel *nāta*: „pflanzen“. Die Einheitsübersetzung übersetzt hier: „Viehucht und Ackerbau lassen den Leib gedeihen“. In der Septuaginta sowie in der Vulgata fehlen allerdings dieser Ausdruck, dort wird nur ein Teil des Verses 19 wiedergegeben; vgl. LXX: 40,20: *ὄνισσ καὶ μὴ οὐσὰ εὐφραίνουσιν καρδίαν, καὶ ὑπὲρ ἀμφοτέρω ἀγαθήσις σοφίας*; vgl. Vulg. 40,19: *fili aedificatio civitatis confirmabit nomen et super haec mulier immaculata computatur*; zit. n. Vattioni (1968) 216f.

<sup>284</sup> Die enge Beziehung des Mondgottes zur Fruchtbarkeit illustriert sein gebräuchliches akkadisches Epitheton *i / enbu*: „Frucht, Geschlechtskraft“; vgl. AHW I, 381; CAD 7, 144-47; Tallquist (1938) 447; v.d.Toorn (1995) 1439. Seine Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit der Viehherden zeigen z.B. die populäre Geburtsbeschwörung von der Kuh des Mondgottes sowie Hymnen, die den Mondgott als Hirten, der die Fruchtbarkeit seiner Herde gewährleistet, preisen; siehe Kap. II.3.3.2.2.

<sup>285</sup> Vgl. z.B. die o.g. aramäischen Stelen mit einer stierköpfigen „Figur“; daneben zeigen zwei

Die Namen der beiden Gottheiten *štrt* und *šgr* in den o.g. Segens- bzw. Fluchformeln rufen so unmittelbar die Vorstellung von Fruchtbarkeit hervor<sup>286</sup>. Allerdings geht es in diesen dtr. Passagen nicht mehr um die syrisch-palästinischen Fruchtbarkeitsgottheiten, sondern nur noch um ihre Wirkung. Delcor schließt daraus, daß ursprünglich auch in der Bevölkerung Israels und Judas – wie in Syrien-Palästina – Aštarte und Šaggar als Gottheiten verehrt wurden, die besonders die Fruchtbarkeit der Viehherden gewährleisten sollten. Der dtr. Verfasser, nach dessen monotheistischer Konzeption nicht mehr Aštarte und Šaggar, sondern allein JHWH die Fruchtbarkeit der Groß- und Kleinviehherden gewährleistete, habe jedoch durch die von ihm gewählte Formulierung diese Götternamen in einfache Abstrakta transformiert; dadurch sei es ihm gelungen, die in der israelitischen Landbevölkerung tief verwurzelten Glaubensvorstellungen zu entmythologisieren und die alten Fruchtbarkeitsgottheiten aus ihrer Zuständigkeit als Segensspender zu verdrängen, so daß diese fortan lediglich als Illustration für die Fruchtbarkeit der Viehherden verstanden wurden<sup>287</sup>.

Dafür könnte sprechen, daß die Kapitel Dtn 6–28 vermutlich dem Urbestand des Buches Deuteronomium zuzurechnen sind<sup>288</sup>, da die deutlichen Entsprechungen zwischen Dtn 28 und den Verträgen des neuassyrischen Königs Assarhaddon das ausgehende 7. Jh. v.Chr. (672–597) als Abfassungszeit nahelegen<sup>289</sup>. Auf die Entstehung dieser Kapitel während der späten Königszeit

---

Siegel des 10. Jh.s aus Lachisch bzw. vom Tell Keisan einen Stier mit Sichel- und Vollmond darüber; weitere Belege vgl. Burnett / Keel (1998) 35–40; siehe Kap. II.3.3.2.2. Die enge Verbindung zwischen Mond und Stier begegnet noch in der Kultur Hatras und v.a. Palmyras nach der Zeitenwende; siehe Kap. II.3.4.

<sup>286</sup>Ihre Nennung in den o.g. Ausdrücken könnte nach Delcor (1974, 12) durch den im Hebräischen gebräuchlichen Gebrauch des Abstrakten für das Konkrete bedingt sein.

<sup>287</sup>Er führt u.a. an, daß gerade in den speziell auf bäuerliche Kulturverhältnisse zugeschnittenen Versen 4f. und 17f. die Götter *šgr* und *štrt* entgöttlicht und sprachlich zur Bezeichnungen ihrer Gaben, nämlich des Nachwuchses der Tiere, gemacht werden; vgl. Delcor (1974) 8.14.

<sup>288</sup>So werden die Verse Dtn 28,3–6.16–19 in der Forschung meist als älteres Gut betrachtet; Überblick vgl. Steymans (1995) 355f.

<sup>289</sup>Vgl. z.B. Wiseman (1958) 62, Z. 435f.: „[May Sarpanitu who gives] name and seed destroy your name and your seed [from the land]“. Analoge Fluchformeln, die den Bruch des Eides mit der Unfruchtbarkeit von Mensch und Tier bestrafen, begegnen auch in weiteren neuassyrischen Verträgen; vgl. z.B. die aramäischen Sfīre-Inschriften KAI 222–224; siehe Kap. II.3.3.1.1. Die Entsprechungen lassen darauf schließen, daß die assyrischen Vertragstexte die Vorlage für die Formulierung der Fluchformeln in Dtn 28 bildeten. Nach Steymans (1995, 377) ist Dtn 28,20–44 von den *adê* zur Thronfolgeregelung Assarhaddons abhängig und daher gegen Ende des 7. Jh.s v.Chr. entstanden; bei der späteren Einfügung in die vorexilische dtr. Landeroberungserzählung entstanden dann die Formeln von 28,3–6.16–19, die den hethitischen Formeln des 2. Jt.s v.Chr. ähneln; vgl. ebd. 381. Analog zur assyrischen Tradition verkündet Dtn 28 als Konsequenz von Israels „Hören auf die Stimme Jahwes“, d.h. des Einhaltens der dtn. Gebote, Segen sowie für deren Nichtbefolgen Fluch als souveräne Reaktion JHWHs (vgl. V. 1f.15), wobei die angedrohten Sanktionen deutliche Parallelen in den zeitgenössischen altorientalischen Verträgen

könnte auch deuten, daß dort die zu dieser Zeit besonders populäre Gestirnsverehrung mehrmals ausdrücklich verboten wird<sup>290</sup>. Gerade das Buch Deuteronomium betont die Einzigkeit JHWHs, als bewußte Gegenkonzeption zu der durch die Popularität verschiedener Kulte geprägten Situation der späten Königszeit<sup>291</sup>. Damit könnten hier noch Spuren der Mondgottverehrung im Juda der späten Königszeit sowie der traditionellen Verbindung des Mondgottes zur Fruchtbarkeit der Tierherden erhalten sein. Allerdings wurde das Buch Dtn während der Exilszeit von den Deuteronomisten redaktionell überarbeitet und auf die neue Situation hin aktualisiert; die genaue Abgrenzung der verschiedenen literarischen Schichten innerhalb des Buches wie deren jeweilige Entstehungszeit sind in der Forschung aber umstritten<sup>292</sup>.

In der Forschung besteht weiter kein Konsens darüber, ob der Ausdruck *š'gar* *ʿlāpākā w ʿašt ʿrôt š'ōnākā* in der israelitischen Bevölkerung während der Königszeit noch mit den alten syrisch-kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttheiten Šaggar und Aštarte in Verbindung gebracht wurde. Die Vokalisation der Masoreten zeigt, daß die beiden Namen nicht mehr als Namen der kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttin und des altsyrischen Mondgottes wahrgenommen wurden. Auch die Übersetzung der LXX läßt keine Spuren der ursprünglich genannten Fruchtbarkeitsgötter mehr erkennen<sup>293</sup>.

In den neueren Kommentaren zum Buch Deuteronomium werden die Lexeme *š'gar* und *ʿašt ʿrôt* meist nicht mit den Gottheiten Šaggar und Aštart(e)

---

besitzen; vgl. ebd. 143–149. Daß auf einen Segenstil (V. 1–14) ein mehr als dreimal so langer Fluchteil (V. 15–68) folgt (allerdings wurde die ursprüngliche Fassung (V. 1–44) sekundär erweitert; s.u.), und zudem die Drastik der Darstellung der Sanktionen sowohl die der altorientalischen Verträgen wie auch die der prophetischen Drohreden des Alten Testaments übertrifft, zeigt, als welch schwerwiegendes Vergehen der Abfall von JHWH, das Brechen seines Bundes, gesehen wurde; vgl. Braulik (1991) 203.208; Weinfeld (1991) 17.

<sup>290</sup>Vgl. Dtn 4,19; 17,3. Allerdings werden gerade diese Passagen meist als spätere dtr. redaktionelle Ergänzungen angesehen; siehe Kap. II.5.2.3.1. Nach Tigay (1996, xxvi) sind zahlreiche Passagen des Buches Deuteronomium wahrscheinlich bereits erheblich früher als im 7. Jh. entstanden, wurden aber später in mehreren Schichten redaktionell überarbeitet; s.u.

<sup>291</sup>Vgl. Dtn 4,32–40; 3,24; vgl. Tigay (1996) xii–xiii; vgl. ebd. xxi: „Many features of Deuteronomy, particularly its vigorous monotheism and fervent opposition to pagan practices in Israel, are very understandable as a reaction to conditions in the eighth-seventh centuries. This was a time of intense exposure to an attractive, cosmopolitan foreign culture ... The culture of the empire was an amalgam of Assyrian, Aramaic, and Phoenician elements.“

<sup>292</sup>So geht der lange Fluchteil (Dtn 28,15–68) z.T. auf spätere Redigierungen zurück, die die ursprüngliche Fassung sekundär erweiterten, wobei die Verse 47–68 die Flüche von 15–44 für die Zeit nach 586 v.Chr. aktualisieren; vgl. Steymans (1995) 119.140f.; Braulik (1991) 203.208. Weiter zeigen die deutlichen Entsprechungen zwischen Dtn 7,12–15 und Ex 23,25f., daß Dtn 7 weitgehend auf Ex 23,20–33 basiert; vgl. Weinfeld (1991) 380f.; Tigay (1996) xxiv.

<sup>293</sup>Hier wird der Ausdruck jeweils wiedergegeben mit: τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποιμνία τῶν προβάτων σου.

in Verbindung gebracht<sup>294</sup>. Nicht überzeugend ist die von Stamm vertretene Deutung dieser Lexeme als ursprüngliche Appellativa, die erst sekundär zur Gottheit wurden, so daß der biblische Gebrauch die ursprüngliche nicht-hypostasierte Verbindung bewahrt habe<sup>295</sup>; ähnlich handelt es sich nach Müller lediglich um eine mythische Personifizierung der mit dem gleichlautenden Appellativ bezeichneten Größen<sup>296</sup>; diese Deutung wurde in der Forschung jedoch nicht aufgegriffen<sup>297</sup>.

Weinfeld erwähnt die Verbindung der Lexeme *šgr* und *štrt* zu den o.g. Gottheiten<sup>298</sup>; allerdings ist nach seiner Ansicht zur Zeit der Niederschrift der o.g. Passagen mit dem Ausdruck *šgar ʿālapākā w ʿaš ʿrôt šʾōnākā* die Verbindung zwischen den Phänomenen und den ursprünglich diesen zugeordneten Gottheiten bereits getrennt und kaum eine Spur von dem ursprünglichen mythischen Hintergrund des Ausdrucks übriggeblieben<sup>299</sup>. Dagegen wurden nach Delcor erst in der dtr. Überarbeitung die beiden Fruchtbarkeitsgottheiten durch ihre Einbindung in den geg. Kontext „entmythologisiert“<sup>300</sup>. Nach Staubli ist die Entmythologisierung der ehemaligen kanaanitischen Gottheiten eine Folge der – von den dtr. Kreisen heftig propagierten – Durchsetzung des Monotheismus<sup>301</sup>.

<sup>294</sup>Vgl. Braulik (1991); Steymans (1995) 354–361; Tigay (1996) 89.258; Staubli (1996) 67f.318f.: hier wird in der Behandlung der betr. Passagen mit keinem Wort darauf hingewiesen, daß die beiden Lexeme eine Anspielung auf alte Götternamen bilden könnten.

<sup>295</sup>Vgl. Stamm (1990) 1316: „Vermutlich ist im he. der alte, appellat. Sinn des Wortes erhalten, das im ug. (und Deir ʿAlla) als n.pr. zur Gottheit wurde.“ Dagegen führt aber z.B. v.d.Toorn (1995, 1440) an, daß es im Alten Orient keine klare Trennung zwischen der Fruchtbarkeit der Groß- und Kleinviehherden und den dafür zuständigen Gottheiten gab.

<sup>296</sup>Vgl. Müller (1978) 64f.

<sup>297</sup>Vorgezogen wird die Deutung als ursprüngliche Götternamen; vgl. Weippert / Weippert (1982) 100f.; Weinfeld (1991) 373 (s.u.).

<sup>298</sup>Analog zu dem vorhergenannten Paar *dgn* und *tyrwš*, das mit „Korn und Wein“ übersetzt wird und zugleich die Götternamen Dagan und Tiroš aufgreift. Er verweist auf die Bezeugung des Gottes *šgr* in Ugarit und die gemeinsame Nennung von *šgr* und *štr* in der Dēr-ʿAllā-Inschrift; weiter führt er an, daß die Fruchtbarkeitsgöttin Ištar/ *štrt* besonders für die Fruchtbarkeit der Schafe und Ziegen zuständig galt; vgl. Weinfeld (1991) 373.

<sup>299</sup>„In Israel the phrases *šgr*, *štrt* are frozen poetic expressions devoid of any polytheistic meanings“: Weinfeld (1991) 373; vgl. v.d.Toorn (1995) 1440. Er nennt jedoch keine Belege für diese Behauptung, wogegen z.B. die o.g. dtr. beeinflussten Passagen wie auch die ikonographische Belege durchaus die Verehrung weiterer Gottheiten, u.a. des Mondgottes, neben JHWH im Juda der späten Königszeit bezeugen; siehe Kap. II.5.2.1–5.2.3 u. II.5.3.2.

<sup>300</sup>Vgl. Delcor (1974) 8; s.o.

<sup>301</sup>Staubli (1996) 304, der *šgr* mit Berufung auf die Dēr-ʿAllā-Inschrift als Göttin deutet, folgert: „Nichts könnte die patriarchale Funktion des Monotheismus im Ersten Testament besser illustrieren: die männlichen Gottheiten werden zu Beinamen Jahwes, die weiblichen werden profanisert.“

Die o.g. Passagen selbst geben keine Aufschlüsse darüber, ob der Ausdruck *š'gar* *ʔlāpākā* bei der Bevölkerung Judas der späten Königszeit noch Assoziationen an die altsyrische Mondgottheit Šaggar hervorrief oder ob er zu dieser Zeit bereits als bloße Formel für die Fruchtbarkeit der Viehherden verstanden wurde<sup>302</sup>. Insgesamt legen die epigraphischen Zeugnisse nahe, daß die bereits seit dem 3. Jt. v.Chr. im Raum Syrien-Palästina belegte Verehrung der Mondgottheit Šaggar dort noch im 1. Jt. fortbestand, weshalb sich Spuren ihrer Verehrung auch in den Schriften des Alten Testaments finden, die auf ihre Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit der Viehherden gemeinsam mit der Fruchtbarkeitsgöttin Aštarte hindeuten. Allerdings wurde diese Gottheit spätestens in der dtr. Überarbeitung der späten Königszeit durch die Einbettung in die Verbindung *š'gar* *ʔlāpākā* *w e-ʿašt ʿrôt š'ōnākā* entmythologisiert, so daß sie nun lediglich als „Nachwuchs deiner Viehherden“ aufgefaßt wird<sup>303</sup>. Ob aus diesen Passagen abzuleiten ist, daß Šaggar noch im Juda der Königszeit als Mondgottheit verehrt wurde oder zumindest bekannt war, ist aber fraglich.

### 5.2.5.2 Der Neumondgott Hêlêl

Spuren der Verehrung einer weiteren Mondgottheit in der Bevölkerung Israels und Judas finden sich in einem nachträglich auf den König von Babel bezogenen Spottlied in Jes 14<sup>304</sup>, da hier in einer mythischen Formulierung der Ausdruck *hêlêl ben-šāhar* begegnet: „Ach, wie bist du vom Himmel gefallen, Hêlêl, Sohn des Šāhar“<sup>305</sup>. Diese Formulierung macht deutlich, daß *hêlêl* hier

<sup>302</sup> Dafür spricht u.a., daß die Verehrung einer Gottheit Šaggar im Juda der Königszeit in weiteren epigraphischen Quellen nicht bezeugt ist. Die ikonographischen Belege (v.a. die Glyptik) deutet bei der großen Popularität des Mondkultes im Juda der späten Königszeit eher auf den Einfluß des Mondkultes von Harran; siehe Kap. II.5.3.1.

<sup>303</sup> So werden die Lexeme *šgr* und *šrt* z.B. in der Vokalisation der Masoreten nicht mehr mit den syrisch-kanaanäischen Gottheiten in Verbindung gebracht.

<sup>304</sup> In der neueren Forschung wird die jesajanische Verfasserschaft meist bestritten und angenommen, daß das Lied erst nachträglich durch die Rahmung in V. 4 auf den König von Babel bezogen wurde. So will nach Wildberger (1978, 541f.) der Verfasser des Liedes nicht von einer historischen Persönlichkeit, sondern vom Repräsentanten der Weltmacht überhaupt sprechen; nach Kilian (1994, 102.104) wurde der V. 12–15 zugrundeliegende Mythos nachträglich historisiert und auf einen bestimmten König übertragen, wobei im Zusammenhang von 14,1–22 die Erzählung eschatologisiert wurde und als Zeugnis nachexilischer eschatologischer Hoffnung in mythischer Sprache das Ende der hybriden Weltmacht im zu erwartenden Endgericht JHWHs ansagt. Weniger überzeugend ist die von Spronk (1986, 220) und Gallagher (1994, 145f.) angenommene Verfasserschaft des echten Jesaja und der Bezug des Liedes auf den akkadischen König Sargon II., der in einem Feldzug (706 / 5) zu Tode kam.

<sup>305</sup> Jes 14,12: *ʔēik nāfaltā miššāmayim hêlêl ben-šāhar*. Die relevante Passage V. 12–15 lautet in der Einheitsübersetzung: „Ach, du bist vom Himmel gefallen, du strahlender Sohn der Morgenröte (*hêlêl ben-šāhar*). Zu Boden bist du geschmettert, du Bezwinger der Völker. Du aber hattest in deinem Herzen gedacht: Ich ersteige den Himmel; dort oben stelle ich meinen Thron

als Bezeichnung einer ursprünglichen Gottheit zu deuten ist, die als Sohn eines Gottes *Šaḥar*“ vorgestellt wird.

In der Forschung wird allgemein angenommen, daß diese Passage einen alten kanaanäischen Mythos über den Sturz eines überheblichen Gottes aufgreift, der hier aber entmythologisiert und auf den babylonischen Herrscher umgedeutet wird. Ein Mythos vom Sturz einer Gottheit *hêlel ben-šāḥar* konnte jedoch bisher weder im Alten Testament nachgewiesen noch im kanaanäischen Raum belegt werden, so daß das Gedicht selbst wohl israelitischen Ursprungs, die darin verarbeiteten mythischen Stoffe aber außerisraelitischer Herkunft sind<sup>306</sup>.

Die Deutung des *hêlel* als ehemalige Gottheit ist in der Forschung unbestritten, Uneinigkeit besteht allerdings über deren Identität. Auf den astralen Charakter des Gottes läßt schließen, daß sein Name sich von der hebräischen Wurzel *hālal*: „leuchten“ herleitet, die mit dem akkadischen Terminus *ellu*: „rein, glänzend“ verwandt ist, der in der Literatur Mesopotamiens ein gebräuchliches Epitheton von Astralgottheiten bildet<sup>307</sup>. Häufig wird der Gott *hêlel* daher als Morgenstern gedeutet, in Anlehnung an Grelot, der sich ebenfalls auf das akkadische *ellu* beruft<sup>308</sup>. Nicht haltbar ist die Deutung Gallaghers von *hêlel* als mesopotamischen Sturmgott und Götterherrscher Ellil, da weder die mit diesem Gott verbundenen Vorstellungen noch die Form seines Namens übereinstimmen<sup>309</sup>. Wenig überzeugend ist auch die von Grelot bzw. mit Vor-

auf, über den Sternen Gottes; auf den Berg der (Götter)versammlung setze ich mich, im äußersten Norden. Ich steige weit über die Woken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen. Doch in die Unterwelt wirst du hinabgeworfen, in die äußerste Tiefe.“ Zu Jes 14, bes. zur Deutung von *hêlel*, vgl. Craigie (1973) 223–225; Loretz (1976) 133–136; Gallagher (1994) 131–146; McKay (1970) 451–464; Prinsloo (1982) 432–438; Spronk (1986) 213–227; Watson (1995) 746–750; Wildberger (1978) 532–535.

<sup>306</sup> Daß ein Gott versucht, den Thron einer anderen Gottheit zu usurpieren, bildet ein gebräuchliches Motiv in der kanaanitischen, hurro-hethitischen, phönizischen und griechischen Mythologie; vgl. Mullen (1980) 238. Eine alttestamentliche Parallele zu dieser Passage bildet z.B. die versuchte Rebellion des Fürsten von Tyrus in Ez 28,1–19, die weitgehend denselben mythischen Stoff verarbeitet hat. Wildberger (1978, 543f.) geht daher davon aus, daß es sich in Jes 14 um eine echte israelische Dichtung handelt; vgl. Spronk (1986) 221; Kilian (1994) 102–104.

<sup>307</sup> Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 182: *hālal*: „leuchten“, *Hiph.* „strahlen lassen“; AHW I, 204: *ellu(m)*: „rein, hell; kultisch rein, heilig“. So begegnet *ellu* z.B. häufig als Epitheton der Venusgöttin Ištar sowie des Siebengestirns Sebeti; vgl. Tallquist (1938) 20.

<sup>308</sup> Vgl. Grelot (1956) 303f.; Wildberger (1978) 532.535: „strahlender Stern“; vgl. McKay (1970) 453f.; Watson (1995) 746; Mullen (1980) 238f.; Kilian (1994) 104. Auch die LXX deutet *hêlel* als Morgenstern Venus: ὁ ἐωσφορος ὁ πρὸς ἀνατέλλων: „der Morgenstern, der im Morgen aufgeht“; die Vulgata übersetzt *hêlel* als *Lucifer*: „Lichtbringer“.

<sup>309</sup> Er führt u.a. an, daß dieser Gott sich als Metapher für den mesopotamischen König nahelege, wogegen er die Deutung von *hêlel* als „Leuchtender / Strahlender“ lediglich als Volksetymologie ansieht; vgl. ders. (1994) 138–246. Gegen seine Deutung spricht jedoch, daß Ellil nirgends als Sohn einer astral konnotierten Gottheit *Šaḥar* begegnet; zudem zählte E / Illil im mesopotamischen Pantheon zu den höchsten Gottheiten, während der hier genannte *hêlel* diese

behalten von McKay vertretene Identifikation von *hêlêl* mit dem Gott Phaeton der griechischen Mythologie bzw. mit dem ugaritischen *ʿttr*<sup>310</sup>; abzulehnen ist eine Identifikation mit dem ugaritischen Todesgott *mt*<sup>311</sup>.

Plausibler ist die Deutung des Gottes Hêlêl als Manifestation des Neumonds. Dafür spricht v.a., daß in der ugaritischen Dichtung KTU 1.24 eine Gottheit *hll* als *b<sup>c</sup>l gml*: „Herr der Sichel“ und damit als Neumond vorgestellt wird, da die analoge Bezeichnung „Herr des Sichelschwertes“ in der mesopotamischen Tradition ein gebräuchliches Epitheton des Mondgottes bildet<sup>312</sup>. Zudem bezeichnet im Arabischen das von der häufig mit Bezug auf den Neumond gebrauchten Wurzel *هَلَّ* *halla*: „glänzen, schimmern, strahlen“ abgeleitete Nomen *هَيْلَال* *hilāl* den „Neumond, Halbmond“<sup>313</sup>, was wiederum die Deutung von *hêlêl* als Personifizierung der Neumondsichel nahelegt.

Dafür könnte weiter sprechen, daß der im Spottlied genannte *hêlêl* seinen Sitz „über den Sternen Els“ (*mimmaʿal l<sup>ʿ</sup>kôk ʿbê-ʿel*) aufschlagen will, was auf seinen astralen Charakter hindeutet. Daß Mond und Sterne in Israel und Juda in einer sehr engen Verbindung gesehen wurden, geht z.B. daraus hervor, daß in der dtr. Polemik gegen Astralkulte das „Himmelsheer“ meist gemeinsam mit Sonne und Mond genannt wird und zudem auf mehreren in Palästi-

---

Stellung lediglich anstrebt, aber sogleich in die Unterwelt gestürzt wird. Weiter ist der Gottesname E / Illil nirgends in der Form *hll* / *hêlêl* / Hêlêl belegt, für eine direkte Entprechung müßte die hebräische Form zumindest *hêlêl* (mit verdoppeltem mittlerem l) lauten.

<sup>310</sup>Nach Grelot ((1956) 30.42–45) illustriert die griechische Erzählung von Phaeton die Konsequenz der Hybris, was genau der Situation des hier geschilderten Hêlêl entspreche; er führt zudem an, daß Phaeton als deskriptiver Terminus auf Sonne, Mond, Jupiter und Auriga bezogen werden konnte, im Einklang mit dem astralen Charakter des Gottes Hêlêl; dabei nimmt er eine Vermittlung über die ugaritische und phönizische Literatur an, wobei er sich auf den die Nachfolge *b<sup>c</sup>ls* anstrebenden ugaritischen *ʿttr* bezieht. Allerdings ist diese Identifikation in mehrfacher Hinsicht problematisch: zunächst ist die Filiation von *ʿttr* als Sohn des *šhr* nicht haltbar; weiter wird *ʿttr* nicht als Usurpator geschildert, sondern seine Nachfolge wird von *atrt* vorgeschlagen, er wird auch nicht gewaltsam in die finsterste Unterwelt gestürzt, sondern er steigt freiwillig vom Thron herab, um fortan als König über die Erde / Unterwelt zu herrschen; vgl. McKay (1970) 456.461. Nicht haltbar ist auch die von Craigie (1973, 223–25) für seine Identifikation mit *ʿttr* angeführte Deutung, daß *bn šhr* nicht die Genealogie, sondern den morgendlichen Untergang des Venusstern bezeichne. Gegen die Identifikation mit Phaeton spricht zudem, daß dieser als Sohn einer Göttin Eos, Hêlêl dagegen als Sohn einer männlichen Gottheit Šaḥar beschrieben wird; vgl. Wildberger (1978) 551–53; Spronk (1986) 222f.

<sup>311</sup>So Mullen (1980, 239–41) mit Bezug auf KTU 1.23,8: *mt wšr ytb*, das er übersetzt: „Môt (Death) and ‚Shining One‘ sits enthroned“; allerdings ist *šr* hier als „Fürst“ und als Epitheton *mts* zu verstehen.

<sup>312</sup>Vgl. KTU 1.24,41f.: *hll b<sup>c</sup>l gml*; vgl. akk. *gamlu*: „Sichelschwert“: AHW I, 279; CAD V, 34f.; siehe Kap. I.5.3.2.

<sup>313</sup>Vgl. arab. *هَيْلَالِي* *hilālī*: „Mond-; halbmondförmig, sichelförmig“; mit Bezug auf den neuen Monat bedeutet die Wurzel *هَلَّ* *halla* auch „erscheinen; beginnen“; vgl. Wehr (1977) 915. Mit Verweis auf diesen arabischen Terminus schlägt bereits Gesenius für *hêlêl* neben der Bedeutung „Morgenstern“ die Deutung als Mond vor; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 179.

na gefundenen Siegeln die Neumondsichel gemeinsam mit Sternen dargestellt ist<sup>314</sup>. Da hier der personifizierte Neumond *hêlêl* als Prototyp des Gottes, der sich über alle anderen Götter erheben will, genannt wird, steht diese Passage im Einklang mit der großen Bedeutung des Neumondes im Juda der späten Königszeit, gegen die hier polemisiert wird<sup>315</sup>.

Auch die folgende Schilderung, daß dieser Gott, der seinen Thron an höchster Stelle aufstellen wollte, in die Unterwelt hinabgestürzt wird<sup>316</sup>, legt seinen Charakter als Neumond nahe. So entspricht die enge Verbindung des Neumondes zur Unterwelt gebräuchlicher altorientalischer Vorstellung, da dort regelmäßig die Periode, wenn die Neumondsichel am Himmel kaum mehr zu erkennen war, die Befürchtung hervorrief, der Mond(gott) könne ganz in der Unterwelt verschwinden, weshalb eine Mondfinsternis als gravierendes Unheilszeichen galt<sup>317</sup>.

Für die Deutung des Gotte *Hêlêl* als Mondgottheit spricht weiter, daß er hier als Sohn einer Gottheit *Šaḥar* (*šāḥar*) vorgestellt wird, die i.d.R. als „Morgenröte“ gedeutet wird<sup>318</sup>. Möglich ist evtl. auch der Bezug auf den aramäischen Mondgott *šhr*, der u.a. auf den o.g. zwei Grabstelen aus Nêrab sowie im Arabischen, Syrischen und Äthiopischen als Bezeichnung des Mondgottes belegt ist<sup>319</sup>. Dies könnte die Deutung von *Hêlêl ben Šaḥar* als zwei verschiedene Aspekte des Mondes nahelegen; dagegen spricht jedoch, daß die Gottheit dort in der Form *šhr*, hier aber in der Form *šhr* begegnet<sup>320</sup>. Die in jedem Fall gegebene Filiation von einer astralen Gottheit bestätigt aber den astralen Charakter des Gottes *Hêlêl* und legt seine Deutung als Neumond nahe<sup>321</sup>. Auf

<sup>314</sup>Jes 14,13–14; siehe Kap. II.5.2.3.1 u. II.5.3.1. Die enge Verbindung zwischen Mond und Sternen geht auch daraus hervor, daß in der mesopotamischen Tradition der Mondgott häufig als Hirte und die Sterne als seine Herde vorgestellt wurden.

<sup>315</sup>Die große Bedeutung des Mondkultes gerade im Juda der ausgehenden Königszeit zeigen neben den o.g. Passagen des Alten Testament auch zahlreiche in Palästina gefundene Siegelamulette; siehe Kap. II.5.3.1. Die Polemik gegen die Hybris des Mondgottes entspricht der Polemik der dtr. Schichten gegen die Verehrung der Gestirne; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>316</sup>Jes 14,15: *ʾak æl-š ʿδl tûrād*.

<sup>317</sup>Diese Befürchtung illustriert der populäre Mythos über die Revolte der bösen Utukku-Dämonen gegen den Mondgott (CT 16,19–23); vgl. Stol (1992) 260–263; Farber (1987.b) 236–239. Nach allgemeiner Anschauung trat der Mondgott während jeder Neumondphase in die Unterwelt ein. So galt in Mesopotamien der Tag, an dem die Mondsichel kaum noch zu sehen war, als Trauertag, an dem die Unterwelt besondere Macht besaß.

<sup>318</sup>Auch in der BHS begegnet der Terminus *šāḥar* gewöhnlich in dieser Bedeutung; vgl. z.B. Ex 12,10; 18,13; 14,27; Ri 19,26; Rut 2,7; Ps 30,6; 80,6; 108,3. Daß *šāḥar* i.d.R. von aktiven Verbformen begleitet ist, deutet auf seine ursprüngliche Vorstellung als personale Gottheit. Vgl. die ugaritische Dichtung über die Geburt der Zwillinge Morgen- und Abendstern *šhr* und *šlm* (KTU 1.23); vgl. McKay (1970) 456–60; Wildberger (1978) 551f.; Grelot (1956) 30.

<sup>319</sup>Siehe Kap. II.3.3.1.3 u. II.5.3.3.

<sup>320</sup>Vgl. McKay (1970) 452; Spronk (1986) 222.

<sup>321</sup>Auch in der Tradition Mesopotamiens wurden Mondgott und Morgenstern in einer engen



die Verehrung einer Gottheit *šhr* in Juda lassen hebräische Siegel des 7. Jh.s schließen, auf denen *šhr* als theophores Element in Personennamen begegnet, zweimal sogar in Verbindung mit einem JHWH-haltigen Namen<sup>322</sup>.

Problematisch an der lunaren Deutung des Gottes *hêlêl* könnte sein, daß im semitischen Raum keine mythische Erzählung bekannt ist, in welcher der (Neu-)Mondgott die Herrschaft über die anderen Götter anstrebt. Die Nennung des Gottesnamens *hêlêl ben Šāhar* ist jedoch vermutlich als nachträgliche Spezifizierung zu deuten<sup>323</sup>, die sich aufgrund der großen Bedeutung des Mondgottes in der späten Königszeit als Vergleichspunkt für den babylonischen Herrscher nahelegte. So handelt der in Jes 14,12–15 aufgegriffene Mythos davon, wie eine untergeordnete Gottheit den Platz an der Spitze des Pantheons anstrebt, den in der kanaanäischen Mythologie der Gott El innehat, der in Jerusalem weitgehend mit JHWH identifiziert wurde<sup>324</sup>. Die versuchte Usurpation der Neumondgottheit *Hêlêl* könnte so auf die große Bedeutung des – meist als Neumond dargestellten – Mondgottes im Juda der ausgehenden Königszeit anspielen, der bei den Assyryern sogar als „höchster Gott des Westens“ galt, was in orthodoxen Kreisen der jüdischen Bevölkerung als Hybris bzw. versuchte Revolte gegen den höchsten Gott JHWH verstanden werden konnte. Zudem bot die Förderung des Mondkultes in Palästina durch die neuassyrischen und babylonischen Könige die Neumondgottheit als Identifikationsfigur für den babylonischen Herrscher an. Daß der Gott *hll* noch im 1. Jt. v.Chr. im Raum Palästina verehrt wurde, zeigt die o.g. Inschrift aus Moab, die den Personennamen *hll br ‘m’*, „*hll*, Sohn des ‘Amma’“, enthält<sup>325</sup>.

### 5.2.6 Zentrale Bedeutung der „Neumondstage“ (*hōdeš*)

verwandtschaftlichen Beziehung gesehen, da die Göttin des Morgensterns *Ištar* als Tochter des Mondgottes *Sîn* galt.

<sup>322</sup>Vgl. Vattioni (1969) 379, Nr. 198,2: *yhw̄hl // šhr*; 382, Nr. 223,2: *lšbn // ‘ šhr*; 364, Nr. 35,2: *lʿbdyhw b // [n] šhrhr*; vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 34–35, Nr. 19–20. Auch ein in der Davidsstadt in Jerusalem gefundener Siegelabdruck aus der 2. Hälfte des 7. Jh.s nennt einen „Tobschalem, Sohn des *Sāhar*“; vgl. Conrad (1988) 570. Allerdings leiten Hestrin / Dayagi-Mendels (1979, 35) die Form *šhr* von einer Wurzel „suchen, fragen“ ab und deuten den Namen als Kurzform der im ersten Chronikbuch belegten Namen *Šeḥaryah* und *ʿAḥiṣāhar*; vgl. 1 Chr 8,26; 7,10: *š ʿhāryāh*.

<sup>323</sup>Vgl. Loretz (1976) 134f.

<sup>324</sup>In Jerusalem sind zentrale Vorstellungen der El-Traditionen in den JHWH-Glauben eingegangen, wobei der Götterberg (im äußersten Norden) als Weltenberg mit dem Berg Zion als Sitz JHWHs identifiziert werden konnte; vgl. Wildberger (1978) 553f.

<sup>325</sup>Vgl. Lipiński (1975) 261f. Dieser Mann bezeichnet sich aber ausdrücklich als „Diener des Kemoš“ (*ʿabdkmš*); siehe Kap. II.4.2.2.

### 5.2.6.1 Grundsätzliches

Die zentrale Rolle des Neumonds in der Religion Israels und Judas ist u.a. daraus zu erschließen, daß der Terminus *ḥōdæš*, der sowohl den Neumond wie auch den Monat bezeichnet<sup>326</sup>, ca. 280 mal in den Schriften des Alten Testaments begegnet<sup>327</sup>; er wird aber nie für den Mond selbst gebraucht<sup>328</sup>. Meist begegnet der Terminus *ḥōdæš* als Bezeichnung eines Zeitpunktes innerhalb des Jahres oder des Monats selbst, so z.B. in der Formel „am X. des Monats, im X. Monat“<sup>329</sup>. Da diese Monat-Tag-Formel den Versuch bildet, die ursprünglichen landwirtschaftlichen und damit halbreligiösen bzw. mythologischen kanaanäischen Monatsnamen zu verdrängen, besitzt sie eine theologische Intention, wie sie auch in der Bevorzugung der rein profanen Bezeichnung des Monats als *ḥōdæš*: „der Neue (Mond / Monat)“ anstelle des kultischen *yāre ʿḥ*: „Mond(gott)“ zum Ausdruck kommt<sup>330</sup>.

Den meist erst in der nachexilischen Zeit verfaßten bzw. redaktionell überarbeiteten Schriften des Alten Testaments kommt zwar nur ein begrenzter Wert für die Rekonstruktion des vorexilischen kultischen Kalenders zu; mehrere biblische Passagen belegen jedoch die Feier des Neumondstages im vorexilischen Israel und legen nahe, daß dieser Tag eines der frühesten Feste darstellte<sup>331</sup>. Weiter bestätigen zeitgenössische außerbiblische Quellen, d.h. Quellen der „primary evidence“, die herausgehobene Rolle des Neumondstages. So ist der Terminus *ḥōdæš* auch auf mehreren Ostraka des späten 7. bzw. frühen 6. Jh.s aus Arad genannt<sup>332</sup>. Auch sein Vorkommen im Onomastikon und in

<sup>326</sup>Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 216.

<sup>327</sup>Dagegen ist der Vollmond (*kæseʾ*) nur zweimal genannt. Zum Neumond vgl. Num 10,10; 28,11.14; 1 Sam 20,5.18.24; Jes 1,14; Ez 46,4; neben Sabbat: 2 Kön 4,23; Jes 1,13; 66,23; Ez 45,17; 46,1; Hos 2,13; Am 8,5; Neh 10,34; 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; neben Vollmond (*kæseḥ*): Ps 81,4. Die Bezeichnung des neuen Mondes bzw. des neuen Monats bildet zudem die gebräuchlichste Verwendung der Wurzel *ḥādaš*: „neu“. Die LXX übersetzt *ḥōdæš* ca. 16 mal mit νοῦμηνία (bzw. νεομηνία): „Neumond“, meist aber mit μήν: „Monat, Mond“; vgl. North (1977) 763; Schmidt (1995) 1098; s.u.

<sup>328</sup>Zur Bezeichnung des Himmelskörpers wird i.d.R. der Terminus *yāre ʿḥ* verwendet, meist in der stereotypen Zusammenstellung mit der Sonne (*šemeš*); vgl. North (1977) 780.

<sup>329</sup>Vgl. Gen 7,11: *ba-ḥōdæš ḥaššeni b ʿšib ʿāh-ʿāšār yôm la-ḥōdæš*: „im 2. Monat, am 17. Tag des Monats“. Diese Formel findet sich 20 mal im Alten Testament, daneben begegnet fünfmal der Ausdruck „am Tag X des Monats X“; 108 mal begegnet *ḥōdæš* als „Monat“ mit einer ihn identifizierenden Zahl. Daneben ist *ḥōdæš* 44 mal als Bezeichnung der Zeitdauer: „Mondmonat“, meist ohne religiöse Implikation, belegt; vgl. North (1977) 765.

<sup>330</sup>Vgl. North (1977) 766–767. Nicht gesichert ist jedoch die von ihm angenommene Bindung dieses Vorgehens an die Reform Jošijas, da deren Ausmaß und Historizität umstritten ist; siehe Kap. II.5.2.3.1.

<sup>331</sup>Vgl. z.B. 1 Sam 20, 5.24; 2 Kön 4,23; Am 8,5; Hos 2,13; Jes 1,13; s.u.

<sup>332</sup>Vgl. Davies (1991) 13f., Nr. 2.005,13, 2.007,3f.5.7, 2.008,3.4; 17, Nr. 2.017,8; 22, Nr. 2.032 (7. Jh.); vgl. Aharoni (1981) Nr. 20, 22, 23, 32, 60; s.u. Die zentrale Rolle des Neumonds besitzt

Toponymen deutet auf eine herausragende Rolle des Neumonds. So begegnet z.B. im 1. Chronikbuch der Frauennamen *ḥōdæš*<sup>333</sup>; weiter ist *ḥōdæš* in einigen Ortsnamen enthalten, so in *ḥ<sup>a</sup>dāšāh*, *ḥāšôr ḥ<sup>a</sup>dattāh* und *taḥtīm ḥādšī*<sup>334</sup>.

Auf eine zentrale Bedeutung des Neumonds lassen zudem die zahlreichen in Palästina gefundenen Abbildungen der Neumondsichel, v.a. auf Siegelamuletten, schließen. So repräsentiert die Mondsichel, das Symbol des mesopotamischen Mondgottes *Sîn*, besonders den sich regelmäßig selbst erneuernden Neumond, der im Alten Orient besonders verehrt wurde und als Symbol der Wiedererneuerung des Lichtes und aller vitalen Kräfte galt. Dem periodischen Wiedererscheinen des Mondes kam in den verschiedenen altorientalischen Kulturen als Zeichen der „Auferstehung“ und damit Unsterblichkeit des Mondgottes eine zentrale Bedeutung zu, weshalb der Neumond als entscheidender Hoffnungsträger galt, dessen Erscheinen festlich begangen wurde<sup>335</sup>.

### 5.2.6.2 Lunarer Charakter des Kultes

Die alttestamentlichen Schriften dokumentieren die herausgehobene Stellung und feierliche kultische Begehung der Neumonds- und Vollmondstage und zeigen so, daß in Israel und Juda – wie in den umliegenden Kulturen Syrien-Palästinas und in Mesopotamien – der Jahresablauf und der kultische Kalender am Mondkalender, d.h. am Ablauf der verschiedenen Mondphasen orientiert war<sup>336</sup>. Auf die konstitutive Bedeutung der verschiedenen Mondphasen könnte weiter die große Bedeutung der Zahl 7, der Anzahl der Tage einer Mondphase, im Kult Israels deuten, die besonders in der Kultordnung der im babylonischen Exil entstandenen Priesterschrift zum Ausdruck kommt<sup>337</sup>.

Die feierliche kultische Begehung der Monatsanfänge (*rōš ḥōdæš*) mit Tieropfern, die wie die gemeinsam genannten Freudentage (*yôm šimḥāh*) und Feste (*mô'ed*) durch ein Trompetensignal eingeleitet werden sollen, bezeugt

zudem deutliche Analogien in den ugaritischen Opferritualen wie auch in den weiteren Kulturen Syrien-Palästinas des 2. und 1. Jt.s, da hier ebenfalls die Neumonds- und Vollmondstage besonders hervorgehoben waren; siehe Kap. I.2.5.1.

<sup>333</sup> 1 Chr 8,9.

<sup>334</sup> Vgl. Jos 15,37: *ḥ<sup>a</sup>dāšāh*; 15,25: *ḥāšôr ḥ<sup>a</sup>dattāh*; 2 Sam 24,6: *ʾæræš taḥtīm ḥādšī*.

<sup>335</sup> Dieser Effekt der segensbringenden Präsenz des Neumondes auf den Siegelamuletten wurde häufig noch durch weitere (Götter-)Symbole verstärkt; vgl. Keel (1990) 220f.; Homès-Fredericq (1995) 113; siehe Kap. II.5.3.2.

<sup>336</sup> Vgl. Cohen (1993) 6.

<sup>337</sup> Diese entwickelt ein auf der Siebenzahl basierendes umfassendes System aller festgeschriebenen Opferfeste, das sich sowohl in der terminlichen Festlegung der zentralen Feste wie auch an der Anzahl der Opfertiere zeigt; vgl. Staubli (1996) 318: „Neben den sieben Festen (vgl. Lev 23) mit Hauptakzent im siebten Monat und den Sabbaten an jedem Siebten, werden am Hüttenfest insgesamt siebenzig Stiere geschlachtet, ferner insgesamt 7x7x2 Lämmer, 7x2 Widder, 7x10 Stiere und 7 Ziegen.“ Auflistung der Opfermaterie der verschiedenen Feste vgl. ebd. 319.

eine Passage in Num 10<sup>338</sup>. Auch eine Passage im nachexilischen Psalm 81 belegt die kultische Feier der Neumonds- und Vollmondstage, zu der das Volk durch das Blasen der Posaune im Tempel zusammengerufen wurde: „Stoßt in die Posaune (*šôpār*) am Neumond (*baḥōdæš*) und zum Vollmond (*bakkesæh*), am Tag unsres Festes (*l'ʿyôm ḥaggenû*)!“<sup>339</sup>. Daß die hier geforderte kultische Feier des Neumondstages ausdrücklich als Gebot JHWHs hingestellt wird, zeigt die kultische Relevanz des *ḥōdæš* und zugleich seine Integration in den JHWH-Kult; durch die Verankerung im Exodus-Ereignis wird zudem ein Bezug zur Heilsgeschichte hergestellt und die alte Tradition dieser Feier unterstrichen<sup>340</sup>.

Diese Eröffnung der Feste legt nahe, daß auch das Pessach-Fest ursprünglich lunare Bezüge besaß, da es ebenfalls durch das Blasen der Posaune eröffnet wurde. Darauf läßt weiter schließen, daß nach der Festordnung in Lev 23 der Beginn des Pessach-Festes auf einen Vollmondtag im Monat Nisan fällt<sup>341</sup>. Weiter gibt es deutliche Hinweise darauf, daß zu einer früheren Periode das Frühlingsfest an einem Neumondtag gefeiert wurde und erst die Priesterschrift das Fest auf die Monatsmitte datierte. So zeigen Belege im Buch Exodus und Deuteronomium, daß das später mit dem Fest der ungesäuerten Brote (Mazzenfest) verschmolzene Pessachfest ursprünglich sieben Tage lang, d.h. während der ersten Mondphase, im Monat Abib, dem ersten Monat des Jahres, zum Zeitpunkt der Frühlingsäquinoktien gefeiert wurde<sup>342</sup>.

<sup>338</sup>Num 10,10: „Auch an euren Freudentagen (*b'ʿyôm šimḥat ʿkæm*), an den Festen (*b'ʿmôc ʿdêkæm*) und Monatsanfängen (*b'ʿrâʾšê*), blast zu euren Brand- und Heilsopfern mit den Trompeten (*baḥ ʿšōš ʿrōt*)“. Das Blasen der Trompeten (*baḥ ʿšōš ʿrōt*) – anstelle des üblichen *šôpār* – begegnet nur an dieser Passage; es ist vermutlich als Ausdruck der Freude zu sehen; vgl. North (1977) 768.

<sup>339</sup>Ps 81,4: *tiqʿû baḥōdæš šôpār bakkesæh l'ʿyôm ḥaggenû*. Nicht überzeugend ist der in der Forschung früher vertretene Bezug auf das Neujahrsfest; vgl. Caquot (1960) 1–18; dort Diskussion der Auslegung.

<sup>340</sup>Ps 81,5–6a: „Denn das ist Satzung für Israel, Entscheid des Gottes Jakobs. Das hat er als Gesetz für Josef erlassen, als Gott gegen Ägypten auszog.“

<sup>341</sup>Vgl. Schmidt (1995) 1106; vgl. Lev 23,5. Die systematische Festordnung Lev 23 wurde erst von der Priesterschrift während der Exilszeit verfaßt; vgl. Staubli (1995) 316–320. Auffällig ist, daß hier weder Neumonds- noch Vollmondsfest genannt werden; dies könnte darauf deuten, daß diese Feste hier bewußt weggelassen wurden, um die noch während der Exilszeit große Bedeutung des Mondes abzuschwächen; s.u.

<sup>342</sup>In Dtn 16,1 wird als Datum des Pessachfestes der Neumondtag des Monats Abib (*ḥōdæš haʾābīb*) vorgeschrieben, vermutlich deshalb, weil man früher am Neumondtag des Monats Abib das Mazzenfest beging, das durch die dtr. Reform mit dem Pessach verschmolzen wurde, wobei für das Mazzenfest von alters her die Sieben-Tage-Periode konstitutiv war; vgl. Braulik (1988) 102–104. Auch weitere Passagen lassen darauf schließen, daß in der ältesten biblischen Gesetzgebung die Feier des Pessachfestes am Neumondtag vorgeschrieben war; vgl. Ex 13,4; 23,15; 34,18; Dtn 16,1; vgl. Cohen (1993) 6.385.400. Nicht stichhaltig ist die Deutung Caquots

Auch der Beginn des Sukkot-Festes im Monat Tišri, der – in Entsprechung zum Pessachfest – im Zusammenhang mit den Herbstäquinoktien steht, fällt auf einen Vollmondtag<sup>343</sup>. Diese zeitliche Fixierung dieser beiden wichtigsten jahreszeitlichen Feste zeigt die kultische Relevanz der Neumondstage wie der Vollmondstage in Israel und Juda. Eine Passage im Buch Esther läßt weiter darauf schließen, daß auch Purim an einem Vollmondtag gefeiert wurde<sup>344</sup>. Die kultische Feier des Vollmondstages belegt auch eine Passage in Sir 50-, die den Hohenpriester Simon mit dem „Vollmond in den Tagen des Festes“ vergleicht<sup>345</sup>.

Aus dem o.g. Spottlied auf Babel in Jes 47 geht zudem hervor, daß am Neumond regelmäßig astrologische Vorhersagen gezogen wurden, da hier Menschen genannt werden, „die den Himmel deuten und die Sterne betrachten, die dir an jedem Neumond verkünden, was kommt“<sup>346</sup>. Die Ableitung von Vorhersagen aus der Beobachtung des Neumonds entspricht der Funktion des Mondgottes als Orakelgott und der besonderen Bedeutung der Neumondsichel zur Vorhersage der Zukunft, die sowohl in der mesopotamischen wie auch in der hethitischen Kultur und in den Dokumenten Ugarits belegt ist<sup>347</sup>. Die Verbindung zwischen Neumond und Astrologie noch in exilisch-nachexilischer Zeit ist auch daraus zu erschließen, daß im Buch Ezechiel die Visionen des Propheten meist auf einen Neumondstag datiert werden<sup>348</sup>.

### 5.2.6.3 Verbindung Neumond – Sabbat

Daß am Neumondstag – wie am Sabbat – ein generelles Handelsverbot herrschte, geht aus einer nachexilisch eingefügten Kommentierung im Amosbuch (Am 8,5) hervor: „Ihr sagt: Wann ist das Neumondsfest (*haḥōdæš*) vor-

(1960, 1–18), daß *hōdæš* in diesen Passagen den Vollmond bezeichnet, welcher in einem früheren Kalender den Monatsbeginn anzeigte.

<sup>343</sup> Vgl. Cohen (1993) 6.400.

<sup>344</sup> Vgl. Esth 9,18: „Die Juden in Susa aber versammelten sich am Dreizehnten und Vierzehnten des Monats; bei ihnen war am Fünfzehnten wieder Ruhe, und sie feierten ihn als Festtag mit Essen und Trinken“. Das Jubiläenbuch datiert daneben auch Šawuot auf den 15. des Sivan; vgl. Hallo (1991) 320.329.

<sup>345</sup> Sir 50,6. Der rühmende Vergleich gerade mit dem Vollmond deutet zugleich auf die große Bewunderung des Mondes in Juda; siehe Kap. II.5.2.2.3.

<sup>346</sup> Jes 47,13: *yaʿamdū-nāʾ w ʿyōšiyʾuk hōbrey šamayim haḥōziym bakkōkābiym m ʿōdiyʾim laḥādāšiyim meʾ ʿšer yābōʾū ʿālāyik*. Diese Passage zeigt, daß die v.a. unter den neuassyrischen Königen zentrale Praxis der Himmelsbeobachtung und Ableitung astronomischer Omina auch im Kult Judas Eingang gefunden hatte; siehe Kap. II.5.2.3.3.

<sup>347</sup> Siehe Kap. I.2.5.2.

<sup>348</sup> So steht bei den (selteneren) datierten Visionen meist die Angabe: „Am ersten Tag des ... Monats (*b ʿaḥād laḥōdæš*) im ... Jahr erging das Wort des Herrn an mich“; vgl. Ez 26,1; 29,17; 31,1; 32,1; vgl. auch Hag 1,1; vgl. Keel (1998).

bei? Wir wollen Getreide verkaufen. Und wann ist der Sabbat vorbei? Wir wollen den Kornspeicher öffnen“<sup>349</sup>. Analog läßt eine Passage im Buch der Sprichwörter darauf schließen, daß noch in nachexilischer Zeit in der mantischen Weisheit die Phase des abnehmenden Mondes als ungünstige Zeit für den Abschluß von Geschäften angesehen wurde<sup>350</sup>.

Auch aus einigen in Arad gefundenen Ostraka geht hervor, daß am Neumondstag in Israel die üblichen Geschäfte ruhten. So deutet ein Ostrakon darauf, daß die Auslieferung von Rationen nur in Ausnahmefällen an einem Neumondstag stattfinden durfte, wobei die Aufzeichnung dieser Auslieferung erst am folgenden Tag, d.h. dem zweiten Tag des Monats, stattfinden sollte, um die „Entweihung des Neumondes“ so gering wie möglich zu halten<sup>351</sup>; auch in einem weiteren Ostrakon wird der Neumondstag genannt<sup>352</sup>. Das Handelsverbot am Neumondstag könnte dadurch bedingt sein, daß die Zeit des Neumonds als ungünstig für das Schließen von Geschäften angesehen wurde, wie es auch in der mesopotamischen Kultur der Fall war<sup>353</sup>.

Auch weitere Anklagen in den Prophetenbüchern belegen, daß der Neumondstag wie der Sabbat in der mittleren Königszeit ein regelmäßig wiederkehrender Fest- und Ruhetag war, an dem nicht gearbeitet wurde. So stellen

<sup>349</sup> Am 8,5a. Dieser Halbvers wird in der Forschung meist als nachexilische Kommentierung zu dem im 8. Jh. v.Chr. im Nordreich auftretenden Propheten angesehen; nach Loretz (1992.b, 243f.) wurde er sekundär in eine erste Kommentierung (V. 4b.5b.6a), ein Fragment einer Scheltrede über die üblen Methoden der Kaufleute, eingefügt; Jeremias (1995, 114) datiert Am 8,2–7 in die Zeit Jeremias und sieht die folgenden Verse als exilische bzw. nachexilische Erweiterungen; zur Diskussion vgl. Fleischer (1989) 190–192. Die Passage Am 8,4–8 will als Begründung für JHWHs nahendes Gericht die Schuld der Reichen an den Armen aufzeigen; dabei stellt Am 8,5 heraus, daß die zur Feiertagsruhe und -freude unfähigen, gierigen Händlern darüber klagen, daß ihnen mit dem Neumondtag bzw. dem Sabbat, an denen alle Geschäfte zu ruhen hatten, monatlich bzw. wöchentlich ein Tag zur Gewinnsteigerung entgeht; vgl. Jeremias (1995) 115f.

<sup>350</sup> Vgl. Spr 7,19–20: „Denn mein Mann ist nicht zu Hause, er ist auf Reisen, weit fort. Den Geldbeutel hat er mitgenommen, erst am Vollmondtag kehrt er heim“; vgl. Schmidt (1995) 1106.

<sup>351</sup> So heißt es in dem Ostrakon Nr. 7,2–4a: *ntn lktym l'sry bl lhδš*: „Give the Kittiyim for the tenth month on the first of the month...“, Z. 5b–7: *[w] kibth lpnryk bšnym lhδš*: „And write before you on the second of the month“; zit. n. Löwenstamm (1992) 131; vgl. ebd. 135.

<sup>352</sup> Nr. 5, Z. 12–13: *bṛm y'br hḥδš*: „... avant que ne passe la nouvelle lune“; zit. n. Lemaire (1977) 167; vgl. Aharoni (1981) 22; HS 15.67. Dieser Ausdruck zeigt deutliche Analogien zu Am 8,5.

<sup>353</sup> Dies ist vermutlich darin begründet, daß gerade der Neumond in den altorientalischen Kulturen in enger Verbindung zur Unterwelt gesehen wurde; daß er in Israel auch als bedrohlich galt, geht z.B. aus Hos 5,7 hervor; siehe Kap. II.5.2.3.4. V.d. Toorn deutet den *hōdæš* als Interlunium, analog zum akkadischen *bubbulum*, das in der mesopotamischen Kultur als besonders von Unglück bedrohte und daher für das Schließen von Geschäften äußerst ungünstige Periode galt (s.u.). So wurde in der mesopotamischen Tradition angenommen, daß während der Zeit der Abwesenheit des Mondes die bösen Geister, die normalerweise in der Unterwelt wohnten, in der Welt ihr Unwesen treiben konnten; vgl. Cohen (1993) 455.

Drohungen des Hoseabuches gegen Israel Neumond wie Sabbat als zentrale religiöse Festtage heraus, wobei sie im Namen JHWHs deren Abschaffung ankündigen: „Ich mache all ihren Freuden ein Ende, ihren Feiern (*ḥaggāh*) und Neumondsfesten (*ḥāḏšāh*), ihren Sabbaten (*šabbattāh*) und den anderen festlichen Tagen (*môʿādāh*)<sup>354</sup>. Die Bezeichnung dieser Festtage als „Tage der Baale“ (*y ʿmê habb ʿālīm*) läßt zudem darauf schließen, daß die Feier des Neumondstages wie des Sabbats auch eine gebräuchliche Kultpraxis der kanaanäischen Religionen bildete<sup>355</sup>.

Desweiteren nennt eine Anklage Jesajas (Jes 1,13f.) Neumonde und Sabbate nebeneinander als religiöse Festzeiten, die spezielle Opfer verlangen<sup>356</sup>. Aus einer Vision Ezechiels aus der Exilszeit (Ez 45,17) ist weiter zu erschließen, daß Neumonden wie Sabbaten eine zentrale Bedeutung im Kult zukam, da sie mit umfangreichen Opfern begangen wurden, für die während der Königszeit der König in besonderer Weise die Verantwortung trug<sup>357</sup>. Da diese Belege Neumondstage und Sabbat parallel nebeneinander nennen, stellen sie diese beiden Tage als die charakteristischen Feste Israels in der Königszeit heraus.

Daß die Neumondstage wie die Sabbattage mit kultischen Feiern im Heiligtum begangen wurden, geht auch aus einer Verheißung für die Endzeit bei Tritojesaja (Jes 66,23) hervor, wo die Feier der Neumonde und Sabbate angeführt wird, um die Beständigkeit des verheißenen, von JHWH geschaffenen endzeitlichen Heils zu illustrieren: „An jedem Neumond und an jedem Sabbat

<sup>354</sup> Hos 2,13: *w ʿhišbattî kâl-m ʿšôšāh ḥaggāh ḥāḏšāh w ʿšabbattāh w ʿkôl môʿādāh*. Hosea trat wie Amos im 8. Jh. v.Chr., im Nordreich auf; umstritten ist jedoch, ob dieser Vers dem Propheten selbst oder erst einer nachexilischen Redaktion des Prophetenbuches zuzuschreiben ist.

<sup>355</sup> Vgl. Hos 2,15: *û-pāqadî ʿālèhā ʿet-y ʿmê habb ʿālīm ʾšer taqtîr lāhēm*. Allerdings geht diese Charakterisierung der Festtage in der Einheitsübersetzung verloren: „Ich bestrafe sie für all die Feste, an denen sie den Baalen Rauchopfer dargebracht hat“; vgl. Lemaire (1973) 163.

<sup>356</sup> Jes 1,13–14: „Bringt mir nicht länger sinnlose Gaben, Rauchopfer, die mir ein Greuel sind. Neumond und Sabbat (*ḥōḏeš w ʿšabbāt*) und Festversammlung – Frevel und Feste – ertrage ich nicht. Eure Neumondsfeste und Feiertage (*ḥāḏšēkēm ûmôʿādēkēm*) sind mir in der Seele verhaßt, sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde, sie zu ertragen“. Der mit *ḥōḏeš* verbundene Terminus *môʿādīm* bezeichnet (wie *ḥaggīm*) die großen Jahresfeste. Auf Entsprechungen zur kanaanäischen Praxis deutet, daß das hier gebrauchte Verb *šānʾa* auch häufig in der Polemik gegen kanaanäische Formen der Gottesverehrung begegnet; vgl. Wildberger (1972) 44. Auf den Neumondstag zu beziehen sind vermutlich auch die einige Verse vorher verurteilten umfangreichen Schlachtopfer; vgl. Jes 1,11f: „Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern? spricht der Herr. ... Wenn ihr kommt, um mein Angesicht zu sehen...“.

<sup>357</sup> Ez 45,17: „Der Fürst (*ḥannāšîʾ*) aber hat an allen Feiertagen des Hauses Israel, an den Festen und an den Neumond- und Sabbattagen (*baḥaggīm ûbeḥāḏāšīm ûbaššabbātôt*) für Brandopfer, Speiseopfer und Trankopfer zu sorgen. Er veranstaltet die Sünd-, Speise-, Brand- und Heilsoffer, die das Haus Israel entsühnen sollen; vgl. McCarter (1980.a) 341.

wird alle Welt kommen, um mir zu huldigen, spricht der Herr“<sup>358</sup>. Auch in den nachexilischen Chronikbüchern sowie im Nehemiabuch werden Neumondstage und Sabbate parallel nebeneinander als zentrale Festtage genannt<sup>359</sup>. Dies legt nahe, daß den Neumondstagen neben dem Sabbat noch im nachexilischen Kult Israels eine konstitutive Bedeutung zukam.

Weiteren Aufschluß über die Bedeutung von Neumond und Sabbat gibt die Passage 2 Kön 4,22–23, die im Kontext der Wundererzählungen um Eliša steht, aber vermutlich auf eine ältere Tradition zurückgeht<sup>360</sup>. Diese schildert, wie eine Frau einen „Gottesmann“ (*ʾiṣ hā-ʿēlōhîm*) aufsuchen will, worauf ihr Mann entgegnet: „Warum willst du zu ihm gehen? Heute ist doch weder Neumond noch Sabbat“<sup>361</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß Neumond wie Sabbat als die kultisch relevanten Tage galten, um einen Gottesmann oder ein Heiligtum aufzusuchen. Diese Stelle könnte weiter darauf hinweisen, daß die Frau den Gottesmann aufsucht, um von ihm ein Orakel zu empfangen<sup>362</sup>.

Die o.g. Passagen lassen darauf schließen, daß am Neumondstag wie am Sabbat Wallfahrten stattfanden, wo man sich in den verschiedenen lokalen Heiligtümern versammelte, um dort umfangreiche Opfer zu zelebrieren. Da sie beide Tage parallel als zentrale kultische Fest- und Opfertermine herausstellen, zeigen sie einen engen Zusammenhang zwischen der kultischen Feier

<sup>358</sup> Jes 66,22–23: „Wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich erschaffe, vor mir stehen – Spruch des Herrn –, so wird euer Stamm und euer Name dastehen. An jedem Neumond und an jedem Sabbat (*middē-hōdēš b ʿhādšō ūmidē šabbāt b ʿšabbattō*) wird alle Welt kommen, um mir zu huldigen, spricht der Herr.“ Neben dem neuen Himmel und der neuen Erde dienen hier auch die Feier der Neumond- und Sabbattage in ihrer Beständigkeit als Illustration für den dauernden Bestand der jüdischen Kultgemeinde; vgl. North (1977) 776.

<sup>359</sup> Vgl. 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 31,3; Neh 10,34. Daneben begegnet *šabbāt* parallel zu *hōdēš* in: 2 Kön 4,23; Am 8,5; Hos 2,13; Jes 1,13; Ez 45,17; 46,1; vgl. Stamm (1990) 1311.

<sup>360</sup> Diese Erzählung ist wohl älter als die Elišatradition und erst sekundär mit dem Propheten verknüpft worden; gegen Gray (1980, 465–471), der 2 Kön 4 einem bereits im Kreis der Prophetenschüler entstandenen Eliša-Sagenkranz zurechnet. Die Erzählungen in 2 Kön 4 sind als „Wundergeschichte“ zu klassifizieren, deren Ziel es ist, die wunderbaren Kräfte und Autorität des „Gottesmannes“ Eliša aufzuzeigen; so wird Eliša hier nirgends „Prophet“ (*nābî*) sondern regelmäßig „Gottesmann“ (*ʾiṣ hā-ʿēlōhîm*) genannt (V. 7, 9, 16, 21, 22, 25, 27, 40, 42); vgl. Hobbs (1985) 45f. Ein „Gottesmann“ galt als „heiliger Mann“, dem besondere Fähigkeiten und Kräfte zugeschrieben wurden, um die Hilfe übernatürlicher Mächte anzurufen, und der daher bei schwerwiegenden Problemen, so z.B. Krankheit, Unfruchtbarkeit oder Hungersnot, um Hilfe angegangen wurde; vgl. McCarter (1980.a) 175.

<sup>361</sup> 2 Kön 4,23: *l-ḥō hōdēš w ʿl-ḥō šabbāt*. Diese Äußerung könnte darauf deuten, daß Eliša Besucher gewöhnlich an Neumonds- oder Sabbattagen empfing oder aber daß die Frau den Gottesmann regelmäßig an solchen Tagen aufsuchte. Plausibler ist die Annahme, daß an diesen Festtagen nicht gearbeitet wurde und diese daher für solche Besuche genutzt werden konnten; vgl. Hobbs (1985) 51f.

<sup>362</sup> Dafür könnte sprechen, daß im Buch Ezechiel die göttlichen Visionen bzw. Orakel meist auf einen Neumondstag datiert werden (s.o.). Die Verbindung zwischen Neumond und Astrologie im Kult Judas zeigt auch Jes 47,13; vgl. Jer 8,2; 2 Kön 23,5f.; siehe Kap. II.5.2.3.2.



des Sabbats und der des Neumonds; dies könnte auf einen gemeinsamen Ursprung beider Feste deuten und damit nahelegen, daß der Sabbat ursprünglich während der Königszeit wie der Neumond als Festtag im Mondmonat gefeiert wurde<sup>363</sup> und erst in der Exilszeit nach der Zerstörung des Tempels seine zentrale religiöse Bedeutung als wöchentlicher Ruhetag gewann<sup>364</sup>. Da bisweilen auch Neumonds- und Vollmondstage nebeneinander genannt sind und beide Tage zudem in der kanaanäischen Kultpraxis als zentrale Opfertermine belegt sind, wird mehrfach die Auffassung vertreten, daß der Sabbat in vorexilischer Zeit ein Vollmondsfest war<sup>365</sup>.

Für diese Auffassung spricht zudem die genaue Analogie des hebräischen Terminus *šabbāt* zum akkadischen Nomen *šab(p)attu*, das den Vollmondstag bezeichnet, was die Ableitung des hebräischen *šabbāt* vom akkadischen Nomen nahelegt<sup>366</sup>; die hebräische Wurzel *šābat* wiederum ist vermutlich in ihrer Bedeutung „ruhen, feiern“ vom Nomen *šabbāt* abgeleitet<sup>367</sup>. Die Etymologie

<sup>363</sup>Die Feier des Sabbats während der Königszeit belegt z.B. das Ostrakon des Mešad Hashavyahu aus der Zeit Jošijas, Z. 5–6; vgl. Lemaire (1973) 164.

<sup>364</sup>Dafür könnte weiter sprechen, daß in den Passagen, wo der Sabbat gemeinsam mit dem Neumondstag begegnet (2 Kön 4,23; Am 8,5; Hos 2,13), nirgends der Siebte Tag erwähnt wird; vgl. de Vaux (1962) 335–338. Dagegen bestreitet Hallo (1991, 315.325f.) einen Zusammenhang zwischen der kultischen Feier des Neumonds und der des Sabbats in Israel (s.u.); ebenso Haag (1993.b) 1051, der anführt, daß „die Verbindung des Sabbats mit dem Neumondsfest auf die regelmäßige und häufige Wiederkehr dieses „Feiertages“ im Ablauf des Jahres“ verweist.

<sup>365</sup>So führt Lemaire (1973, 165) an, daß die Festlegung des Sabbat als siebter Tag sich erst in der Konzeption der Priesterschrift findet, während bei den Propheten kein bestimmter Tag angegeben ist; weiter verweist er auf die o.g. phönizische Inschrift des 3. Jh.s v.Chr. aus Zypern, wo nebeneinander monatliche Opfer am Neumond und am Vollmond genannt sind; vgl. KAI 43,9–12 (siehe Kap. II.2.2.1); vgl. ebd. 169–172; 2.2.1; vgl. v.a. Spr 7,20; Ps 81,4. Für die Deutung des vorexilischen Sabbat als Vollmondstag könnte weiter sprechen, daß auch in Ugarit wie in anderen altorientalischen Kulturen Neumonds- und Vollmondstage als zentrale Opfertermine belegt sind. Nach Robinson (1975, 380–385) begann das Massotfest mit dem 15.1. an einem Sabbat mit der ursprüngliche Bedeutung *šabattu* als Vollmondstag; vgl. Lev 23,5–6.11.15; dagegen spricht jedoch die Gleichsetzung von sieben Wochen bis zum Tag nach dem siebten Sabbat mit dem Zeitraum von 50 Tagen (Lev 23,15–16); vgl. Kutsch (1986) 75–77, nach dessen Ansicht die Datierung auf den 15.1. erst im Exil festgelegt wurde, da das Datum in den vorexilischen Festkalendern Ex 23,14–16 und 34,18.22 nicht genannt ist, und der Sabbat somit bereits vor dem Exil den siebten Tag der Woche bezeichnete.

<sup>366</sup>Vgl. AHW III, 1172; GAG §27d: 15. Monatstag, Vollmondstag. So ist aufgrund der hebräischen Form *šabbāt[t]* die etymologische Herleitung vom akkadischen Nomen *šab(p)attu* plausibler als die Ableitung von der hebräischen Verbwurzel *šābat*, da die eigentümliche Doppelung des dritten Radikals des hebräischen Nomens (vor Pronominalsuffix) aus der akkadischen Vorlage verständlich wird; vgl. Rechenmacher (1996) 202f.; vgl. Fleischer (1989) 190–192 (mit Bezug auf Am 8,5). Nicht haltbar ist daher die These Haags (1993.b) 1048f., nach dem sich die etymologische Verbindung des akkadischen Primärnomens *šabattu* mit der hebr. Wurzel *šbt* nur auf deren Grundbedeutung „aufhören, zu Ende kommen“ beziehe, wogegen das Nomen *šabbāt* von der Sonderbedeutung „feiern“ abgeleitet sei und als genuin israelitischer Begriff die Grundbedeutung „Feiertag“ habe.

<sup>367</sup>Da die Belege der Verbwurzel *šābat* neben einem ersten Typ mit der Bedeutung „aufhö-

könnte somit – wie das auffällige Nebeneinander von *šabbāt* und *ḥōdæš* v.a. in den alten Texten<sup>368</sup> – nahelegen, daß der Sabbat in Israel einmal ein Vollmondstag nach babylonischem „Vorbild“ war.

Da sich die Betonung des Sabbats v.a. in der Konzeption der im Exil entstandenen Priesterschrift findet, läßt dies den Schluß zu, daß die Feier des Sabbats im Exil bewußt promulgiert wurde, um sich von der vorher auch in Israel gebräuchlichen babylonischen Praxis der Beobachtung der verschiedenen Mondphasen abzugrenzen. Auf den ursprünglichen Zusammenhang zwischen Neumondstag und Sabbat und die Profilierung des letzteren als zentralem Feiertag zur Zeit des Exils könnte deuten, daß in Ez 45 der erste, d.h. der Neumondstag, sowie der siebte Tag des 1. Monats des Jahres als kultische Festtage zur Entsühnung des Tempels vorgeschrieben werden; allerdings liest die Septuaginta statt „am 7. Tag des 1. Monats“ „am 7. Monat“<sup>369</sup>. Weiter wird angeordnet, daß das Osttor des Tempelinnenhofes lediglich am Sabbat sowie am Neumondstag geöffnet werden soll<sup>370</sup>.

Allerdings ist die Verbindung des Sabbats mit der kultischen Feier der verschiedenen Mondphasen und damit die Deutung des vorexilischen Sabbat als Vollmondstag in der Forschung umstritten<sup>371</sup>. So ist z.B. die Entwicklung vom Fest des Mondmonats zum 7-Tage-Konzept problematisch<sup>372</sup>. Die Analogie zum akkadischen *šabattu* wie die mehrfache gemeinsame Nennung von Neu-

ren“ einen zweiten Typ mit der Bedeutung „ruhen, feiern“ zeigen, dessen Belege in direktem oder indirektem Zusammenhang mit dem Sabbat stehen, folgert Rechenmacher (1996) 202: „ŠBT nach dem zweiten Typ ist denominal“; dagegen liegt aufgrund der Verbwurzel *šbt* mit der Grundbedeutung „aufhören“ eine volksetymologische Deutung des *šabbat[t]* als Ruhetag nahe; ebd. 203.

<sup>368</sup>Vgl. 2 Kön 4,23; Am 8,5; Hos 2,13; Jes 1,13; Ez 45,17; 46,1; vgl. Stamm (1990) 1311.

<sup>369</sup>Vgl. Ez 45,18–20: ἐν τῷ πρώτῳ μηνί ... καὶ οὕτως ποιήσεις ἐν τῷ ἑβδόμῳ μηνί μὴ αὐτοῦ μηνός. Die LXX zeigt so einen klaren Parallelismus zwischen dem 1. und dem 7. Monat.

<sup>370</sup>Vgl. Ez 45,18–20; 46,1. Diese Passage, die häufig als der erste Bezug auf den Sabbat angesehen wird, zeigt, daß an dem Neumondstag, der das neue Jahr eröffnete, eine kultische Reinigung des Tempels stattfand, analog zur Praxis in Mesopotamien; vgl. Cohen (1993) 6.

<sup>371</sup>Vgl. Haag (1993.b) 1049; Kutsch (1986) 71–77 (s.o.). Nach Stamm (1990, 1310) besteht zwischen dem akk. und dem hebr. Substantiv im Unterschied zum etymologischen „kein sachlicher Zusammenhang, da *šabbāt* im AT stets den von den Mondphasen unabhängigen, wöchentlichen Ruhetag und nicht den Vollmondstag bezeichnet.“ Nicht überzeugend ist die These Hallos (1991) 320f., daß nicht die Sabbat-Konzeption vom Mondkalender abhängt, sondern vielmehr dieser Kalender zunehmend an die Konzeption des Sabbats angeglichen wurde, und daß die Verehrung des Mondes in Israel keinen Fuß fassen konnte; ebd. 325f. Die zentrale Rolle des Sabbats ist wohl dadurch zu erklären, daß in allen Kulturen des Alten Orients die Zahl Sieben als heilige Zahl und als Ausdruck der Vollkommenheit gilt; vgl. Haag (1993.b) 1050, der von daher auf die alte Tradition der 7-Tage-Feier schließt.

<sup>372</sup>Nach Lemaire (173, 165) fand die Wandlung des Sabbats vom Vollmondsfest zum Ruhetag am siebten Tag der Woche zwischen den Veränderungen des israelitischen Kalenders im Jahr 604 und der Festsetzung des priesterlichen Kalenders nach der Rückkehr aus dem Exil statt,

mond und Sabbat legen den ursprünglichen Charakter des hebräischen *šabbāt* als Vollmondstag nahe; allerdings kann dies weder bewiesen noch ausgeschlossen werden. So kann die gemeinsame Nennung der beiden Festtage auch darin begründet sein, daß beide regelmäßig im Jahresablauf wiederkehren<sup>373</sup>.

Neben dem Sabbat wird der Neumond (*ḥōdæš*) zudem gemeinsam mit festgesetzten Festtagen (*môʿedim*) als Zeitpunkt religiös-kultischer Feiern und spezieller religiöser Opferhandlungen genannt<sup>374</sup>; er begegnet so in den alttestamentlichen Belegen (oft parallel zu *šabbātôt*) als Einzelfall des *ḥag*, des *môʿed* oder der beiden<sup>375</sup>.

Auf die herausragende Bedeutung des Neumondstages im Kult Israels läßt dabei schließen, daß er sich mehr als der Sabbat durch Opfer auszeichnet. So schreiben der „Opferkalender“ in Num 28 sowie die exilische Opferordnung in Ez 46 umfangreiche monatliche Opfer an jedem Neumondstag vor<sup>376</sup>. Dies zeigt, daß der Feier des *ḥōdæš* noch in der exilisch-nachexilischen Zeit eine konstitutive Bedeutung im israelitischen Kult zukam.

#### 5.2.6.4 Der *ḥōdæš* als zentrales Familienfest

Weitere Aufschlüsse über die Feier des Neumonds in Israel und Juda gibt die Erzählung in 1 Sam 20, die als einziger Beleg im AT die am *ḥōdæš* stattfindenden Feiern beschreibt<sup>377</sup>. Diese schildert, daß David als einer der Höflinge König Sauls am Tag des *ḥōdæš* das Festmahl für die königliche Familie zu besuchen hat, das dieser mit seiner Familie und seinen engsten Vertrauten zusammen begeht; der rituelle Charakter dieser Feier geht u.a. daraus hervor, daß das Arrangement der Tische festgelegt ist und die Teilnehmer rituell rein

begünstigt durch die durch das Exil provozierten sozio-kulturellen Umwälzungen; vgl. Hallo (1991) 178f.184f.

<sup>373</sup>Vgl. Wildberger (1972) 42; vgl. Andreasen (1974) 453–469; Stamm (1990) 1310.

<sup>374</sup>Vgl. Hos 2,13; 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 8,13; 31,3; Esr 3,5; Neh 10,34; Ez 45,17; 46,1–16; vgl. Schmidt (1995) 1106; s.o.

<sup>375</sup>Vgl. 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 31,3; Neh 10,34; ohne *môʿed* / *ḥag*: Am 8,5; 2 Kön 4,23; Ez 46,1.[6]; vgl. Ps 81,4; Esr 3,5; 2 Chr 8,3; Ez 45,17; vgl. North (1977) 770.

<sup>376</sup>Vgl. Num 28,11–15. Hier wird dieselbe reichhaltige Opfermaterie vorgeschrieben wie z.B. beim Fest der ungesäuerten Brote: sowohl größere Tieropfer – zwei einjährige Jungstiere, ein Widder, sieben fehlerlose einjährige Lämmer als Brandopfer sowie ein Ziegenbock als Sühnopfer – als auch mit Öl vermengtes Feinmehl und reichlich Wein als Trankopfer; vgl. Ex 46,6f: ein Jungstier, sechs Lämmer und ein Widder sowie Mehl und Öl (am Sabbat dagegen lediglich sechs Lämmer und ein Widder; vgl. V. 4f.). Die Passage Ez 46 bildet die älteste Erwähnung des Neumondstages im legalen Kontext.

<sup>377</sup>Die zahlreichen Spannungen und Dubletten dieses Kapitels zeigen, daß es mehrfach reaktionell überarbeitet wurde und z.T. mehrere parallele Überlieferungen ineinander gearbeitet wurden, so daß die genaue Datierung der einzelnen Passagen schwierig ist; vgl. Stolz (1981) 135.

sein müssen<sup>378</sup>. Die kultische Relevanz des Neumondsfestes ist weiter daraus zu erschließen, daß Sauls Hofstaat es für völlig selbstverständlich hielt, daß niemand sich von der Feier eines *ḥōdæš* fernhalten würde<sup>379</sup>.

Weiter legt diese Passage nahe, daß die Zeit des *ḥōdæš* i.d.R. zwei bis drei Tage dauerte<sup>380</sup>. Daß das Neumondsfest im Raum Syrien-Palästina zwei bis drei Tage lang gefeiert werden konnte, geht aus den Ritualen Emars hervor; dort ist eine Neumondsfeier – der „Neumond des Dagan“ (*hi-da-aš* <sup>d</sup>KUR) – belegt, die mindestens zwei, evtl. drei Tage lang dauerte und einmal im Jahr gefeiert wurde<sup>381</sup>. Zudem heißen in Emar der zweite und der 15. Tag des Monats „Tag des (Mondgottes) *šgr*“, was bestätigt, daß auch der 2. Tag des Monats als Neumondstag galt<sup>382</sup>.

Da David dem ihm feindlich gesinnten König Saul aus dem Weg gehen will, führt er, um sein Fernbleiben beim Festmahl seines königlichen Schwiegervaters zu entschuldigen, familiäre Verpflichtungen in seinem Heimatort Bethlechem an. Diese Ausrede läßt darauf schließen, daß mindestens einmal im Jahr das zur Zeit des *ḥōdæš* stattfindende monatliche Festmahl der Familie die Teilnahme aller Familienmitglieder erforderte<sup>383</sup>. Dies deutet zudem auf eine enge Verbindung des hier genannten „Opfermahls für die gesamte Sippe“ zum Ahnenkult der Sippe. So liegt es nahe, daß die Feier von Davids Familie deshalb in Bethlechem stattfindet, weil die Sippe hier Erbbesitz besaß, in welchem

<sup>378</sup> 1 Sam 20, 5.18.24–26. Diese Szene läßt darauf schließen, daß es am Monatswechsel üblich war, daß die Familie sich für ein gemeinsames Mahl versammelte, an dem auch die Hausangestellten bzw. die Vertrauten der Familie teilnahmen. Die Verpflichtung zur rituellen Reinheit geht daraus hervor, daß die Abwesenheit Davids am 1. Tag nicht weiter auffällig ist, weil sie mit seiner evtl. Unreinheit erklärt wird; vgl. Stolz (1981) 136–138; v.d.Toorn (1996) 211f.

<sup>379</sup> 1 Sam 20,5.18.24.

<sup>380</sup> Vgl. 1 Sam 20,5.12.27; vgl. V. 19: *w<sup>e</sup>-šillaštā tered m<sup>e</sup>-ōd*; McCarter (1980.a, 337.341) und v.d.Toorn (1996, 212) gehen daher von einer dreitägigen Feier aus; dagegen nimmt Stolz (1981, 137f.) eine zweitägige Feier an, da er den „dritten Tag“ vom Vortag des Festes an zählt.

<sup>381</sup> Vgl. Emar VI / 3, 466,100: *i-na U4.3 hi-da-aš* <sup>d</sup>KUR: „on the third day is the New Moon of Dagan“; zit. n. Fleming (1995) 59; gegen Arnaud (1986): „Au jour du renouvellement de Dagan“. Der Terminus *hidaš* entspricht dem hebräischen *ḥōdæš* und dem ugaritischen *ḥdt*. Aus dem Ritual Nr. 463,1–3 geht hervor, daß die Feier durch Riten am 1. Tag des Monats, genannt „the day of opening the door“, eingeleitet wurde; dies bestätigt, daß die Feier des Neumonds vom 1.–3. Tag des Monats dauerte; allerdings wurde das Neumondsfest des Dagan nur einmal im Jahr, am Frühlingsbeginn, gefeiert; vgl. Fleming (ebd.) 59.61.

<sup>382</sup> Dies deutet zugleich auf den Charakter von *šgr* als Manifestation des Neumonds und Vollmonds; siehe Kap. II.4.3 u. II.5.2.5.1.

<sup>383</sup> Dieses Treffen wird bezeichnet als „jährliches Opfer für die gesamte Sippe“: *zæbaḥ hayyām-mîm l<sup>e</sup>-kâl-hammišpāḥāh*: 1 Sam 20,6. Die Koinzidenz des *zæbaḥ hayyām-mîm* mit dem *ḥōdæš* läßt darauf schließen, daß dieses jährliche Treffen jeweils so festgelegt wurde, daß es auf eine *ḥōdæš*-Zeit fiel. Da die Verpflichtungen gegenüber der Sippe in Israel die stärkste Priorität besaßen, ist es an sich selbstverständlich, daß David für diese Familienfeier von seinen Aufgaben am Hof dispensiert wird; vgl. v.d.Toorn (1996) 212; Stolz (1981) 136; Fleming (1995) 64.

die gestorbenen Vorfahren begraben waren<sup>384</sup>. Die Verbindung des *ḥōdæš* zum Ahnenkult ist – wie die enge Verbindung des Neumonds zur Unterwelt – wohl darin begründet, daß die Unsichtbarkeit des Mondes als „Totsein“ des Mondgottes und sein Wiedererscheinen am 3. Tag als seine „Auferstehung“ gedeutet wurde<sup>385</sup>.

V.d. Toorn nimmt daher an, daß der Terminus *ḥōdæš* nicht den ersten Tag des Mondmonats, sondern die Periode des sog. Interluniums, d.h. die Zeitspanne vom Verschwinden des abnehmenden Mondes bis zum Wiedererscheinen des Neumondes bezeichne, als Äquivalent des akkadischen *bubbulum*, während der – analog zur mesopotamischen Praxis – auch in Israel und Juda die Familie monatlich zu einem gemeinsamen Festmahl zusammenkam, das Opfergaben an die verstorbenen Ahnen einschloß<sup>386</sup>. Er führt weiter an, daß die alttestamentlichen Belege aus der Zeit des Ersten Tempels zeigen, daß zur Zeit des *ḥōdæš* – wie beim *bubbulum* in Babylonien – geschäftliche Transaktionen, wahrscheinlich aus Angst vor ungünstigen Konsequenzen, unterbrochen wurden, wogegen vermehrt rituelle Aktivitäten stattfanden<sup>387</sup>.

Gegen die Deutung von *ḥōdæš* als Interlunium spricht aber v.a. die Etymologie von *ḥōdæš*, das von *ḥādaš*: „neu“ abgeleitet ist und so das erste Wiedererscheinen des neuen Mondes bezeichnet. Weiter galt im gesamten Alten Orient gerade der Tag, an dem die Mondsichel das erste mal wieder sichtbar wurde,

<sup>384</sup>Mamalat (1989, 105) deutet daher das Opfermahl der Sippe am *ḥōdæš* als „the occasion on which genealogical accounts were employed to invoke the names of dead ancestors“. Diese Hypothese entspricht der Praxis des Ahnenkults in den anderen altorientalischen Gesellschaften. So stand auch das *ḥidašu* des Dagan in Emar in enger Verbindung zum Ahnenkult; vgl. Fleming (1995) 62: „The *ḥidašu* thus attracts ritual against fear of death and the realm below because it already contains a response to these powers“; vgl. ebd. 64: „Dagans *ḥidašu* celebrates transition from a dark period of exposure to underworld presence to the light of a new moon at a critical seasonal juncture.“

<sup>385</sup>Die enge Verbindung gerade des Neumonds zur Unterwelt belegen zahlreiche Dokumente aus Ugarit wie aus Mesopotamien (s.u.). Da die Mondsichel am 3. Tag nach ihrem Verschwinden wieder sichtbar wird, legt dies weiter nahe, daß auch die Ankündigung der Auferweckung Israels durch JHWH „am 3. Tag“ in Hos 6,2 in Anlehnung an das Wiedererscheinen der Mondsichel (die „Auferstehung“ des Mondgottes) formuliert ist. Da weiter die Erzählungen der Auferstehung Jesu am 3. Tag diese prophetische Verheißung entfalten, gehen sie indirekt ebenfalls auf diese lunarmythische Grundlage zurück; vgl. Müller (1999) 103.105.

<sup>386</sup>Er führt an, daß in der mesopotamischen Tradition das dreitägige *bubbulum* in enger Verbindung zum familiären Ahnenkult stand, da hier die letzten Tage des abnehmenden Mondes als besonders günstiger Zeitpunkt für Opferriten für die Totengeister der Verstorbenen galten; vgl. v.d. Toorn (1996) 49f.212–214; vgl. Cohen (1993) 455. Weiter verweist er auf die Erzählung von der Suche Sauls nach den entlaufenen Eselinnen, die er auf einen *ḥōdæš* datiert, da aus dieser hervorgeht, daß zu dieser Zeit mehrere kultisch-rituelle Aktivitäten nebeneinander stattfanden (1 Sam 9,1–10,16); ebd. 214–216; allerdings wird im Text keine zeitliche Fixierung genannt.

<sup>387</sup>Vgl. Am 8,5; vgl. Hos 5,8 (allerdings wird hier der Terminus *ḥōdæš* nicht explizit genannt!); vgl. Spr 7,19–20; vgl. v.d. Toorn (1996) 213.

als Glückstag, der im Kult festlich gefeiert wurde. Für die Deutung des *ḥōdāš* als Neumond sprechen zudem die zahlreichen Abbildungen der Mondsichel auf Siegeln und Stelen<sup>388</sup>.

### 5.2.6.5 Fazit: der Neumond (*Ḥodeš*) in Israel

Die o.g. Belege zeigen, daß das Erscheinen des Neumonds, der eine Zeit bedrängender Dunkelheit ablöste und dessen immer wiederkehrender „Neubeginn“ Hoffnung schenkte, auch in Israel und Juda – wie in den benachbarten altorientalischen Kulturen – festlich begangen wurde. Daß der Neumond als Hoffnungsträger galt, ist auch daraus zu erschließen, daß in den Verheißungen der Exilspropheten das Schlüsselwort *ḥādāš*: „neu“ eine zentrale Rolle spielt, welches als theologischer Wert etymologisch eng mit dem sich selbst erneuernden Mond verbunden ist<sup>389</sup>. Das als „Auferstehung“ des Mondgottes gedeutete Wiedererscheinen der Mondsichel am 3. Tag bildet zudem die Grundlage für die prophetische Verheißung der Auferweckung Israels durch JHWH am 3. Tag<sup>390</sup>.

Die Belege lassen darauf schließen, daß das Neumondsfest ursprünglich ein wichtiges Sippen- und Familienfest war, das innerhalb der Familie gefeiert oder an den lokalen Heiligtümern begangen wurde. So zeigt die Erzählung 1 Sam 20, daß am Neumondstag Feiern in der Familie stattfanden, bei denen wahrscheinlich der verstorbenen Ahnen der Sippe gedacht wurde; sie läßt weiter darauf schließen, daß das Neumondsfest i.d.R. zwei bis drei Tage andauerte<sup>391</sup>.

Weitere Belege stellen den *ḥōdāš* als allgemeinen Ruhetag heraus, an dem alle geschäftlichen Transaktionen ruhten und an dem die Leute die Unterbrechung ihrer täglichen Arbeit zuweilen dazu nutzten, einen „religiösen Spezial-

<sup>388</sup> Siehe Kap. II.5.3.

<sup>389</sup> Vgl. Jer 31,31–34; Ez 11,9f.; 18,31; 36,26f.; Jes 65,17; 66,22. Vgl. die etymologische Ableitung von *ḥōdāš* von *ḥādāš*: „neu“. Dieses „Neue“ des „wiedergeborenen“ Mondes, dessen regelmäßiger Neubeginn Hoffnung schenkte, bildet den Anlaß der religiösen Verehrung des Neumondes wie auch seiner profanen Bedeutung als Zeitmaß; vgl. North (1977) 771–773.776.

<sup>390</sup> Vgl. Hos 6,2. An diese Verheißung knüpft vermutlich weiter die in den neutestamentlichen Schriften entfaltete Formel von der Auferweckung Jesu am 3. Tag an, die so zumindest indirekt auf eine lunare Grundlage zurückgeht.

<sup>391</sup> Die kultische Relevanz des Neumondsfestes ist auch daraus zu erschließen, daß Sauls Hofstaat es für völlig selbstverständlich hielt, daß niemand sich von der Feier eines *ḥōdāš* fernhalten würde; vgl. 1 Sam 20,5.18.24. Eine zwei- bis dreitägige Feier des Neumonds belegen auch Rituale aus Emar; vgl. Fleming (1995) 57–64. Nicht überzeugend ist jedoch die von v.d.Toorn vorgeschlagene Gleichsetzung des *ḥōdāš* mit der Periode des Interluniums in der mesopotamischen Kultur.

sten“ (Gottesmann) aufzusuchen<sup>392</sup>. Aus Anklagen der Propheten geht zudem hervor, daß der *ḥōdæš* gewöhnlich mit religiösen Feiern verbracht wurde<sup>393</sup>. Auch weitere Passagen zeigen, daß die Bevölkerung am *ḥōdæš* zum Heiligtum pilgerte, wo kultische Feiern stattfanden und spezielle umfangreiche Opfer dargebracht wurden, für die der König eine besondere Verantwortung trug<sup>394</sup>. Dabei legt die häufige gemeinsame Anführung von Neumond und Sabbat die analoge Funktion dieser beiden zentralen Festtage nahe und läßt ihren gemeinsamen Ursprung im Mondkalender vermuten.

Die Feier der Neumondstage, wie sie in den alttestamentlichen Passagen geschildert wird, zeigt deutliche Entsprechungen zu mesopotamischen wie auch syrischen Traditionen des Mondkultes. Dies könnte den Schluß nahelegen, daß die kultische Feier der Neumondstage während der späteren Königszeit auch von lunaren Traditionen aus dem zeitgenössischen Mondkult von Harran beeinflusst ist, da dieser von den neuassyrischen und neubabylonischen Königen promulgiert und im Raum Syrien-Palästina verbreitet wurde<sup>395</sup>.

Allerdings fällt auf, daß die Feier des *ḥōdæš* in den älteren Aufzählungen der Feiern nicht begegnet<sup>396</sup>, nicht einmal in der von der Priesterschrift erstellten systematischen Auflistung der „Feste des Herrn“ in Lev 23<sup>397</sup>. Erst einige Passagen aus exilisch-nachexilischer Zeit schreiben die kultische Feier des *ḥōdæš* vor<sup>398</sup>. Dies könnte darauf hinweisen, daß das Neumondsfest als volks-

<sup>392</sup>Vgl. Am 8,5; 2 Kön 4,23. Da im Buch Ezechiel Orakel häufig auf einen Neumondstag datiert werden, könnte dies darauf deuten, daß der Gottesmann am *ḥōdæš* wegen eines Orakels befragt wurde; vgl. Ez 26,1; 29,17; 31,1; 32,1; vgl. Hag 1,1.

<sup>393</sup>Vgl. Jes 1,13b–14; Hos 2,13.

<sup>394</sup>Daß Num 28,11–15 am *ḥōdæš* eine größere Opfermaterie verlangt als am Sabbat, könnte sogar auf die Vorrangstellung des Neumonds deuten; vgl. McCarter (1980.a) 341. Die Zuständigkeit des Königs für die Durchführung der Opfer ist aus Ez 45,1–7 zu erschließen; s.o.

<sup>395</sup>Dafür spricht v.a. die weite Verbreitung von Siegeln mit dem Mondemblem von Harran im Raum Palästina gerade im 8.–6. Jh.; siehe Kap. II.3.2. u. II.5.3.1. Problematisch ist aber der von Schmidt (1995) angenommene Einfluß des zu Ehren des Mondgottes in Harran gefeierten *akitu*-Festes, da dieses nicht allmonatlich, sondern nur einmal im Jahr gefeiert wurde; siehe Kap. II.3.2.1.

<sup>396</sup>Vgl. Ex 23,14–17; 34,18–23; Dtn 16,1–17.

<sup>397</sup>In dieser während der Exilszeit verfaßten Auflistung begegnen der Sabbat, das Pessach- und Mazzenfest, das Fest der Erstlingsfrüchte, das Wochenfest, der Neujahrstag, das Versöhnungsfest und das Laubhüttenfest. Da die hier genannten Feste ausdrücklich als „Feste des Herrn“ und „Tage heiliger Versammlung“ charakterisiert sind, folgert Staubli (1996, 322f.), daß die Feier des Neumondstages zur Exilszeit noch nicht in den JHWH-Kult integriert war.

<sup>398</sup>Die älteste Erwähnung der Feier des Neumonds im legalen Kontext bildet vermutlich die Passage Ez 46,1–7. Die einzige weitere Belegstelle ist Num 28,11–14, eine spätere Ergänzung zur priesterschriftlichen Festordnung (Lev 23), die für den Neumondstag dieselbe reichhaltige Opfermaterie vorschreibt wie für das zentrale Fest der ungesäuerten Brote.

tümliches Fest mit heidnischen Praktiken assoziiert und deshalb absichtlich bei den früheren Gesetzgebern nicht genannt wurde<sup>399</sup>.

In der Forschung ist häufig die Tendenz zu beobachten, die Bedeutung des Neumondstages im Kult Israels und Judas herunterzuspielen und seine Feier lediglich als Relikt ursprünglich fremder, von den Israeliten aus den umliegenden Kulturen übernommener Praxis abzuwerten<sup>400</sup>. Dagegen lassen die o.g. Belege aber darauf schließen, daß die Feier des Neumondstages seit jeher eine konstitutive Bedeutung sowohl in der privaten Frömmigkeit wie auch im offiziellen Kult hatte. Der Kontext der Belege legt vielmehr nahe, daß die im babylonischen Exil entstandene Priesterschrift in ihrer Opferordnung das Neumondsfest bewußt nicht anführte, um der Popularität des traditionellen Neumondsfestes und damit zugleich des in der Exilszeit noch weitverbreiteten Mondkultes entgegenzuwirken. Darauf deuten sowohl die ausdrückliche Unterordnung des Mondes unter JHWH hin wie auch die besondere Herausstellung des Sabbats<sup>401</sup> und weiter die Favorisierung des Sonnenjahres gegenüber dem in Babylon gebräuchlichen Mondkalender durch die Priesterschrift<sup>402</sup>. Dies zeigt die Abwertung des Einflusses des Mondes in priesterlichen Kreisen, zumal noch in hellenistischer Zeit oppositionelle priesterliche Kreise Jerusalems einen reinen Sonnenkalender verwendeten<sup>403</sup>.

Dies legt die Vermutung nahe, daß in der eng mit der Einführung und Herausstellung des Sabbats durch priesterschriftliche Kreise zusammenhängenden Entwicklung des israelitischen Festkalenders die Bedeutung des Neumondsta-

<sup>399</sup> So bereits Gray (1903) 410. Diese These wurde in der Forschung mehrfach aufgegriffen; vgl. z.B. Zimmerli (1969) 1172; Budd (1984) 316; Wildberger (1972) 43, nach dessen Ansicht gerade am Neumondstag, der in den verschiedenen Kulturen Syrien-Palästinas als Tag des Mondgottes *yrh* gefeiert wurde und dessen Riten der Förderung der Fruchtbarkeit dienten, kanaanäisches Gedankengut haftete. Dagegen nimmt Staubli (1996, 320) eine spätere Abwertung des *ḥōdēš* an, die damit zusammenhängen könnte, daß das Fest von den Frauen in Verbindung mit ihrem Menstruationszyklus gefeiert wurde; er verweist auf die negative Bewertung der Menstruation in den Reinheitsvorschriften in Lev 15

<sup>400</sup> Symptomatisch ist z.B. die Behauptung von Hallo (1991) 326: „Moon worship flourished wherever Mesopotamian culture spread, and even after its demise it survived at places like Harran. But in Israel it failed to gain a foothold; the full moon was not worshipped, the quarters were not specially observed, and even the new moon was ultimately relegated to the status of a half holiday“.

<sup>401</sup> Siehe Kap. II.5.2.2; s.o.

<sup>402</sup> Dies zeigt sich u.a. darin, daß die Dauer der Sintflut mit zwölf (Mond-)Monaten und elf Tagen angegeben wird, was genau einem Sonnenjahr entspricht (Gen 7,11; 8,14), das Alter des vollkommenen Mannes Henoch wird mit 365 Jahren angegeben.

<sup>403</sup> Vgl. Jub 6,22–38. Dieser Sonnenkalender führte die durch den Sabbat eingeführte israelitische Neuerung des Siebenerrhythmus zur Vollkommenheit. Da der Zusammenhang zwischen Menstruations- und Mondzyklus den Frauen immer bewußt war, hatte dieser Kalender nach Staubli (1996, 322f.) eine streng antikanaanäische wie auch antiweibliche Note; er wurde u.a. auch von der patriarchalen Protestbewegung der Essener verfochten.



ges (*hōdæš*) bewußt zurückgedrängt wurde. Im Zusammenhang damit wurden die von den Jahreszeiten sowie vom Mondkalender abhängigen kanaanäischen Erntedankfeste mit dem Sabbat verbunden und so von Natur- zu JHWH-Festen<sup>404</sup>.

Hervorzuheben ist, daß die Feier des Neumondstages von den Autoren der alttestamentlichen Schriften in keinen expliziten Bezug zur Heilsgeschichte gestellt wird, im Unterschied zu allen anderen zentralen kultischen Feiern, wie z.B. der Feier des Pessach und des Sabbat<sup>405</sup>. Dagegen blieb die Feier des Neumondstages weitgehend eine rein „naturbezogene“ Feier ohne historische Rückbindung und Verankerung in der Heilsgeschichte. So begründet z.B. Philo von Byblos die Feier des Neumondes mit dem von ihm geschenkten Licht sowie mit den segensreichen Auswirkungen des Mondes auf die Fruchtbarkeit der Natur<sup>406</sup>.

Dieses alte „Naturfest“ wurde nun im Kult Israels und Judas schließlich als JHWH-Tag in den JHWH-Kult integriert. So ist trotz aller dtr. Polemik gegen die Verehrung der Gestirne, unter denen gerade der Neumond eine große Rolle spielte, in den alttestamentlichen Schriften keine Polemik gegen die Feier des Neumondstages zu finden. Dies hängt damit zusammen, daß im Zug der Universalisierung der Heilsgeschichte auch die Feier des Neumondes ihren Platz im Kult Israels fand<sup>407</sup>. So wird Gott v.a. in den Psalmen als Schöpfer und Lenker der Welt, darunter auch der großen Gestirne, gepriesen, wobei dem

<sup>404</sup> Staubli (1996, 323–325) verweist auf die Abfolge der sechs Kultkalender: 1) Ex 34,18–26: bäuerlich-israelitischer Kalender: durch die Verbindung mit dem Sabbatrhythmus bei der Bestimmung des Wochenfestes werden die traditionellen Erntefeste aus ihrem herkömmlichen Mondzeitenrhythmus herausgenommen und mit einem spezifisch israelitischen Brauch, dem Siebentagerhythmus, verbunden; 2) Ex 23,12–17: erste Kodifizierung; 3) Lev 23: priesterliches System: die alten Festtraditionen werden zusammen mit dem Sabbat sowie drei weiteren Festen am Tempel von Jerusalem zu einem – für die spätere jüdische Tradition maßgeblichen – System von sieben Festen verbunden; 4) Dtn 16,1–17: laizistischer Kalender (Teil des Reformprogramms unter Jošija; zentrale Stellung des Pessachfestes); 5) Ez 45,18–25: enge Anlehnung an Lev 23; 6) Num 28f.: priesterlicher Opfertarif: Erweiterung des Kalenders von Lev 23 durch den normalen Wochentag und die Neumonde; Opfertarife in enger Verbindung mit der Siebenzahl.

<sup>405</sup> So ist das Pessach-Fest unmittelbar mit dem Exodusereignis verbunden; weiter begründet die dtn. Geschichtsschreibung die Feier des Sabbats mit der Exodus-Erfahrung, die Priesterschrift mit Gottes Ruhe bei der Erschaffung der Welt, vgl. Gen 12,2f.; Dtn 5,12–15.

<sup>406</sup> Vgl. Philo, §143. Als Hauptgrund führt er an, daß der Beginn des Monats wie jeder Anfang Ehre verdiene, und daß beim Erscheinen des Mondes nichts im Himmel ohne Licht bleibe; weiter nennt er u.a. die Übereinstimmung zwischen dem Zunehmen des Mondes und dem Anschwellen der Flüsse und Quellen sowie dem Wachsen der Früchte der Bäume; er nennt aber keinen einzigen „heilsgeschichtlichen“ Grund.

<sup>407</sup> Ein Versuch der nachträglichen Verbindung des Neumondsfestes mit der Heilsgeschichte findet sich im Jubiläenbuch, das zahlreiche bedeutende Ereignisse der Heilsgeschichte auf einen Neumondstag datiert.

Mond u.a. die Aufgabe zugewiesen wird, die Festzeiten für den JHWH-Kult festzusetzen<sup>408</sup>. Durch die Trennung der Neumondsfeier von der Mondverehrung und ihre Integration in den JHWH-Kult hat die Feier des Neumondes bis heute ihren selbstverständlichen Platz im jüdischen Kult.

### 5.2.7 Fazit: Hinweise auf den Mondkult im AT

Auf die lange Tradition der Mondverehrung in Israel und Juda deuten sowohl mehrere mit dem theophoren Element *yrh* gebildete Ortsnamen wie auch der Umstand, daß das Erscheinen des Neumondes schon in früherer Zeit kultisch gefeiert wurde. So lassen die alttestamentlichen Belege auf die zentrale Bedeutung der Neumondstage (*ḥōdæš*) und auf eine Orientierung des kultischen wie des Alltagslebens an den verschiedenen Mondphasen schließen<sup>409</sup>.

Die dtr.-dtn. Überlieferung zeigt aber eine massive Zunahme von Astralkulten in Juda vom 8.–6. Jh. v.Chr., da sich die Nachrichten über die Verehrung von Sonne, Mond und Himmelsheer gerade in den Texten häufen, die dtr. Schichten zuzuschreiben sind<sup>410</sup>. Diese Passagen bezeugen die große Popularität der Gestirnsverehrung im Juda der ausgehenden Königszeit und legen zugleich nahe, daß diese durch die intensive Förderung des Astralkults durch die Assyrer und die zentrale Bedeutung des Mondkultes von Harran beeinflusst ist. Gegen den direkten Einfluß der neuassyrischen Könige auf den Kult Judas spricht aber, daß die Quellen im spezifisch religiösen Bereich eine weitgehende Indifferenz der Assyrer gegenüber den palästinischen Lokalkulten zeigen<sup>411</sup>. Einen besonderen Status und eigene Propaganda genoß nur der Mondgott von Harran, der von den neuassyrischen Königen besonders gefördert und nach Westen verbreitet wurde.

Dabei legen die Quellen nahe, daß Sîn von Harran in Syrien-Palästina mit autochthonen lokalen Mondgottheiten identifiziert wurde; dies zeigt u.a. die Beobachtung, daß Harran über den Fall des assyrischen Reiches hinaus bis in die Perserzeit das wichtigste Kultzentrum Nordsyriens blieb, weiter die Kontinuität der lunaren Symbolik (Mondemblem) in Syrien-Palästina bis in die frühnachexilische Zeit sowie die im Buch Genesis dokumentierte nachexilische Ur-Harran-Verbindung<sup>412</sup>. Dies läßt den Schluß zu, daß die große Popularität

<sup>408</sup> Siehe Kap. II.5.2.2.1.

<sup>409</sup> Vgl. z.B. 1 Sam 20, 18ff.; 2 Kön 4,23; Am 8,5; Jes 1,13f.

<sup>410</sup> Vgl. v.a. 2 Kön 21,3–5; 23,5,12; Dtn 4,19; vgl. auch Jer 7,17f.; 19,13; 44,17; Zef 1,5; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>411</sup> Siehe Kap. II.5.1.3.1.

<sup>412</sup> Daß die traditionellen Mondkulte in Syrien-Palästina von den Assyrnern mit Sîn von Harran identifiziert wurden, zeigt u.a. die Identifizierung des nordaramäischen Mondgottes *šhr* von Nêrab mit Sîn; siehe Kap. II.3.3.1.3.; vgl. Uehlinger (1997) 323.

der Astralkulte, besonders des Mondkultes im Juda der späten Königszeit wie im ganzen Raum Syrien-Palästina weitgehend dadurch ermöglicht wurde, daß sie auf eine in Syrien-Palästina bereits vorhandene Mondgottverehrung aufbauen konnte. Daneben deuten einige alttestamentliche Passagen auch auf die ehemalige Verehrung bzw. Bekanntheit der altsyrischen Mondgottheit Šaggar und des auch in Ugarit belegten Neumondsgottes Hêlêl hin<sup>413</sup>.

Die durch die Abwehr des Einflusses der assyrischen Herrschaft geförderte Tendenz zur JHWH-Monolatrie in der ausgehenden Königszeit, die v.a. von dtn-dtr. Kreisen propagiert wurde, führte auch zu einer Ablehnung der von den Assyriern geförderten Astralkulte<sup>414</sup>. Da sich in der exilisch-nachexilischen Zeit der von diesen Kreisen propagierte Alleinverehrungsanspruch JHWHs zunehmend durchsetzte, mußten die populären, als Konkurrenz für JHWH empfundenen Gestirnsgottheiten diesem – oft in starker Polemik – untergeordnet und als seine Geschöpfe herausgestellt sowie ihre Verehrung ausdrücklich verurteilt und verboten werden, häufig unter Androhung harter Sanktionen. Dies läßt darauf schließen, daß die Popularität des Mondes noch in nachexilischer Zeit als Bedrohung des „wahren“ JHWH-Glaubens empfunden wurde.

### 5.3 Ikonographie

Die aus den alttestamentlichen Passagen v.a. der dtn-dtr. Überlieferung zu erschließende Popularität der Gestirnsverehrung im Juda der ausgehenden Königszeit<sup>415</sup> wird durch die ikonographischen Belege bestätigt, die auf eine massive Zunahme der Astralkulte in Israel und Juda am Ende des 8. und im 7. Jh. deuten. Besonders die Glyptik dokumentiert eine starke Astralisierung des religiösen Symbolsystems in dieser Zeit in ganz Palästina, wobei zahlreiche Siegel mit Darstellungen der Mondsichel, der Mondsichelstandarte bzw. des anthropomorphen Mondgottes die große Bedeutung gerade des Mondkultes im Raum Palästina zeigen<sup>416</sup>.

<sup>413</sup>Siehe Kap. II.5.2.5.

<sup>414</sup>So wurde die Verehrung des astralisierten Himmelsheeres in den Texten der spät-vorexilischen bzw. nachexilischen Zeit häufig parallel zur Verehrung fremder Gottheiten – v.a. von Sonne und Mond sowie von Baal und Ašera – gesetzt und für Judäer streng verboten; siehe Kap. II.5.2.3.1; siehe Anhang, tabellarische Übersicht.

<sup>415</sup>Vgl. v.a. 2 Kön 21,3–5; 23,5.12; Dtn 4,19; Jer 7,17f.; 19,13; 44,17; Zef 1,5; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>416</sup>Vgl. Keel (1977) 284–296; ders. (1994) 135–202; Weippert (1988) 627f.; Uehlinger (1990) 322–330; Keel / Uehlinger (1993) 332–369; siehe Kap. II.5.3.2.

### 5.3.1 Stelenheiligtum von Hazor

Eines der ersten Anzeichen für die Mondverehrung in Palästina, die offenbar von Nordsyrien her angestoßen wurde, bildet das noch in die Spätbronzezeit datierende Stelenheiligtum von Hazor. So sind auf einer der hier aufgestellten Stelen zwei Arme und darüber eine Mondsichel mit Scheibe zu sehen, was den Kult einer Mondgottheit nahelegt<sup>417</sup>.

In der gleichen Stelenreihe wurde zudem die (allerdings nur unvollständig erhaltene) Basaltfigur eines auf einem Stier sitzenden Mannes gefunden, der vermutlich als Gottheit des Stadttempels zu deuten ist<sup>418</sup>. Die Gestalt trug auf der Brust als Anhänger eine abwärts gebogene Mondsichel mit zwei konzentrischen Kreisen an ihren beiden Enden und einer viergeteilten Scheibe unter ihr<sup>419</sup>. Obwohl die Scheibe – wie die beiden Kreise an den Enden der Mondsichel – meist als Sonnenscheibe gedeutet wird, ist die Deutung als Vollmondscheibe, die durch die Vierteilung die vier Quadranten bzw. Phasen des Vollmondes repräsentieren soll, vorzuziehen<sup>420</sup>. Dies legt die Deutung der Gestalt als Mondgott und damit als Zeugnis des Mondkultes in Hazor nahe<sup>421</sup>. Dafür spricht weiter, daß die Gestalt auf einem Stier saß, da der Mondgott in Mesopotamien wie auch in Syrien-Palästina im 2.–1. Jt. in enger Verbindung zum

<sup>417</sup>Siehe Anhang, Abb. 4. Die zur Mondsichel erhobenen Arme repräsentieren vermutlich die Verehrung des Mondgottes, da der Ausdruck „ich erhebe meine Arme zum Gott ...“ eine gebräuchliche Formel für die Anrufung und Verehrung der genannten Gottheit bildet. Nicht gesichert ist die von Yadin (1970, 216–224) vorgeschlagene Deutung der beiden erhobenen Hände als Symbol der – als Paredra des Mondgottes mit diesem in Hazor verehrten – Göttin Tanit, mit Verweis auf punische Stelen, die neben dem Symbol dieser Göttin (einer Figur mit erhobenen Armen) häufig noch zwei erhobene Hände zeigen.

<sup>418</sup>Der Torso des wohl als Stier zu deutenden Tieres wurde vor dem Eingang des Tempels gefunden, in einiger Entfernung davon die stark zerstörte Gestalt des ursprünglich auf ihm sitzenden Mannes, die von Yadin als Gottheit des Tempels identifiziert wurde; vgl. Yadin (1972) 95; Beck (1989) 335f.

<sup>419</sup>Vgl. Beck (1989) 305–307 u. Pl CCCXXIV u. CCCXXV; siehe Anhang, Abb. 5.

<sup>420</sup>Für die Deutung als Mondscheibe – gegen Becks Deutung als Sonnensymbol – spricht die enge Verbindung des Mondes mit der Vierzahl; so wird auch auf einer Stele aus Karkemisch aus dem 9.–7. Jh. der Vollmond als viergeteilte Scheibe dargestellt; vgl. Bernett / Keel (1998) 31f. u. Abb. 41. Auch das o.g. Bronzekästchen aus dem 8. Jh. zeigt neben weiteren lunaren Symbolen u.a. die viergeteilte Scheibe, die daher wohl als Darstellung des Vollmondes zu deuten ist; siehe Kap. II.3.3.2.1 u. Anhang, Abb. 27; weiter zeigt eine Stele aus Ugarit einen Stern mit vier Zacken innerhalb eines wohl ebenfalls als Vollmond zu deutenden Kreises; siehe Kap. I.8.1; siehe Anhang, Abb. 3. Auf den Vollmond zu beziehen ist wohl auch eine auf einer Bulle des 13. Jh.s aus Bogazköy zwischen den beiden Hörnern eines Stierkopfes und unterhalb einer Mondsichel abgebildete kleine Scheibe; vgl. ebd. 37 u. Abb. 54.

<sup>421</sup>Auch Beck (1989, 336f.) deutet die Gestalt als Hauptgottheit von Hazor; er führt aber gegen ihre Identifikation als Mondgott an, daß fast alle Gottheiten mit Scheibe und Mondsichel verbunden sind. Allerdings ist der Mondgott die einzige Gottheit, die mit ihrem eigenen Emblem, der Mondsichel, geschmückt ist, die sich i.d.R. auf ihrer Hörnerkrone befindet.

Stier gesehen wurde<sup>422</sup>. Die Deutung als Mondgott wird zudem bestätigt durch die beiden weiteren Stelen, die ebenfalls auf den Mondkult zu beziehen sind.

So ist auf einer Bronzestandarte, die in einem anderen kleinen Heiligtum desselben Areals gefunden wurde, ebenfalls eine Mondsichel zu sehen, gemeinsam mit zwei Schlangen und zwei  $\Omega$ -förmigen Symbolen, was die enge Verbindung des Mondgottes (v.a. des Neumondes) zur Fruchtbarkeit belegt<sup>423</sup>. Diese Funde belegen die Zugehörigkeit des Heiligtums zum Mondgott; sie bezeugen, daß dieser seit der Bronzezeit im Raum Palästina verehrt wurde, und dokumentieren damit die Existenz traditioneller lokaler Mondkulte in Syrien-Palästina<sup>424</sup>.

### 5.3.2 Siegel

Die wichtigsten Bild- und z.T. auch Schriftträger sind die zahlreichen im Gebiet Israels und Judas gefundenen Zylinder- und Stempelsiegel, da diese aufgrund ihrer großen Anzahl, ihrer Kontinuität sowie ihrer zumindest halböffentlichlichen Natur besonders aussagekräftig sind. Die meisten hebräischen Siegel datieren ins 8.–6. Jh. v.Chr., v.a. im 8. und 7. Jh. v.Chr. ist ein deutlicher Anstieg von Siegeln und Bullen in Juda zu beobachten<sup>425</sup>; nur eine geringe

<sup>422</sup>Die in Mesopotamien häufig belegte Verbindung Mondgott – Stier auch in Palästina zeigen u.a. die o.g. Basaltstelen des 8. Jh.s mit einer stierköpfigen „Figur“; siehe Kap. II.3.3.2.2. Die Rezeption der mesopotamischen Tradition zeigt auch die Verbindung von Mondsichel und Scheibe, da diese auf altbabylonischen Siegeln das gebräuchlichste Astralsymbol bilden; vgl. Collon (1986) 48. Da die Ikonographie Syrien-Palästinas auch eine enge Verbindung zwischen Wettergott und Stier dokumentiert, deutet Lambert (1985.b, 450) die Figur als El, der in der Literatur Ugarits als Vater des Wettergottes und als „Stier“ (*tr*) vorgestellt wird; aufgrund der Ausstattung der Figur mit Mondsichel und -scheibe ist jedoch die Deutung als Mondgott, evtl. als lunarisierter Wettergott, vorzuziehen; vgl. Beck (1989) 336f.; Burnett / Keel (1998) 36f.; Keel / Uehlinger (1993) 58–60. Für die Deutung als Mondgott könnte weiter sprechen, daß die Figur ein vor der Brust gegürtetes Schwert trägt, da dies Entsprechungen in Darstellungen des anthropomorphen Mondgottes von Harran wie auch in der Ikonographie Hatras und Palmyras besitzt; vgl. auch die Stelen mit der stierköpfigen „Figur“; siehe Kap. II.3.2.2.1, II.3.4.2 u. II.3.3.2.3; siehe Anhang, Abb. 8, 9, 34 u. 29–31.

<sup>423</sup>Die mit Silber überzogene Bronzestandarte zeigt neben der Mondsichel zwei Schlangen, ein Gesicht und zwei  $\Omega$ -förmige Symbole. Nach Yadin (1970, 222f.) könnte diese Standarte dem Kult der Paredra des Mondgottes zuzuordnen sein. Die Verbindung der Mondsichel mit der Schlange als Fruchtbarkeitssymbol begegnet auch in der Ikonographie Mesopotamiens wie Syrien-Palästinas, so seit der altbabylonischen Zeit auf Siegeln aus Ugarit; siehe Kap. I.8.2.

<sup>424</sup>Da Hazor im Norden Palästinas liegt, legt dies zudem einen Einfluß der Mondgottverehrung aus dem syrischen Raum und damit auch des ugaritischen Mondkultes nahe.

<sup>425</sup>Die meisten hebräischen Siegeln können nur allgemein ins 8.–7. Jh. datiert werden; eine genaue Datierung wird zudem durch die häufig archaisierende Schrift der Siegel erschwert; vgl. Avigad (1986) 113; Sass (1993) 198. Der deutliche Anstieg ist wohl u.a. dadurch bedingt, daß sich in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s nach israelitischem Vorbild und unter äußerem Druck der Assyrer die Staatswerdung Judas vollzog, verbunden mit dem Auftreten einer königlichen Ver-

Anzahl stammt aus der exilischen bzw. nachexilischen Zeit. Allerdings ist aufgrund der deutlichen Entsprechungen zu anderen westsemitischen Siegeln die eindeutige Klassifikation der Stücke als hebräisch z.T. problematisch<sup>426</sup>.

Von den ca. 1150 westsemitischen Stempelsiegeln bzw. -abdrücken der späten Eisenzeit sind nahezu 700 als hebräisch zu klassifizieren<sup>427</sup>, darunter etwa 200 in die ausgehende Königszeit datierende judäische Bullen, v.a. aus der Davidstadt<sup>428</sup>. Von diesen insgesamt knapp 700 hebräischen Siegeln sind fast 500 anikonisch oder nahezu anikonisch; weniger als 200, d.h. 30% dieser Siegel, enthalten Abbildungen<sup>429</sup>. Siegel mit ikonographischen Motiven waren v.a. im 8. Jh. gebräuchlich, seit dem Beginn des 8. Jh.s tragen einige daneben zudem den Namen des Besitzers. Diese in Israel selbst gefertigten Stempelsiegel zeigen einen großen Einfluß der phönizischen Kunst, mit einer deutlichen Dominanz ägyptischer Elemente, neben syrischen, assyrischen und babylonischen Motiven<sup>430</sup>. Im 7. Jh. ist dagegen ein deutlicher Rückgang der ikonischen Siegel zu beobachten, so dominieren im 7.–6. Jh. v.Chr. reine Namensiegel<sup>431</sup>.

waltung, deren Beamten die Besitzer dieser Siegel waren; vgl. Davies (1992) 67–70; Thompson (1992) 409–412; Niemann (1993) 51f.63–69.131f.144–150.282; Niehr (1995.b) 45; siehe Kap. II.5.1.2.

<sup>426</sup> So ist die Herkunft der meisten westsemitischen Siegel unbekannt. Als Kriterien können gelten: Namen, die mit einem israelitischen Gottesnamen zusammengesetzt sind bzw. die gemeinsam mit israelitischen theophoren Personennamen begegnen, sowie evtl. der Fundort im Gebiet Israels und Judas und eine typisch hebräische Schrift; weitere, allerdings unsichere, Hinweise geben Ikonographie, Material und Technik. Da einige dieser Kriterien sich bisweilen widersprechen, sind für eine klare Zuordnung mehrere übereinstimmende Kriterien notwendig; vgl. Avigad (1987) 195; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 54f.; Lawton (1984) 331; Sass (1993) 195–197; Uehlinger (1993) 258f.

<sup>427</sup> Eingeschlossen sind darin auch Abdrücke auf Krughenkeln und Bullen sowie einige Dutzend unpublizierte Stücke; vgl. Sass (1993) 197. Dagegen zählte Avigad (1986) nur etwas über 600 Siegel, darunter auch einige exilische und nachexilische. Die große Anzahl von fast 200 hebräischen von insgesamt ca. 1200 nordwestsemitischen beschriebenen Siegeln oder Siegelabdrücken legt jedoch den Verdacht nahe, daß es sich bei einigen Stücken um eine Fälschung handeln könnte; vgl. Uehlinger (1993) 270.

<sup>428</sup> Vgl. Shiloh (1986) 16–28; Avigad (1986). Da keine dieser Bullen von einem der bekannten Siegel stammt, zeigt dies, daß nur ein kleiner Teil der originalen Produktion bekannt ist; vgl. Sass (1993) 197.

<sup>429</sup> Zu den nahezu anikonischen Siegeln zählen ca. 130 Stücke, die florale Registertrenner besitzen; vgl. Sass (1993) 197f.

<sup>430</sup> Gebräuchliche – meist aus Ägypten entlehnte – Motive auf den Siegeln des 8. Jh.s sind der Greif, die geflügelte Uräusschlange, vierflügelige Skarabäen und das *anh*-Zeichen; vgl. Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 56f. u. Abb. 35–51; Keel / Uehlinger (1993) 310.318f.464 u. Abb. 244–259; Sass (1993) 200–245.

<sup>431</sup> Dies zeigt die 4:1 Mehrheit ikonischer Siegel königlicher Beamter im 8. Jh. gegenüber dem 7. Jh. sowie der kleine Anteil ikonischer Siegeln unter den Bullen der Davidstadt bzw. den von Avigad (1986) veröffentlichten um 600 v.Chr. datierten Stücke; vgl. Sass (1993) 198; Avigad (1986) 118; ders. (1987, 195) nennt 328 publizierte hebräische Siegel und 57 Siegelabdrücke.

Eigentlich assyrische Gottheiten spielen in den Siegeln und Krugstempeln aus Palästina nur eine marginale Rolle und finden sich zudem v.a. auf Rollsiegeln, die über assyrisch-aramäische Beamte ins Land gekommen sind<sup>432</sup>. Da die Zylindersiegel fast ausschließlich aus den städtischen Zentren unter direkter assyrischer Kontrolle, so z.B. Megiddo, Dor, Samaria oder Geser, oder aus ebenfalls von Assyriern besetzten kleineren Transmissionsposten stammen, liegt es nahe, daß ihre im ausgehenden 8. Jh. sprunghaft ansteigende Anzahl mit der Präsenz der Assyrier in Palästina in der EZ II C (720–587 v.Chr.) zusammenhängt, zumal auch Ikonographie und Stil die Mehrheit der Stücke als assyrische Importe ausweisen, die zusammen mit ihren Besitzern ins Land gekommen sind. Auf den meisten Siegeln dieser Zeit sind Astralsymbole, so die Mondsichel, der achtstrahlige Venusstern und / oder das Siebengestirn zu sehen; die in der vorhergehenden Periode dominante Sonnenscheibe wird zunehmend durch die Mondsichel, häufig kombiniert mit der Mondscheibe, verdrängt<sup>433</sup>. Hervorzuheben ist, daß lediglich 30 der hebräischen Siegel eine anthropomorphe oder menschliche Gestalt tragen<sup>434</sup>.

### 5.3.2.1 Siegel mit dem Mondemblem

Die dominanten Gottheiten in der Glyptik der EZ II C sind die beiden großen babylonischen Götter Marduk und Nabu sowie der Mondgott Sîn von Harran. So sind auf den beiden Mantelseiten eines Kalksteinkonoiden aus dem ausgehenden 8. Jh. v.Chr. vom Tell Kēsan das von Bäumen flankierte Mondemblem von Harran sowie Stilus und Hacke, die Kultsymbole von Marduk und Nabu, zu sehen; auf der Basis begegnen neben den Symbolen der babylonischen

Zudem wurden noch ca. 220 hebräische beschriebene Lehm bullen gefunden, die ins Ende der vorexilischen Periode datieren und zum großen Teil noch unpubliziert sind; diese nennen 238 Personen mit insgesamt 124 verschiedenen Namen, meist verbunden mit dem / der Zugehörigkeit und der Filiationsangabe *bn*: „Sohn des“; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 204.457; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 56; Lemaire (1988) 220–230.

<sup>432</sup>Dieser marginalen Präsenz assyrischer Gottheiten in der palästinischen Glyptik entspricht ihr völliges Fehlen in den lokalen Inschriften; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 327f.427. Dieser Befund spricht gegen die verbreitete These einer „assyrischen Überfremdung“ bzw. „assyrischen Krise“ der jüdischen Religion; vgl. Niehr (1995.b) 39.

<sup>433</sup>Seit dem ausgehenden 8. und im 7. Jh. v.Chr. ist ein deutlicher Anstieg astraler Symbole, v.a. der Mondsichel, zu beobachten, analog zur Popularität der nächtlichen Gestirne unter den neuassyrischen Königen. So erscheint auf den Siegeln des 7.–6. Jh.s über den aus der EZ II B bekannten geflügelten Mischwesen zunehmend nicht mehr die Sonnenscheibe, sondern Mondsichel und -scheibe. Dabei ist auffällig, daß Mondsichel und Sterne auf den bekannten hebräischen Siegeln, anders als bei aramäischen und moabitischen, niemals gemeinsam mit der Flügelsonne begegnen. Einige Siegel zeigen eine Kulthandlung, wobei die verehrten himmlischen Mächte in ihrem Kultsymbol bzw. in ihrer Astralgestalt als Himmelskörper dargestellt sind; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 330–333; vgl. Sass (1993) 238; Belege s.u.

<sup>434</sup>Vgl. Sass (1993) 198, der zudem nur 12 Siegel mit Himmelskörpern nennt.

Götter die Mondsichel sowie weitere Astralsymbole<sup>435</sup>. Ähnlich zeigt ein auf dem Tell Dotan ca. 15 km nordöstlich von Samaria gefundenes Rollsiegel, das vermutlich in das 9. Jh. v.Chr. datiert und assyrischen Ursprung ist, eine Libationsszene vor der von Stilus und Hacke flankierten Sichelmondstandarte, die deutlich über die Embleme der beiden babylonischen Götter hinausragt, wodurch dem Mondgott klare Priorität über diese Hauptgötter Babylons eingeräumt wird<sup>436</sup>. Eine Kultszene, deren Kult primär dem Neumond gilt, zeigt auch ein vierseitiges Prisma, da hier auf einer Seite das von Sternen gerahmte Neumondemblem, auf den anderen Seiten zweimal ein Musikant mit darüber befindlicher Mondsichel und einmal zwei zypressenartige Bäume mit geflügelter Sonnenscheibe zu sehen sind<sup>437</sup>.

Auf die Popularität des Mondkultes auch innerhalb der JHWH-Religion des 7. Jh.s v. Chr. deutet ein dreifacher Siegelabdruck auf einer ins Jahr 649 v.Chr. datierenden Keilschrifttafel aus Geser hin, der das in assyrischem Stil dargestellte Emblem des Mondgottes von Harran zeigt, da der Besitzer des Siegels, ein Einwohner Gesers, durch seinen Namen „Netanyahu“ (*ntryhw*) als JHWH-Verehrer gekennzeichnet ist<sup>438</sup>. Da von den vier erhaltenen Namen der Zeugenliste einer aramäisch, zwei akkadisch und einer nicht deutbar ist, liegt der Schluß nahe, daß das Mondemblem von Harran besonders in einer assyrisch-aramäisch geprägten Mischbevölkerung auch in jüdische Kreise Eingang finden konnte. Bestätigt wird diese Annahme durch zwei weitere Bullen aus dem 7. Jh., die ebenfalls das Mondemblem zeigen, und von denen die eine in der sog. Davidstadt in Jerusalem, die andere im damals jüdischen Horvat <sup>c</sup>Uza im nordöstlichen Negev in der Nähe von Arad gefunden wurde<sup>439</sup>.

Das von zwei stilisierten Bäumen und zwei menschlichen Figuren flankierte Mondemblem findet sich bereits in der 2. Hälfte des 10. Jh.s auf dem Siegel-

<sup>435</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 226f. u. Abb. 291 a–c; siehe Kap. II.3.2.2.3.

<sup>436</sup>Diese Libationsszene ist für die Zeit Assurnasirpals II. / Salmanassars III., d.h. für das 9. Jh. v.Chr., sehr häufig bezeugt. Da die Mondsichel unmittelbar über dem Libationsgefäß abgebildet ist, ist anzunehmen, daß die Libation dem Neumond gilt; vgl. Keel (1994) 148f. u. Abb. 15; ders. (1977) 292f. u. Abb. 221; Keel / Uehlinger (1993) 339 u. Abb. 281; siehe Kap. II.3.2.2.3; siehe Anhang, Abb. 10.

<sup>437</sup>Vor den Musikern findet sich ein *anḥ*-Zeichen, das den Bereich des Kultes als einen Bereich des Lebens charakterisiert; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 342 u. Abb. 299a–d.

<sup>438</sup>Der Text beginnt: „Siegel des Netanyahu, des Besitzers des Feldes, das verkauft wird...“ Danach folgen untereinander drei Abdrücke des Siegels mit dem Mondemblem und einem Stern; vgl. Keel (1994) 154–55 u. Abb. 35; Weippert (1988) 627–628, Abb. 4.66.3; vgl. Schmidt (1995) 1105; siehe Anhang, Abb. 15. Die Besiegelung des Vertrags mit dem Mondemblem könnte zudem darauf hinweisen, daß der Mondgott auch in Juda als Garant von Abkommen galt.

<sup>439</sup>Die ikonographische Gestaltung des Jerusalemer Siegels ist singulär, da hier statt der Standartenstange ein dicker schraffierter Pfeiler abgebildet ist, was auf eine lokale Werkstatt deutet; vgl. Keel (1994) 155 u. Abb. 36–37; Keel / Uehlinger (1993) 341 u. Abb. 297a.



abdruck eines Henkels aus Hazor<sup>440</sup>. Ein Siegel vom Tell en-Naṣbeh ca. 10 km nördlich von Jerusalem sowie das o.g. Siegel vom Tell Kēsan zeigen das von zwei stilisierten Bäumchen flankierte Neumondemblem in der für Israel typischen Gestalt; eine ähnlich dargestellte Mondsichelstandarte findet sich auch auf zwei weiteren Siegeln; auf dem einen aus dem Gebiet von Nachschonim ist das Mondemblem jedoch nur von einem Baum sowie von zwei Kreisen flankiert, auf dem anderen ist neben der Mondsichel ein achtstrahliger Stern zu sehen. Alle vier Siegel datieren in die ausgehende neuassyrische, evtl. schon in die neubabylonische Zeit<sup>441</sup>. Die häufig neben dem Mondemblem abgebildeten Bäume heben dieses hervor und markieren die Segensmacht des in seinem Kultsymbol dargestellten Mondgottes<sup>442</sup>.

Die Mondsichelstandarte begegnet auch auf zwei in Schiqmonah im Süden von Haifa gefundenen Siegeln. Auf dem einen ist sie von einem achtzackigen Stern sowie zwei Kreisen gerahmt und wird von einem Baum und einem Verehrer flankiert; auf dem anderen Siegel ist statt des Baumes der Nabu-Stilus zu sehen<sup>443</sup>. Ein in die neubabylonische Zeit datiertes Rollsiegel vom Tell Ġemeh zeigt links vom Mondemblem eine stilisierte Zypresse, rechts eine Uräuschlange und illustriert so ebenfalls die dem Mondgott zugeschriebene Schutz- und Segensfunktion<sup>444</sup>.

Die zahlreichen bei Ausgrabungen in Israel gefundenen Stempelsiegel mit dem – häufig von Bäumen flankierten – Mondemblem, die vom 10. Jh. v.Chr. bis in die persische Zeit datieren, zeigen die große Popularität der Mondgottverehrung im Gebiet Israels und Judas. Diese Stücke, die v.a. im 7. Jh. v.Chr. in großen Mengen produziert wurden und weite Verbreitung in Palästina fanden, stellen den Mondgott von Harran, die durch die neuassyrische Weltmacht profilierte Gottheit, ins Zentrum, wobei sie sie häufig mit ägyptisierenden bzw. levantischen Elementen verbinden<sup>445</sup>.

<sup>440</sup>Vgl. Keel (1977) 286 u. Abb. 208. Das im westsemitischen Gebiet sehr gebräuchliche Motiv von zwei Verehrern vor einem Gottessymbol ist in der hebräischen Glyptik nur selten belegt; vgl. Sass (1993) 231.

<sup>441</sup>Die Stange mit dem Halbmond steht hier häufig auf dem für Israel typischen Podest mit kurzen Füßen; vgl. Keel (1977) 289.294 u. Abb. 215–216 u. 223–224.

<sup>442</sup>Die Bäume markieren vermutlich den Zugang zu einem Heiligtum des Mondgottes und weisen dieses so als Ort des Segens aus. Gegen die von Keel (1977, 296–303) vorgeschlagene Deutung als Himmelstor spricht aber, daß die von ihm angeführten Belege stets den aufgehenden Sonnen-, nicht den Mondgott zwischen den Bäumen zeigen; siehe Kap. 3.2.2.3.

<sup>443</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 346 u. Abb. 301b u. c; Keel (1977) 291 u. Abb. 219.

<sup>444</sup>So verkörpert die Uräusschlange besonders den Schutz des Königs, die Zypresse illustriert den Aspekt der Fruchtbarkeit; vgl. Keel (1977) 293 u. Abb. 222; Keel / Uehlinger (1993) 339f. u. Abb. 295b. Weitere Belege vgl. ebd. 341–348 u. Abb. 290–303.

<sup>445</sup>Vgl. Keel (1977) 286–296 u. Abb. 207–227; ders. (1994) 135–202; vgl. Weippert (1978) 47–58; Keel / Uehlinger (1993) 340. Der Kult des Sîn von Harran, der unter den neuassyrischen

### 5.3.2.2 Siegel mit der Mondsichel

Der Mondgott begegnet nicht nur auf den o.g. zahlreichen Siegeln mit dem Mondemblem von Harran, sondern daneben auch auf mehreren Siegeln in seiner Astralgestalt als Mondsichel, häufig gemeinsam mit weiteren Astralsymbolen<sup>446</sup>. V.a. auf den Siegelamuletten der EZ II C begegnen häufig Astralsymbole und damit assoziierte Zeichen. So zeigt ein ins 8. / 7. Jh. datierter Skaraboid vom Tell Kēsan über einem achtstrahligen Stern eine Mondsichel, daneben „Haken“ und „Dreieck“, die wohl als lokale Sonderform des ‘*anh*’-Zeichens, der ägyptischen Hieroglyphe für „Leben“, zu deuten sind<sup>447</sup>. Da dieses Symbol noch auf weiteren vergleichbaren Siegeln gemeinsam mit Mondsichel und Stern begegnet, liegt die Deutung als Astralkultsymbol nahe. So zeigt ein weiterer Skaraboid vom Tell el-‘Ağğul wiederum Mondsichel, achtstrahligen Stern, einen Rhomboiden sowie ein ‘*anh*’-ähnliches Zeichen (mit dreieckigem Kopf); auch auf zwei weiteren Siegeln aus Nordsyrien bzw. der Nähe von Bet-Šean begegnet die Mondsichel gemeinsam mit Strahlenstern, ‘*anh*’-ähnlichem Zeichen (Kreuz) sowie weiteren Astralsymbolen<sup>448</sup>. Die Kombination läßt somit darauf schließen, daß gerade der Neumond in besonderer Weise (wie das ‘*anh*’-Zeichen) mit der Konnotation von Leben verbunden wurde. Weiter zeigt ein Ovoid des 8. Jh.s v.Chr. aus Jerusalem den von zwei Adoranten flankierten Gott in der Flügelsonne über Mond und Stern<sup>449</sup>.

Einige Siegelabdrücke auf aramäischen Tontafeln zeigen die Mondsichel über sieben Punkten, die vermutlich das Siebengestirn (*sebeti*) darstellen; z.T.

Königen als höchster Gott des Westens galt, wurde von diesen bis an die westlichen Grenzen ihres Reiches verbreitet; siehe Kap. II.3.2.

<sup>446</sup>Allerdings sind auf hebräischen Siegeln – im Unterschied zur Glyptik der benachbarten Kulturen – Astralsymbole nur sehr selten belegt; so finden sie sich lediglich auf etwa einem Dutzend von nahezu 700 Siegeln; vgl. Sass (1993) 198.238.

<sup>447</sup>Siehe Anhang, Abb. 24. Diese Zeichen, die auch auf einem weiteren Siegel aus dem 8. / 7. Jh. vor einem Leierspieler begegnen, werden häufig als zwei phönizische Buchstaben *gd*: „Glück“ gedeutet, entweder als hypokoristischer Name des Siegelbesitzers bzw. als Glücksgottheit *Gad*; vgl. Keel (1990) 236.248–252 u. Abb. 23 u. 34; dagegen aber Uehlinger (1990) 322–328: ‘*anh*’-Zeichens in vorderasiatischer Adaption.

<sup>448</sup>Eine ähnliche Darstellung findet sich auch auf einem aramäischen Rollsiegel; vgl. Uehlinger (1990) 322–325 u. Abb. 98–102; Keel / Uehlinger (1993) 366–368 u. Abb. 315a–b. 314b; siehe Anhang, Abb. 24. Dieses Zeichen erscheint zudem auf einem weiteren Siegel aus dem Jerusalemer Antikenhandel vor dem in einem Boot thronenden anthropomorph dargestellten Mondgott, darüber Mondsichel und achtstrahliger Stern; vgl. Uehlinger (1990) 326 u. Abb. 104–110; siehe Kap. II.5.4.1; siehe Anhang, Abb. 19. Aufgrund dieser Einbindung in Konstellationen mit deutlichen astralen Konnotationen schließt Uehlinger (1990) 328, daß das ägyptische Lebenszeichen hier als „Astralkultsymbol“ fungiert, im Einklang damit, „daß im 8. / 7. Jh. v.Chr. unter aramäisch-assyrischem Einfluß die religiöse Vorstellungswelt Palästina-Syriens insgesamt mit astralen Vorzeichen versehen wurde“.

<sup>449</sup>Vgl. Schroer (1987) 296 u. Abb. 119.

ist links von diesen noch ein „Kreuz“ mit kugelförmigem Kopf dargestellt, das wohl ebenfalls als lokale Sonderform des *‘anh*-Zeichens zu deuten ist<sup>450</sup>. Ein Kalksteinskaraboid aus dem Jerusalemer Handel zeigt unterhalb des Sichelmondes zahlreiche Punkte, die Sterne symbolisieren; hier sollte vermutlich das gesamte „Himmelsheer“ dargestellt und dessen Schutzmacht für den Träger des Siegelamuletts mobilisiert werden. Dies bezeugt den Kult des „Himmelsheeres“ im Raum Palästina, dessen Popularität auch aus dem AT hervorgeht<sup>451</sup>. Daß das Siegel einem Mann mit dem aramäischen Namen *yl’* gehörte, deutet auf die aramäische Herkunft des Motivs. Diese Siegel mit Mondsichel und Stern(en) illustrieren die große Popularität der Astralkulte, v.a. der Nachtgestirne, im Palästina der Eisen II-Zeit<sup>452</sup>. Besonders häufig begegnet die Mondsichel auf Siegeln, die in Tell Kēsan gefunden wurden, was diesen Ort als ein Zentrum der Mondverehrung herausstellt<sup>453</sup>.

Daneben zeigt ein Skaraboid des 7. Jh.s aus Samaria zwei sich gegenüberstehende Verehrer, zwischen denen anstelle des Mondemblems ein Kultständer steht, während der von ihnen verehrte Mondgott in seiner astralen Erscheinungsweise als Mondsichel dargestellt ist. Eine ähnliche Darstellung findet sich auch auf einem Skaraboiden aus Aškelon sowie auf weiteren nordwestsemitischen Namenssiegeln, die aus verschiedenen Werkstätten stammen<sup>454</sup>. Die Mondsichel über einem Verehrer ist weiter auf einem Namenssiegel mit der Beischrift *lstmk* sowie auf einem Skaraboiden aus Akko, hier gemeinsam mit einem achtstrahligen Stern, zu sehen<sup>455</sup>.

<sup>450</sup>Vgl. Keel (1990) 224 u. Abb. 45 u. 46; Uehlinger (1990) 322–330 u. Abb. 98–102.

<sup>451</sup>Ursprünglich waren vermutlich 18 Punkte dargestellt, von denen 16 erhalten sind, und die wegen der Verbindung zur Mondsichel wohl als Sterne zu deuten sind; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 367f., Abb. 316; Keel (1990) 224f. u. Abb. 47. Analog begegnet der Mondgott v.a. in der dtr. Polemik gegen die Astralkulte mehrmals gemeinsam mit dem Himmelsheer; siehe Kap. II.5.2.3; siehe Anhang, tabellarische Übersicht. Die Darstellung von Mond und Sternen besitzt zudem eine Parallele in akkadischen Gebeten, die sich an die „Götter der Nacht“ (*ilāni mūsīti*) wenden, die eingreifen sollen, wenn die Götter und Göttinnen des Landes sich schlafen gelegt haben; vgl. Seux (1976) 248f.475f.; Falkenstein / v.Soden (1953) 274

<sup>452</sup>Diese wird in der Forschung häufig im Zusammenhang mit dem assyro-aramäischen Einfluß im 8. und 7. Jh. v.Chr. gesehen; vgl. Cogan (1974) 84–88; McKay (1973) 45–59; Spieckermann (1982) 221–225; siehe Kap. II.5.1.3.3.

<sup>453</sup>Vgl. v.a. Spycket (1973) 384–395; dies. (1974) 258f.

<sup>454</sup>Die Komposition findet sich auf insgesamt 11 Siegeln. Da mehrere der Siegel aus dem Gebiet von Moab stammen, wurden sie häufig als moabitisch klassifiziert; allerdings begegnen auf mindestens fünf Siegeln der Gruppe aramäische Namen, so daß die Ikonographie der Gruppe wohl auf aramäischen Einfluß zurückzuführen ist und in Moab in besonderem Maße rezipiert wurde; vgl. Ornan (1993) Abb. 50, 52, 56–65; Timm (1989) 185f Nr. 8, 197f. Nr. 13, 240f. Nr. 35; ders. (1993) 183; Keel / Uehlinger (1993) 364f. u. Abb. 311 u. 311b; Schroer (1987) 296 u. Abb. 110; siehe Kap. II.3.2.2.3.

<sup>455</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 365 u. Abb. 312a u. b.

Einige Siegel assyrischer Herkunft, die ca. 700 v.Chr. datieren, zeigen das Mondemblem gemeinsam mit den Symbolen von Marduk und Nabu; auf weiteren Siegel in ähnlichem Stil ist das Mondemblem neben einer Kultszene abgebildet<sup>456</sup>. Dies bestätigt den Einfluß des durch die neuassyrischen Herrscher geförderten Mondkultes von Harran im Raum Palästina, worauf auch die deutliche Präsenz der Mondsichel auf einer mit Troddeln geschmückten Standarte in der Glyptik Palästinas schließen läßt<sup>457</sup>.

Ein in Jerusalem gekaufter Skaraboid aus dem 8.–7. Jh. v.Chr. zeigt die Mondsichel gemeinsam mit einem Verehrer sowie mit einem Zweig und einem Capriden. Auch auf einem Skaraboiden aus Akko ist die Mondsichel neben einem achtstrahligen Stern über einer Capride mit säugendem Jungtier zu sehen. Diese Elemente, die Fruchtbarkeit und Gedeihen assoziieren, lassen darauf schließen, daß in der Mondgottverehrung Palästinas v.a. der positive Einfluß des Neumondes auf das Gedeihen von Pflanzen und Tieren im Vordergrund stand<sup>458</sup>. Ähnlich zu deuten ist wohl auch ein in Lachisch gefundener Skarabäus aus der Zeit 670–580 v.Chr., auf dem über einer Taube, dem Symboltier der Fruchtbarkeitsgöttin, Mondsichel und Scheibe eingeritzt sind, was zudem auf die besondere Bedeutung der Neumonds- wie der Vollmondstage schließen läßt<sup>459</sup>.

Weiter zeigt ein in die EZ I A datierender Skaraboid über einem mit einer Raubkatze kämpfenden Stier eine Mondsichel mit darüberliegender Scheibe<sup>460</sup> und dokumentiert so auch im Palästina des 1. Jt.s die in der mesopotamischen Tradition belegte enge Verbindung zwischen Mondgott und Stier<sup>461</sup>. Die Mondsichel findet sich zudem als Nebenmotiv auf zwei weiteren Siegeln der Eisen II-Zeit<sup>462</sup>. Auf die Popularität des Mondkultes noch in der Perserzeit

<sup>456</sup>Vgl. Keel (1990) 238–242 u. Abb. 24 u. 58–60; siehe Kap. II.3.2.2.3. Auf dem Rollsiegel Nr. 58 in neuassyrischem Stil ist das auf einem doppelten Podest stehende Mondemblem von zwei „Kreuzen“ mit kugelförmigem „Kopf“ flankiert, hier hängen zudem von einer Kugel zwischen Stange und Mondsichel nach beiden Seiten je zwei weitere Kugeln diagonal herab; siehe Kap. II.3.3.2.2.

<sup>457</sup>Im Unterschied zu dem Übergewicht von Motiven aus Hochsyrien ist der Stil der Siegel meist aus dem ägyptisierenden Stil der Frühbronzezeit abgeleitet; vgl. Keel (1990) 256f.

<sup>458</sup>Die Konstellation des ersten Siegels könnte so zu deuten sein, daß die Verehrung des Capriden letztlich dem Mondgott gilt, Zweig und Capride aber die vordergründige Segensmacht des Gottes zum Ausdruck bringen; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 369 u. Abb. 317c, 318b; Keel (1994) 168 u. Abb. 75.

<sup>459</sup>Vgl. Schroer (1987) 120; Keel / Uehlinger (1993) 369 u. Abb. 319.

<sup>460</sup>Vgl. Keel (1990) 190 u. Abb. 9.

<sup>461</sup>Diese Verbindung wird durch weitere ikonographische Belege bestätigt; siehe Kap. II.3.3.2.3.

<sup>462</sup>Auf einem ins 8. Jh. datierten Siegel rahmt die Mondsichel die in dieser Zeit gebräuchliche Darstellung des Sonnenkinds auf einer Blüte, wobei allerdings unsicher ist, ob die Mondsichel

deutet ein ovales Stempelsiegel aus dem 6.–5. Jh. v.Chr., das eine Mondsichel über einem mit einem Löwen kämpfenden König zeigt<sup>463</sup>.

### 5.3.2.3 Siegel mit dem anthropomorphen Mondgott

Daneben ist der Mondgott auf einer Gruppe von Skaraboiden aus dem 7. Jh. v.Chr., die aufgrund ihrer Gemeinsamkeiten in Ikonographie, Material und Gravurstil mit den o.g. Mondemblemsiegeln verwandt sind, in einer spezifischen lokalen Ausprägung, nämlich in anthropomorpher Gestalt, dargestellt<sup>464</sup>. Auf den meisten Stücken dieser Gruppe ist der in einem Boot thronende Mondgott zu sehen. So zeigt das Siegel eines *šlm'l* eine in einem Boot thronende Gestalt, hinter der ein zypressenartiger Baum und vor der ein stilisiertes *anh*-Zeichen und darüber Mondsichel und Stern abgebildet sind, was die Identität der Gottheit als Mondgott sichert<sup>465</sup>. Eine ähnliche Darstellung findet sich auch auf einem Kalkstein-Ovoid unbekannter Herkunft; auf einem weiteren Siegel aus dem Jerusalemer Antikenhandel ist statt des Baumes hinter dem Gott ein Räucherständer zu erkennen<sup>466</sup>; noch ein weiteres Siegel aus Jerusalem zeigt die Darstellung eines im Boot thronenden Gottes<sup>467</sup>.

Auch auf einem ebenfalls in Jerusalem gefundenen Skaraboid, dessen Besitzer durch sein Patronym *ʾšm bn gdlyhw* als JHWH-Verehrer gekennzeichnet ist, ist auf der anepigraphischen Seite der anthropomorph dargestellte Mondgott dargestellt; hier ist ein Boot zu sehen, dessen Bug und Heck in Vogelköpfe auslaufen, während im Boot, von Palmetten flankiert, eine menschliche Gestalt thron<sup>468</sup>. Damit kombiniert diese Darstellung das Mondemblem zwischen zwei Bäumen mit dem Motiv des anthropomorphen Mondgottes im Boot. Ein sehr ähnliches anepigraphisches Siegel wurde auch in Jerusalem gefunden. Aus der Gegend von Jerusalem sowie aus Irbid im nördlichen Jorda-

---

vom Künstler bewußt intendiert wurde; vgl. Sass (1993) 240 u. Abb. 154. Auf einem weiteren Siegel findet sich eine stilisierte Mondsichel neben dem Namen; ebd. Abb. 153.

<sup>463</sup> Dieses persische Siegel zeigt vermutlich den König als Herr über die Chaosmächte und besitzt so v.a. apotropäische Funktion; vgl. Keel (1990) 231f. u. Abb. 21.

<sup>464</sup> Da im Westen des neuassyrischen Reiches meist Sterbliche dargestellt wurden und mesopotamische anthropomorphe Gottheiten auf epigraphischen ammonitischen und moabitischen Siegeln fast völlig fehlen, ist die Darstellung eines anthropomorphen Gottes auf judäischen Namensiegeln des 7. Jh.s sehr ungewöhnlich; vgl. Ornan (1993) 52–73; Sass (1993) 234.

<sup>465</sup> Vgl. Keel (1994) 159 u. Abb. 49a; Keel / Uehlinger (1993) Abb. 305a; siehe Anhang, Abb. 18.

<sup>466</sup> Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 350 u. Abb. 305b; siehe Anhang, Abb. 19.

<sup>467</sup> Vgl. Uehlinger (1993) 264, Abb. 7; siehe Anhang, Abb. 22.

<sup>468</sup> Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 350 u. Abb. 306a; Keel (1977) 308, Abb. 238a; ders. (1994) 173; Sass (1993) 232–234, Abb. 136; siehe Anhang, Abb. 20. Diese Siegel lassen darauf schließen, daß JHWH im Juda der ausgehenden Königszeit lunare Züge übertragen bekam; siehe Kap. II.5.4.1.

nien stammen zwei weitere anepigraphische Siegel mit einer ähnlichen Ikonographie, wobei der Gott hier zwischen zwei brennenden Räucherständern thront; auf einem weiteren anepigraphischen Stück aus Jokneam sind drei Räucherständer vor ihm aufgestellt<sup>469</sup>.

Das Boot, in dem der Gott thront, symbolisiert vermutlich die Bewegung des Mondgottes am Himmel und steht metaphorisch für die Mondsichel, da der mesopotamische Mondgott *Sîn* im assyrischen und im nordsyrisch-aramäischen Raum schon am Ende des 9. und bis ins 6. / 5. Jh. v.Chr. als eine in der Mondsichel wie in einem Boot stehende Gestalt dargestellt wird<sup>470</sup>. Dabei sind die Form und die Vogelköpfe des Bootes wahrscheinlich auf ägypto-phönizischen Einfluß zurückzuführen<sup>471</sup>.

Daneben ist auf der anepigraphischen Seite eines beidseitig gravierten hebräischen Namenssiegels, das einem durch seinen Namen als JHWH-Verehrer gekennzeichneten Judäer namens *šyhw (bn) mšmš* gehörte, die Gestalt eines auf einem Thron sitzenden segnenden, bärtigen Gottes zu sehen, der durch eine vor ihm abgebildete, über einem *anḥ*-Zeichen liegende Mondsichel als dieselbe lunar konnotierte Gottheit gekennzeichnet ist<sup>472</sup>. Auf einem Skaraboiden aus Sichern thront der anthropomorph dargestellte Mondgott auf einem niedrigen Sessel und hat beide Arme als Segensgestus vor sich in Kopfhöhe erhoben; dabei wird er von zwei Bäumen gerahmt, die sein Erscheinen betonen, in deutlicher Entsprechung zu dem gebräuchlichen Motiv der von zwei Bäumen flankierten Mondsichelstandarte<sup>473</sup>. Weiter ist auf einem in Tell Dor in Palästina gefundenen assyrischen Stempelsiegel ein Verehrer mit einem Libationsgefäß gegenüber einer anthropomorphen bärtigen Gottheit, die von einem Strahlenkranz (*melammu*) umgeben ist, und über beiden eine große Mondsichel zu sehen, was die Deutung der Gestalt als Mondgott nahelegt<sup>474</sup>. Die Identifizierung der Gestalt als lunare Gottheit wird dadurch bestätigt, daß vor dieser häufig eine Mondsichel und ein Venusstern abgebildet sind, da auch weitere Belege

<sup>469</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 350–352 u. Abb. 306b–c u. 307; Keel (1977) 308, Abb. 238b.

<sup>470</sup>Häufig wird *Sîn* im Mondsichelboot von einem Verehrer flankiert; vgl. Ornan (1993) 60f., Abb. 23–26; mehrfach begegnet allein die anthropomorph dargestellte Gottheit: ebd. 60–63, Abb. 30–33; vgl. Bordreuil (1986) 95, 99, 109, 111, 113–115.

<sup>471</sup>So sind Bootsdarstellungen mit Vogelköpfen typisch für die phönizische Ikonographie; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 352.

<sup>472</sup>Obwohl die Gottheit hier nicht in einem Boot thront, legt sich aufgrund der deutlichen Entsprechungen zu den o.g. Siegeln die Deutung als Mondgott nahe; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 350f. Abb. 305c; Sass (1993) 232f., Abb. 137; allerdings ist nach dessen Ansicht die Rolle der Mondsichel als göttliches Attribut nicht gesichert; siehe Anhang, Abb. 23.

<sup>473</sup>Damit bestätigt die Komposition die Deutung der Gestalt als Mondgott, zumal der Sitz des Mondgottes an das Podest des Mondemblems erinnert; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 349f. u. Abb. 304; Keel (1994) 159 u. Abb. 49; siehe Anhang, Abb. 17.

<sup>474</sup>Vgl. Stern (1987) 69; Holloway (1995) 305f.

der Eisenzeit II aus Palästina die enge Verbindung zwischen Mondgottheit und Venusgottheit bezeugen<sup>475</sup>.

Diese mehrfache Bezeugung des anthropomorphen Mondgottes, z.T. auf Siegeln von JHWH-Verehrern, zeigt – neben der häufigen Darstellung der Mondsichel und des Mondemblems – die Relevanz des Mondkultes im Juda der ausgehenden Königszeit. Dies legt den Schluß nahe, daß wesentliche Charakteristika des Mondgottes in die Vorstellung von JHWH integriert wurden, worauf auch einige alttestamentliche Passagen hindeuten<sup>476</sup>.

### 5.3.3 Mondanhänger als Schmuck mit Amulettcharakter

Im Richterbuch werden als Beute, die die israelitischen Krieger unter der Führung Gideons den Midianitern abgenommen haben, neben goldenen Ringen und Ohrgehängen auch „kleine Monde“ (*śah ʿrōniym*) genannt, die die Männer als Schmuck trugen<sup>477</sup>. Auf eine größere Bedeutung dieser kleinen Mondanhänger läßt schließen, daß sie auch als Schmuck bzw. Amulette für die Kamele der Midianiterkönige verwendet wurden<sup>478</sup>.

Das hier für die Mondanhänger gebrauchte hebräische Lexem *śah ʿrōni-m* besitzt deutliche Entsprechungen zum Namen des aramäischen Mondgottes *šhr*, der auf mehreren aramäischen Inschriften des 1. Jt.s belegt ist<sup>479</sup>. Daß dieser Mondgott in Israel und Juda bekannt war, ist daraus zu erschließen, daß in einer Passage des Hohenliedes (7,3) der „Becher des Sahar“ genannt ist<sup>480</sup>. Analog zu diesem Ausdruck ist auf einer der o.g. Stelen aus Nērab dargestellt, wie der Mondgottpriesters aus einem Becher trinkt, der wohl als Becher des

<sup>475</sup>Vgl. die moabitische Glyptik; siehe Kap. 4.2.1; vgl. die Dēr ‘Allā-Inschrift: *šgrw štr*; siehe Kap. II.4.3; vgl. Dtn 4,13; 28,4: *š ʿgar-ʾ ʾlāpākā w ʿcašt ʿrōt š ʾōnaka*; siehe Kap. II.5.2.5.1. Die Verbindung Mondgottheit – Venusgottheit findet sich somit durchgängig im Syrien-Palästina der Eisen II-Zeit.

<sup>476</sup>Siehe Kap. II.5.4.

<sup>477</sup>Ri 8,26: „Das Gewicht der goldenen Ringe, um die er gebeten hatte, betrug tausendsiebenhundert Goldschekel, ohne die kleinen Monde (*haśśah ʿrōniym*) und die Ohrgehänge und die Pupurkleider, die die Könige von Midian getragen hatten, und ohne die Halsketten ihrer Kamele“.

<sup>478</sup>Vgl. Ri 8,21: „Da stand Gideon auf und tötete Sebach und Zalmunna. Dann nahm er ihren Kamelen die kleinen Monde (*ʾaet-haśśah ʿrōniym*) ab, die sie am Hals trugen.“

<sup>479</sup>So auf den beiden o.g. ins 7. Jh. datierenden Stelen zweier Mondgottpriestern aus Nērab, die sich als Priester des Gottes *šhr* bezeichnen; vgl. KAI 225,1f.; 226,1; weiter auf zwei Inschriften des 5. bis 4. Jh.s aus Kleinasien, die *šhr* gemeinsam mit dem Sonnengott *šmš* nennen; vgl. KAI 258,5; 259,4; siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>480</sup>Hld 7,3: *šār ʿrek ʾaggan hassāhar*. In der Einheitsübersetzung heißt es hier jedoch lediglich: „Dein Schoß ist ein rundes Becken.“ Die Sammlung verschiedener altorientalischer Lieder und Sprüche wurde zwar vermutlich erst in der späten Perserzeit (4.–3. Jh. v.Chr.) zusammengestellt, greift dabei aber älteres Liedgut auf; vgl. Krinetzki (1980) 3–5.

in der Inschrift genannten *šhr* zu deuten ist<sup>481</sup>. Zudem begegnet *šhr* auf einem hebräischen Siegelabdruck des 7. Jh.s als theophores Element in einem Personennamen, noch dazu gemeinsam mit JHWH<sup>482</sup>. Daneben entspricht das Lexem dem arabischen Terminus شهر *šahr*, der den Mond, besonders den Neumond bezeichnet<sup>483</sup>, was darauf hinweisen könnte, daß die Mondsicheln für die ursprünglich aus dem arabischen Raum kommenden Midianiter Schutz und Verehrungssymbole dieser arabischen Mondgottheit waren<sup>484</sup>.

Aus einer Passage im Jesajabuch (Jes 3,18–23) geht hervor, daß diese Mondanhänger zumindest in der späten Königszeit auch von mehreren Frauen in Jerusalem und Juda als Schmuck, wahrscheinlich mit Amulettcharakter, getragen wurden. So nennt ein späterer Redaktor dieses Buches aus der späten Königszeit, in einer Ergänzung der Anklage des Propheten gegen die vornehmen Frauen Jerusalems, neben vielen weiteren Accessoires der Jerusalemerinnen auch „kleine Sonnen und Monde“ (*hašš ʿbiysiyim w ʿhaššah ʿrōniym*)<sup>485</sup>.

Kleine Mondsicheln, die mittels einer Öse oder Ähnlichem an einer Halskette getragen wurden, sind im Alten Orient vom 4. Jt. bis in die erste Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. durchgängig bezeugt<sup>486</sup>. In Palästina sind sie seit dem Beginn des 2. Jt.s belegt; besonders verbreitet waren die aus Gold und Silber gefertigten Mondsichelanhänger in der Spätbronzezeit ab der Mitte des 2. Jt.s, sie wurden aber bis in die erste Hälfte des 1. Jt.s v.Chr. getragen<sup>487</sup>. Daß die Mond-

<sup>481</sup> Siehe Kap. II.3.3.1.3; siehe Anhang, Abb. 26. Der Ausdruck besitzt zudem Parallelen in Palmyra; vgl.: *ʿgn bl*: „der Becher des Bēl“; *ʿgn yrḥbw*: „der Becher des Yarḥibōl“; vgl. Milik (1972) 110; Lipiński (1994) 189.

<sup>482</sup> Vgl. Vattioni (1969) 380, Nr. 199,2: *yhwyl // šhr*. Dieser Siegelabdruck auf einem Krug aus Ramat Raḥel deutet darauf, daß es sich um eine in der Verwaltung tätige Person handelt.

<sup>483</sup> Vgl. شهر *šahr*: „Neumond, Monat“; Wehr (1977) 446. Analog trägt Wadd, der Mond- und Reichsgott von Maʿīn, in einer Inschrift den Namen *wdm šhrn*: „Wadd, der Mond“; vgl. Höfner (1965) 525; dies. (1970) 549; Schroer (1987) 260.

<sup>484</sup> Bisher wurden im arabischen Raum zwar keine solchen Anhänger gefunden, das Symbol der Mondsichel (und Mondscheibe) ist jedoch auf zahlreichen sabäischen und qatabanischen Stelen oder Reliefs abgebildet; vgl. Schroer (1987) 260.

<sup>485</sup> Jes 3,18–20: „An jenem Tag wird ihnen der Herr ihren Schmuck wegnehmen: die Fußspannen, die kleinen Sonnen und Monde, die Ohrgehänge und Armkettchen, die Schleier und Turbane, die Fußkettchen und Prachtgürtel, die Riechfläschchen und die Amulette ...“. Die „kleinen Monde“ (*haššah ʿrōniym*) begegnen hier parallel zum Terminus *hašš ʿbiysiyim*, der mit dem ugaritischen *špš*, dem hebr. *šmš* und dem südsemitischen *šbs* verwandt ist und daher „Sönnchen“ bzw. „Sonnenanhänger“ bezeichnet; vgl. Schroer (1987) 261. Da die in dieser Aufzählung genannten Gegenstände auf Einflüsse aus dem babylonischen Kulturkreis schließen lassen, ist die in den Versen 18–23 genannte Aufzählung als späterer Einschub zu deuten, der vermutlich in die späte Königszeit zu datieren ist; vgl. Wildberger (1972) 136f. 145.

<sup>486</sup> Vgl. Böhmer (1979) 19–34; hier eine Zusammenstellung und Datierung der im Alten Orient vom 4.–1. Jt. v.Chr. verbreiteten Typen von Schmuckanhängern, die als Sonnen-, Stern- oder Mondsymbol anzusehen sind, wobei sowohl Ausgrabungsfunde als auch zeitgenössische Darstellungen solcher Anhängerchen auf Reliefs etc. berücksichtigt sind.

<sup>487</sup> In der MB II A–Zeit sind sie in Megiddo und Gaza belegt; weiter trägt die sitzende Figur im



und Sonnenanhänger im 1. Jt. als Frauenschmuck in Palästina verbreitet waren, ist auch aus plastischen Darstellungen zu erschließen. So ist auf einem eisenzeitlichen Terrakotta-Figürchen einer nackten Frau mit Scheibe aus Geser eine Edelsteinkette angedeutet, an der eine kleine Mondsichel befestigt ist; auch auf dem Torso eines weiteren, wahrscheinlich jüngeren Frauenfigürchens aus Geser ist ein Halsschmuck mit einem gut erkennbaren Mondsichelanhänger zu sehen<sup>488</sup>. Diese Funde bestätigen die in Jes 3,18 als Schmuck der Jerusalemer Frauen angeführten kleinen Sonnen und Monde.

Diese Amulett-Anhänger weisen herkunftsmäßig deutlich in den vorderasiatischen Raum, da neuassyrische Darstellungen aus dem 9. Jh., die vermutlich als Kriegsbeute assyrischer Könige aus syrischen Städten zu deuten sind, kleine Sonnenscheibenanhänger als Frauenschmuck zeigen und zugleich auf den assyrischen Reliefs Assurnasirpals II. und Salmanassars III. als Schmuck des Königs ein scheibenförmiger Anhänger mit eingeschriebener Mondsichel als Symbol des Mondgottes begegnet<sup>489</sup>. Dies könnte darauf hindeuten, daß die Assyrer die Sonnen- und Mondanhänger im syrischen Raum schon früh kennenlernten und übernahmen und daß die assyrische bzw. babylonische Mode im 7.–6. Jh. v.Chr., zur Zeit der Dominanz dieser Reiche, wiederum von der Oberschicht Jerusalems nachgeahmt wurde<sup>490</sup>.

Die Mondanhängermode im Juda der späten Königszeit könnte in Verbindung stehen mit der starken Renaissance des Sîn-Kultes von Harran v.a. im 7.–6. Jh. v.Chr., da zu dieser Zeit zahlreiche Siegel mit dem Mondemblem bzw. der Mondsichel im Raum Palästina verbreitet waren<sup>491</sup>. Die Begegnung zwi-

---

Stelenheiligtum von Hazor aus der Spätbronzezeit einen solchen Anhänger als Halsschmuck; siehe Kap. II.5.3.1. Im 15.–13. Jh. v.Chr. wurde in Palästina sogar ein eigener Typ mit einem breiten, kannelierten Anhänger erfunden, der im Raum Syrien-Palästina weite Verbreitung fand, wie Funde in Mari und Ugarit, auf dem Tell Fara und Tell Adschul, in Lachisch, Megiddo und Sichem belegen. Ihren Gebrauch noch im 1. Jt. zeigen ein Goldanhänger des 10. / 9. Jh. v.Chr. vom Tell Fara und Darstellungen von Lunulae auf Stelen aus Sinçirli. In Tel el-Ağul fand man mehrere halbmondförmige Ohringe mit reicher granulierter Verzierung neben weiterem kostbarem Goldschmuck, u.a. dem Amulett einer Muttergöttin und als Amuletten benutzten Goldanhängern in Tierform; dieser Fundkontext läßt darauf schließen, daß die halbmondförmigen Ohringe ebenfalls Amulettcharakter hatten; vgl. Henning (1990) 792; Böhmer (1979) 31f.; Schroer (1987) 261f. u. Abb. 122.

<sup>488</sup> Vgl. Winter (1983) 119; Schroer (1987) 263 u. Abb. 90 u. 91.

<sup>489</sup> Diese Form soll evtl. das Naturphänomen des „aschgrauen Mondlichtes“ darstellen, wo durch das Licht, das von der Erde auf den dunklen Mondteil geworden wird, außer der schmalen Mondsichel auch der Mondumriß erkennbar ist; vgl. Böhmer (1979) 34; Schroer (1987) 262.264.414.

<sup>490</sup> So finden sich sowohl die Sonnenmedaillons wie auch die Scheibe mit der eingeschriebenen Mondsichel noch in neuassyrischer Zeit neben Göttermütze, Blitz und Kreuz an den Halsketten assyrischer Könige von Assurnasirpal über Salmanassar III. bis zu den Wandgemälden von Til Barsip; vgl. Schroer (1987) 264f.

<sup>491</sup> So verbreiteten die neuassyrischen Könige den Kult des Sîn von Harran in ihre westli-

schen den östlichen und den westlichen lunaren Traditionen im Gebiet Israels und Judas in dieser Zeit belegt auch ein mondsichelförmiger Bronzesaufsatz einer Standarte aus dem 7. Jh. v.Chr., der in einer neuassyrischen Militärfestung auf dem Tell eš-Šari<sup>c</sup>a gefunden wurde, deren Besatzung nach Ausweis anderer Kleinfunde aus assyrisch-aramäischen Beamten bestand; dies zeigt, daß die Assyrer bzw. die in assyrischem Dienst stehenden aramäischen Beamten die kultische Verehrung des Mondgottes auch in den südpalästinischen Provinzen pflegten<sup>492</sup>.

Aus den scharfen dtr. Verboten der Gestirnsverehrung im Alten Testament ist zu erschließen, daß die Jerusalemerinnen des 7.–6. Jh.s v.Chr. sich der religiösen Bedeutung der Sonnen- und Mondanhänger bewußt waren; vermutlich wollten sie sich durch diese Schmuckstücke der positiven Kräfte dieser Gestirne sowie ihres Schutzes gegen ihre schädigenden Auswirkungen versichern<sup>493</sup>.

### 5.3.4 Fazit

Die Betrachtung der ikonographischen Belege, besonders der zahlreichen Siegelamulette, zeigt, daß sich die Gottesvorstellungen in der israelitischen Religion des 1. Jt.s v.Chr. zunächst mehr am Bild des Sonnengottes und Himmelsherrn, später am Bild des in der Nacht aufscheinenden Mondgottes orientierten. Bereits in der EZ II A (ca. 1000–925 v.Chr.) gehören die Mondsichel über den Bovinen oder die Mondsichel auf der Stange, das Emblem des Mondgottes von Harran, zu den gebräuchlichen Motiven<sup>494</sup>. Die lange Tradition der Mondgottverehrung im Raum Syrien-Palästina belegen auch einige noch in die Spätbronzezeit datierende Basaltstelen aus Hazor mit der Darstellung der Mondsichel sowie vermutlich des anthropomorphen Mondgottes<sup>495</sup>.

chen Einflußgebiete, wobei sie diesen auch mit traditionellen lokalen Mondgottheiten, u.a. dem in Nērab verehrten aramäischen Mondgott *šhr*, identifizierten; siehe Kap. II.3.2, II.3.3.1.3 u. II.5.3.2.

<sup>492</sup>Vgl. Weippert (1988) 627f.; Keel / Uehlinger (1993) 339 u. Abb. 295a; siehe Kap. II.3.2.2.2.

<sup>493</sup>Die präzisen dtr. Formulierungen der Verbote der Gestirnsverehrung zeigen, daß sie von konkreten Grundlagen ausgehen. Daß dem Mond wie der Sonne auch schädliche Auswirkungen zugeschrieben wurden, zeigt noch der nachexilische Psalm 121, der die Hilfe JHWHs gegen die Macht dieser Gestirne betont; vgl. V. 6: „Bei Tag wird dir die Sonne nicht schaden noch der Mond bei Nacht“; siehe Kap. II.5.2.2.3.

<sup>494</sup>In dieser Zeit begegnen selten anthropomorphe Gottheiten, sondern diese werden meist durch ihre Symbole ersetzt; neben der Mondsichel begegnet als weiteres gebräuchliches und typisch nordsyrisches Motiv v.a. der gegen einen Löwen kämpfende Stier; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 462 u. Abb. 168b–c u. 170–171b.

<sup>495</sup>Siehe Kap. II.5.3.1. Dies legt nahe, die große Popularität des Mondkultes im Juda der späteren Königszeit neben dem deutlichen assyrischen Einfluß auch dem Wiederaufleben autochthoner Mondkulte zuzuschreiben.

In der politisch durch das relativ eigenständige Nebeneinander der beiden Teilreiche Israel und Juda charakterisierten EZ II B (ca. 925–720 / 700) wurde in beiden Reichen in der 2. Hälfte des 8. Jh.s das Bild vom solaren Himmels-gott bestimmend<sup>496</sup>. Besonders bedeutsam im Hinblick auf die Mondgottverehrung in Juda ist die EZ II C (ca. 720–587 v.Chr.), die durch einen starken assyrisch-aramäischen Kulturdruck und eine durch die veränderte politische und ökonomische Situation bedingte große Öffnung für fremde Einflüsse in Palästina vom Ende des 8. bis Ende des 7. Jh.s gekennzeichnet ist. Charakteristisch für diese Epoche ist die durch assyrischen und aramäischen Einfluß geförderte Astralisierung der himmlischen Mächte, die bevorzugt als Gottheiten der Nacht verehrt wurden, und deren Astralgestalt, v.a. der Sichelmond sowie das Siebengestirn und der Venusstern, auf zahlreichen Siegeln erscheinen<sup>497</sup>.

Die Popularität der Mondverehrung im Juda der ausgehenden Königszeit zeigen auch die kleinen Anhänger in Mondsichelform, die von den Frauen der Jerusalemer bzw. jüdischen Oberschicht als Schmuck, vermutlich mit Amulettscharakter, getragen wurden<sup>498</sup>.

In dieser Epoche werden die Gottheiten auf den Stempelsiegeln v.a. durch ihre Kultsymbole vergegenwärtigt, so begegnet der Mondgott i.d.R. als Mondsichel bzw. im Kultemblem von Harran, der mit zwei Troddeln geschmückten Mondsichel auf einer Stange. Diese Darstellung ist vermutlich darin begründet, daß die Gottheiten zunächst als ferne Mächte vorgestellt wurden, deren Embleme sie im Kult präsent setzen und ansprechbar machen sollten; so werden in der assyrischen Ikonographie von der mittlassyrischen Zeit an die Gottheiten nicht mehr anthropomorph dargestellt, sondern nur noch in ihrem Kultsymbol

<sup>496</sup>Nach dem Zeugnis der Personennamen blieb JHWH weiterhin der beherrschende Gott in Israel, wurde aber weithin als solar konnotierter „Höchster Gott“ und „Himmelsherr“ vorgestellt, wie aus der Dominanz solarer Elemente auf Siegelamuletten und Elfenbeinen in dieser Periode zu erschließen ist; siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>497</sup>So bildet die starke astrale Prägung des religiösen Symbolsystems sowohl auf importierten aramäischen wie auf lokal produzierten Siegeln das herausragende Merkmal der Glyptik Palästinas in der EZ II C. Während die Siegel bis zum 8. Jh. deutlich phönizischen Einfluß zeigten, beginnt mit der neuassyrischen Dominanz eine neue astrale Symbolik vermutlich aramäischen Ursprungs in Juda. Dabei fällt auf, daß das gebräuchliche Motiv „Mondsichel und Stern“ niemals gemeinsam mit der vorher vorherrschenden Flügelsonne auftritt; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 361. 465; Mondsichel vgl. Abb. 281–282, 285, 288, 290–293, 311–312, 314b–319; Sass (1993) 238. 244; nach diesem (ebd. 239f.) begegnen allerdings Astralsymbole – im Gegensatz zu ihrer zahlreichen Bezeugung in der nicht-hebräischen Glyptik – nur selten auf hebräischen Siegeln; die Mondsichel über Verehrern ist jedoch auf einer Gruppe von Siegeln zu sehen, die meist als moabitisch eingestuft werden, deren Schrift aber Ähnlichkeiten zum Hebräischen aufweist, so daß hebräischer Ursprung nicht auszuschließen ist; vgl. Ornan (1993) 66f, Abb. 48.56.69; Keel (1977) 284–296; Keel / Uehlinger (1993) 364–369.

<sup>498</sup>Vgl. Jes 3,18; siehe Kap. II.5.3.3.

repräsentiert<sup>499</sup>. Im Unterschied zur Glyptik der EZ II B erscheinen jedoch seltener numinose Mittlerinstanzen, was vermutlich v.a. dadurch bedingt ist, daß die wichtigsten Mächte jener Periode – Mond und Sterne – in ihrer astralen Gestalt am Nachthimmel sichtbar und präsent sind<sup>500</sup>.

Daneben finden sich in der ausgehenden Königszeit häufig Darstellungen von Kultszenen, die zwischen der irdischen und der himmlischen Realität vermitteln sollen und deutlich das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung zum Ausdruck bringen, wobei die Astralgottheiten sowohl in ihrem Kultemblem wie in ihrer Astralgestalt erscheinen<sup>501</sup>. Darin könnte sich das Bewußtsein von der Ferne der Gottheit ausdrücken und zugleich der Wille, die fernen Gottheiten im Symbol als ihrer kultisch vermittelten und zugänglichen Nahgestalt zu vergegenwärtigen. Darauf deutet auch die nun häufig belegte Abbildung von Verehrern; so sind v.a. auf palästinischen Siegeln des 7. Jh.s mehrfach Verehrer vor Mondsichel bzw. Mondemblem oder vor weiteren Astralkultsymbolen zu sehen, was wahrscheinlich das Bedürfnis zum Ausdruck bringt, sich der Zuwendung der in die Ferne gerückten Gottheiten durch eigene Anstrengung zu vergewissern<sup>502</sup>. Dieses Problembewußtsein zeigt sich auch darin, daß auf Darstellungen, auf denen der Mondgott anthropomorph als Thronender erscheint, keine menschlichen Verehrer zu sehen sind<sup>503</sup>. Auch die Mondsichel tritt nicht gemeinsam mit dem Namen des Siegelbesitzers auf, sondern entwe-

<sup>499</sup>Bei den Assyern der mittellassyrischen Zeit erscheint die Gottheit in Kunst und Literatur den Menschen stärker entrückt als in Babylonien oder in Syrien. Während z.B. auf Siegeln aus Sichern und Beerseba noch aus der neuassyrischen Zeit eine anthropomorphe Götterstatue zu sehen ist, werden die Beter hier i.d.R. nur vor dem Gottessymbol stehend gezeigt. Noch ausgeprägter ist diese Tendenz in der neubabylonischen und der achämenidischen Kunst; die auf neubabylonischen Stempelsiegeln am weitesten verbreitete Komposition, die auch an verschiedenen Orten in Judäa gefunden wurde, zeigt eine menschliche Person in verehrender Haltung vor den Symbolen des Nabu (Stilus), des Marduk (*marru*), des Sin (Mondsichel) und / oder der Ištar (achtstrahliger Stern); vgl. Keel (1977) 304f.; siehe Kap. II.3.2.2.3.

<sup>500</sup>Damit sind die Gottheiten der Nacht der EZ II C nicht nur ferne, sondern auch nähere Gottheiten als der „Himmelsherr“ der EZ II B. Die Dialektik von Ferne und Nähe zeigt sich besonders da, wo auf einer Darstellung Kultstandarte und Astralsymbol nebeneinander erscheinen; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 362.

<sup>501</sup>Das Nebeneinander von Kultemblem und Astralsymbol zeigt die Erfahrung der Spannung zwischen der geglaubten Realpräsenz der himmlischen Mächte im Kultsymbol und ihrer realen Astralpräsenz am Himmel; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 364 u. Abb. 280–281; 285–287, 288c, 289–291, 299–303.

<sup>502</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 327–369 (v.a. 345f.), 465f. u. Abb. 281, 291c, 294–301, 303 (Mondemblem); 281, 285, 288c, 293–294, 299–301, 303, 311–312 (Verehrer mit Mondsichel); siehe Kap. II.5.3.2.

<sup>503</sup>Analog zur zeitgenössischen assyrio-aramäischen Glyptik sind anthropomorphe Gottheiten generell nicht gemeinsam mit Verehrern dargestellt; vgl. Uehlinger (1993) 265.

der auf der anepigraphischen Seite von Namenssiegeln oder auf anepigraphischen Siegeln<sup>504</sup>.

Die weite Verbreitung des aus Harran bekannten (meist von zwei Bäumen gerahmten) Mondemblems in Palästina v.a. im 7.–6. Jh. v.Chr. läßt auf den starken Einfluß des dortigen Mondkultes im Gebiet Israels und Judas schließen. Begründet ist die Popularität dieser Darstellung vermutlich – neben der Tendenz weg vom anthropomorphen Gottesbild zum Gottessymbol – auch in der intensiven Förderung des Mondkultes von Harran durch die neuassyrischen Könige und den neubabylonischen König Nabonid<sup>505</sup>.

Da Sîn im offiziellen Staatskult wie in der „persönlichen Frömmigkeit“ zu den wichtigsten Gottheiten des neuassyrischen Reiches gehörte, liegt der Schluß nahe, daß die Assyrier den bei der Eroberung der aramäischen Gebiete in Nordsyrien übernommenen Kult des Mondgottes von Harran, den sie unter dem akkadischen Namen Sîn verehrten, nach Palästina verbreiteten, wiederum weitgehend über aramäische Vermittlung. So deuten die im Gebiet Israels und Judas gefundenen Siegelamulette mit dem Mondemblem von Harran und dem auf aramäischen Ursprung zurückgehenden Motiv des Mondgottes im Boot wie auch die zahlreichen Darstellungen von Sichelmond und Sternen auf Siegelamuletten aus dem aramäischen Raum darauf hin, daß es sich hier um ein typisch aramäisches Phänomen handelt. Daher liegt es nahe, auch die zahlreichen anepigraphischen Siegel mit Symbolen der nächtlichen Gestirne aus dem Palästina des 8. und 7. Jh.s sowie den um sich greifenden Kult des Himmelsheeres mit dem großen Einfluß der assyrisch-aramäischen Kultur, den diese am Ende des 8. und v.a. im 7. Jh. auf ganz Vorderasien ausübte, in Verbindung zu bringen<sup>506</sup>. Die breite Rezeption des Mondkultes wurde aber wohl durch die allgemeine Astralisierung der syrisch-kanaanäischen Religionen im Verlauf des 1. Jt.s v.Chr. begünstigt<sup>507</sup>.

Neben seiner Darstellung als Mondsichel bzw. Mondsichelstandarte wird der Mondgott im 7. Jh. in der palästinischen Kleinkunst wieder häufiger in anthropomorpher Form dargestellt. So findet sich auf einer lokalen inlandpa-

<sup>504</sup>Vgl. Sass (1993) 244 u. Abb. 155, 156, 158.

<sup>505</sup>Vgl. Keel (1994) 138–202; ders. (1977) 303–305. Allerdings liegt nahe, daß die Assyrier Sîn von Harran mit autochthonen syro-palästinischen Mondgottheiten identifizierten, wie es z.B. für *šhr* in Nêrab belegt ist; siehe Kap. II.3.3.1.3.

<sup>506</sup>Vgl. Uehlinger (1990) 322–330; Keel (1994) 178. Analog legt der Fundkontext des o.g. mondsichelförmigen Standartenaufsatzes nahe, daß die Verehrung des Mondgottes von Harran über die assyrisch-aramäische Beamtenschaft nach Palästina vermittelt und dort rezipiert wurde; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 339.

<sup>507</sup>Vgl. Koch (1988) 113–120; Niehr (1995.b) 38f. Die häufig vertretene These der „assyrischen Überfremdung“ der jüdischen Religion ist so in Frage zu stellen. So deutet die Glyptik stärker auf aramäischen als auf assyrischen Einfluß; eigentlich assyrische Gottheiten spielen nur eine marginale Rolle.

lästinischen Siegelgruppe, die eine typisch autochthone Entwicklung darstellt, anstelle des Sichelmondemblems die Darstellung eines anthropomorphen, in einem Boot thronenden und segnenden Gottes, dessen lunarer Charakter daraus hervorgeht, daß die Darstellung des Mondgottes als „Mann im Boot“ ein gebräuchlicher Topos in den verschiedenen altorientalischen Kulturen ist<sup>508</sup>. Die Komposition zeigt Einflüsse der gebräuchlichen aramäisch-assyrisch-babylonischen Darstellungen des anthropomorph in der Mondsichel als Barke stehenden Mondgottes, wobei allerdings im phönizisch-palästinischen Raum die Mondsichelbarke unter phönizischem Einfluß durch ein richtiges Schiff ersetzt wurde<sup>509</sup>.

In dieser Epoche fanden so die Astralisierungstendenzen im Nebeneinander von astraler, emblematischer und anthropomorpher Darstellung des Mondgottes jeweils ihren unterschiedlichen Ausdruck. Der Wechsel zwischen Kultsymbol und anthropomorphem Gott findet sich auch über hundert Jahre später in der Sacharja-Vision vom Leuchter zwischen zwei Bäumen (Sach 4), der auf den sonst anthropomorph vorgestellten JHWH hin gedeutet wird<sup>510</sup>. Allerdings sind im Juda des 7. und 6. Jh.s sowohl menschliche Figuren wie auch Astralsymbole weit seltener belegt als in der Glyptik des 8. Jh.s v.Chr. So ist auf keiner der weit über 300 jüdischen Bullen des 7.–6. Jh.s eine anthropomorphe Darstellung einer Gottheit oder ein Astralsymbol zu sehen; auch auf jüdischen Originalsiegeln dieser Zeit sind Astralsymbole sehr selten<sup>511</sup>. Die Belege der Glyptik lassen somit darauf schließen, daß die religiöse Orientierung an den Himmelskörpern im Juda der exilisch-nachexilischen Zeit zumindest unter den ein Namensiegel führenden Eliten nicht mehr populär war<sup>512</sup>. Dies könnte damit zusammenhängen, daß die Bullen chronologisch wie soziologisch ins Umfeld jener Jerusalemer Eliten gehören, aus denen u.a. auch die früh-dtr. Bewegung ihre Partisanen und Sympathisanten rekrutierte, da auf ihnen verschiedene, aus der Bibel bekannte Namen hoher Beamter aus der Zeit von Jošija bis Zidqija erscheinen. Das weitgehende Fehlen von Darstellungen

<sup>508</sup> Siehe Anhang, Abb. 18–20; siehe Kap. II.5.4.1.

<sup>509</sup> Vgl. Keel (1994) 162, Abb. 49–49a, 80–84; Keel / Uehlinger (1993) 349–361, Abb. 305b–307.

<sup>510</sup> So werden hier z.B. die sieben siebenschnäuzigen Lampen auf der Schale des Leuchters als die Augen JHWHs ausgelegt; vgl. Sach 4,2b.6; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 361; siehe Kap. II.5.4.2.

<sup>511</sup> Siegel mit menschlichen Figuren bilden insgesamt 4% aller hebräischen Siegel. Dagegen zeigen keine der 50 Bullen der Davidstadt und lediglich 2 der ca. 200 von Avigad (1986) publizierten um 600 v.Chr. datierenden jüdischen Bullen, d.h. ca. 1%, menschliche Figuren; vgl. Sass (1993) 244.

<sup>512</sup> In diesem Milieu entstand im ausgehenden 7. Jh. v.Chr. auch die sog. dtr. „Namenstheologie“, die evtl. die Produktion anikonischer Namenssiegel begünstigte; vgl. Uehlinger (1993) 263–265.287f; Keel / Uehlinger (1993) 411f.

anthropomorpher Gottheiten und von Astralsymbolen könnte somit mit zwei Hauptanliegen der dtn-dtr. Bewegung, nämlich der Bildlosigkeit des JHWH-Kultes und der radikalen Bekämpfung von Fremdkulten, besonders der in der ausgehenden Königszeit populären Astralkulte in Juda, in Verbindung zu bringen sein<sup>513</sup>.

Generell ist zu beobachten, daß judäische Siegelbesitzer ab dem ausgehenden 8. und im Verlauf des 7. Jh.s ihre Präferenzen eindeutig von zuvor unbeschrifteten, ikonischen Siegeln auf weitgehend anikonische, beschriftete Siegel verlagerten. So finden sich im letzten vorexilischen Jahrhundert deutlich weniger ikonische Siegel als in den Jahrhunderten davor; im Juda des 6.–5. Jh.s wurden – abgesehen von wenigen Ausnahmen – keine lokal produzierten ikonischen Siegel mehr gefunden<sup>514</sup>. Ein direkter Zusammenhang zum dtr. Bilderverbot ist jedoch nicht haltbar, ebensowenig wie die Verbindung zur Kultreform Jošijas; der Rückgang der ikonischen Siegel reflektiert vielmehr eine allgemeine Tendenz im Nahen Osten<sup>515</sup>.

<sup>513</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 410–412, die eine Beziehung zur Kultreform Jošijas annehmen und darauf verweisen, daß die Glyptik ein Fehlen der religiösen Orientierung an den Himmelskörpern im post-jošijanischen Juda zumindest unter den ein Namensiegel führenden Eliten bezeugt; nach ihrer Ansicht kommen in der literarisch dokumentierten jošijanischen Reform und der früh-dtr. Bewegung einerseits bzw. in der Meidung der Darstellung von Gottheiten und Astralsymbolen auf Namenssiegeln der Jerusalemer Eliten andererseits ähnliche Wertvorstellungen zum Ausdruck; vgl. Uehlinger (1993) 282, 287f. Diese weitreichende Deutung der jošijanischen Kultreform ist jedoch zu hinterfragen; siehe Kap. II.5.2.3.1.

<sup>514</sup>Diese Entwicklung, die besonders in den o.g. von Avigad (1986) publizierten Bullen und denen aus der Davidsstadt deutlich wird, könnte – wie die Durchsetzung des Bilderverbots – mit dem steigenden Bewußtsein dtr. bzw. „proto-dtr.“ Kreise in Juda zusammenhängen, daß JHWH als einziger Gott des Landes allein kultische Verehrung verdiene und in Bildern nicht zu fassen sei; vgl. Uehlinger (1993) 282; ders. (1995) 83.

<sup>515</sup>Vgl. Ornan (1993) 52–73. So besagt das Fehlen der Darstellungen von Gottheiten und von Astralsymbolen allein zu wenig für die Zuschreibung dieses Befundes an die jošijanische Reform. Zudem ist zu bezweifeln, daß das von bestimmten Kreisen propagierte Bilderverbot tatsächlich alle Schichten der Gesellschaft erreichte; vgl. Niemann (1993) 202, 227–245; Niehr (1995.b) 36; Sass (1993) 245. Gegen eine direkte Verbindung zur jošijanischen Kultreform spricht zudem, daß eine bedeutende Gruppe anikonischer Siegelabdrücke (z.B. die *lmlk*-Krugstempel) bereits ins ausgehende 8. Jh. datieren, d.h. einige Jahrzehnte vor dem Aufkommen der „proto-dtr.“ Bewegung in Juda, die erst in den letzten Jahren der Königszeit öffentlichen Einfluß ausüben konnte. Der Trend zum Anikonismus auf späten judäischen Namenssiegeln ist zudem auch durch mehrere nicht-religiöse Faktoren beeinflusst; so findet sich eine ähnliche Entwicklung, wenn auch nicht so ausgeprägt, auch in der ammonitischen, moabitischen und aramäischen Glyptik des späten 7. und 6. Jh.s v.Chr., dagegen nicht bei israelitischen und phönizischen Siegeln. Die stark abnehmende Produktion ikonischer Siegel im letzten vorexilischen Jh. steht weiter in Beziehung mit einer steigenden Fähigkeit, zu lesen und zu schreiben, da in diesem kulturellen Klima Bildersiegel weniger notwendig waren; vgl. Uehlinger (1993) 282–284; Sass (1993) 243; Naveh (1987) 71.

## 5.4 Hinweise auf die Lunarisierung JHWHs

Daß JHWH in Israel und Juda solare Züge übertragen bekam und zunehmend Funktionen des Sonnengottes übernahm, ist in der Forschung weitgehend gesichert<sup>516</sup>. Daneben gibt es aber sowohl in der Ikonographie wie in den alttestamentlichen Schriften deutliche Anzeichen dafür, daß im Juda der ausgehenden Königszeit wie in der exilisch-nachexilischen Zeit auch zentrale Funktionen des Mondgottes in die Vorstellung von JHWH integriert wurden.

### 5.4.1 Ikonographie

Die o.g. in Jerusalem sowie in weiteren Orten Palästinas gefundenen Stempelsiegel, die eine anthropomorph dargestellte Gottheit in einem Boot zeigen, lassen den Schluß zu, daß in der Religion Judas der ausgehenden Königszeit wesentliche Aspekte des Mondgottes auf JHWH übertragen wurden. So gehörte eines der o.g. in Jerusalem gefundenen Siegel mit der Darstellung einer von zwei Bäumen flankierten Gottheit im Boot einem Judäer namens Elišama<sup>c</sup> Sohn des Gedaljahu (*ʾlšm<sup>c</sup> bn gdlyhw*)<sup>517</sup>. Dieses Siegel, das aufgrund des theophoren Elements JHWH im Patronym wohl einem JHWH-Verehrer gehörte, veranlaßte Dalman zunächst zu der These, dieser Gott könne nur mit JHWH, dem im Tempel von Jerusalem thronenden Himmelsherrn, identifiziert werden<sup>518</sup>. Das Motiv des Siegels bildet nun eine gebräuchliche Darstellung des Mondgottes, v.a. die deutliche Nähe zu den Siegeln mit dem Kultemblem des Mondgottes von Harran läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um eine Darstellung des Mondgottes handeln muß<sup>519</sup>. Da somit die Deutung der im Boot thronenden Gestalt als Verehrer auszuschließen ist<sup>520</sup> und das Siegel auch keine Fälschung bildet<sup>521</sup>, provoziert dies die Frage, ob JHWH im Juda des 7. Jh.s als Mondgott verehrt wurde.

Allerdings ist die These Dalmans, daß aufgrund des JHWH-haltigen Namens des Siegelbesitzers die auf dem Siegel dargestellte lunare Gottheit mit JHWH identisch sein muß, keineswegs zwingend. So wurden neben diesem Siegel noch weitere analoge Stücke an verschiedenen Orten in Palästina gefunden, so in Sichem, Bet-Šean, Jokneam und in Transjordanien, die ebenfalls

<sup>516</sup>Siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>517</sup>Siehe Kap. II.5.3.1.3; siehe Anhang, Abb. 20.

<sup>518</sup>Vgl. Dalman (1906) 49.

<sup>519</sup>Siehe Kap. II.3.2.2.3, II.5.3.2.1 u. II.5.3.2.3.

<sup>520</sup>So Avigad (1989) 16; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 352–53; Sass (1993) 232–234.

<sup>521</sup>Diese Deutung ist nicht haltbar, da mehrere ähnliche Stücke gefunden wurden und die Inschrift paläographisch den hebräischen Inschriften des 7. Jh.s entspricht; vgl. Herr (1978) 144f.



eine häufig von zwei Bäumen flankierte in einem Boot thronende Gestalt mit Segensgestus zeigen<sup>522</sup>. Da die verstreut liegenden Fundorte der Siegel dokumentieren, daß das Bild dieses Gottes im 7. Jh. v.Chr. nicht nur in der judäischen Hauptstadt bekannt war, stellen sie die von Dalman vertretene Identifikation der thronenden Gestalt allein mit dem (Haupt-)Gott Jerusalems in Frage<sup>523</sup>. Die Abbildungen lassen weiter den Schluß zu, daß man sich den Mondgott „gleichermaßen als herrscherlich thronende, sich machtvoll über den ausgedehnten Himmel bewegende wie als gnädig segnende Gottheit vorgestellt hat“<sup>524</sup>.

Daß das Bildmotiv dieser meist ins 7. Jh. datierenden Siegel bisher auf mindestens 12 Siegeln bekannt ist, zeigt, daß es sich um einen durchgängigen Bildtypus handelt, der somit Rückschlüsse über die religiösen Vorstellungen der Bevölkerung in dieser Zeit zuläßt. Da dieser Bildtyp v.a. im zentralen Bergland von Juda bis in die Jesreel-Ebene wie auch im moabitischen Gebiet verbreitet war, spiegelt die dargestellte Gottheit somit das judäisch-benjaminitische Milieu der EZ II B wider; ihre namentliche Identifizierung ist jedoch nicht möglich<sup>525</sup>.

Von den Besitzern der insgesamt drei bisher gefundenen Namenssiegeln tragen einer einen JHWH-haltigen, zwei andere einen El-haltigen Namen, einer davon mit jahwistischem Patronym<sup>526</sup>. Keel / Uehlinger schlagen daher die Deutung dieser im Boot thronenden Gottheit als eine El-Gestalt vor und verweisen darauf, daß die Namenssiegel mit dieser Darstellung in Jerusalem, im Gebiet des ehemaligen Israel und im nördlichen Transjordanien gefunden wurden, d.h. in Gebieten, wo die epigraphischen Zeugnisse die andauernde Verehrung des Gottes El entweder als selbständiger oder als mit dem lokalen Hauptgott identifizierter Gottheit dokumentieren. So konnte eine El-Gottheit im südaramäischen oder ammonitischen Raum ebenso verehrt werden wie im

<sup>522</sup>Siehe Anhang, Abb. 18 u. 19. Weiter zeigt ein Skaraboid aus Sichem anstelle der üblichen Mondsichelstandarte den thronenden Mondgott mit segnend erhobener Hand zwischen zwei Bäumen; siehe Anhang, Abb. 17; siehe Kap. II.5.3.2.3. Diese Parallelen widerlegen auch die Deutung des o.g. Siegels aus Jerusalem als Fälschung.

<sup>523</sup>Gegen seine These spricht zudem, daß der JHWH zugeordnete Kerubenthron hier fehlt; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 353f.

<sup>524</sup>Keel / Uehlinger (1993) 353.

<sup>525</sup>Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 349–354; Keel (1994) 172f.; siehe Kap. II.5.3.2. Unmittelbare Rückschlüsse aus den theophoren Elementen der Personennamen der Vorderseite sind äußerst problematisch; s.u.

<sup>526</sup>*š(n)yhw; ʾšm bn gdlyhw; šlmʾl*; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 350 u. Abb. 305c, 306, 305a; siehe Kap. II.5.3.2.3. Allerdings handelt es sich nach Sass (1993, 232) bei dem Siegel des *šnyhw ʿbd hmlk* vom Tell Qasile (VSE 125) um eine Fälschung.

Gebiet des ehemaligen Nordreiches oder im dominant jahwistischen Kontext der judäischen Hauptstadt<sup>527</sup>.

Weiter lassen lokal unterschiedliche Epitheta JHWHs wie El Ro'i in Beer-lahairoi im Negeb, El 'Olām in Beeršeba und El Bēt-El in Bethel wie auch die El-haltigen Namen El Elyōn und El Šadday, die ihm in den Patriarchenerzählungen der Genesis gegeben werden, darauf schließen, daß JHWH an einer Reihe von Orten die Nachfolge verschiedener lokaler Manifestationen Els angetreten hat<sup>528</sup>, wofür weiter spricht, daß El-haltige Namen häufig im israelitischen Onomastikon belegt sind<sup>529</sup>.

Die im Boot thronende Gottheit könnte somit eine El-Gottheit als uranisch-astral konnotierte Gottheit darstellen, im Gebiet Juda damit speziell einen astralisierten El-JHWH, wofür auch die in der Glyptik der EZ II C bezeugte starke Astralisierung der Lokalpanthea wie auch die in den alttestamentlichen Schriften bezeugte große Popularität der Astralkulte im Juda der ausgehenden Königszeit sprechen<sup>530</sup>.

Daß der anthropomorph dargestellte Gott im Boot wiederholt in derselben Umgebung wie das Kultsymbol des Mondgottes von Harran erscheint, läßt vermuten, daß anthropomorphe Darstellung und Kultsymbol je nach regionaler Präferenz austauschbare Größen waren. Die anthropomorphe Darstellung des Mondgottes als Thronender und Segnender in der spezifisch inlandpalästinschen Lokaltradition des 7. Jh.s v.Chr. gleicht so nach Keel / Uehlinger die-

<sup>527</sup>Die andauernde Verehrung des Gottes El dokumentieren u.a. die Texte von Tell Dēr °Alla, die ammonitischen Personennamen und die judäischen Inschriften der EZ II B-C gerade im mittleren Jordantal, in Transjordanien und in Juda, d.h. in eher peripheren Regionen Palästinas; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 354; Hübner (1992) 17.121–129; ders. (1993) 130–160; Timm (1993) 161–193.

<sup>528</sup>Vgl. Gen 21,33: *y'wāh 'el 'ōlām*; 16,13: *'el rō'i*; 35,7: *'el bēt-'el*; Gen 14,19f. 22: *y'hwā 'el 'elyōn*; Gen 17,1; 28,3: *'el šadday*; vgl. Weippert (1990) 155. Allerdings ist zu beachten, daß diese Erzählungen der erst während bzw. nach der Exilszeit verfaßten Priesterschrift zuzurechnen sind und die Namen bzw. Epitheta JHWHs die theologische Konzeption dieser Kreise widerspiegeln. Zudem deutet nach Keel / Uehlinger (1993, 335) eine um 700 v.Chr. datierende Inschrift aus Ḥirbet Bet Lei (Inschrift B) darauf, daß El und JHWH während der Königszeit miteinander identifiziert wurden: *pqđ yh 'l hnn nqh yh yhw*: „Schreite ein, Jah, gnädiger Gott / El, sprich frei, Jah, Jahwe“; zit. n. Conrad (1988) 560; vgl. Davies (1991) 89, Nr. 15.007; allerdings ist die Deutung von 'l als Appellativ „Gott“ hier plausibler als die als Eigenname El.

<sup>529</sup>El-haltige Namen sind v.a. in der frühen Periode und in der nachexilischen Zeit belegt. Da zudem der Gottesname El im Alten Testament kaum als Name einer nicht-israelitischen Gottheit belegt ist, schließt Cross (1973, 260), daß JHWH ursprünglich als eine El-Gestalt angesehen wurde, die erst allmählich eine eigene Identität entwickelte, und daß der Name JHWH ursprünglich ein Hypokoristikon eines liturgischen Titels Els bildete; diese These ist jedoch nicht überzeugend. Vielmehr geht man in der neueren Forschung davon aus, daß JHWH ursprünglich eine Wettergottheit des Baal-Hadad-Typs war und erst in seiner Rolle als Staats- und Dynastiegott zunehmend mit El identifiziert wurde; vgl. Wildberger (1978) 553f.; siehe Kap. II.1.

<sup>530</sup>Siehe Kap. II.3.2.2.3, II.4.2.1, II.5.3.2. und II.5.2.

sen Gott, der speziell in der neuassyrischen Zeit als „Höchster Gott“ der westlichen Provinzen galt, dem palästinischen El an und verleiht umgekehrt dem lokalen El und damit implizit auch JHWH lunare Züge. Im Palästina der EZ II C könnten so der äußerst populäre Mondgott von Harran und der lokale El, in Juda also JHWH, zumindest von gewissen Bevölkerungskreisen als zwei Erscheinungsweisen des einen „Höchsten Gottes“ miteinander identifiziert worden sein<sup>531</sup>. Dies läßt darauf schließen, daß wesentliche Charakteristika des Mondgottes in die Vorstellung von JHWH integriert wurden.

Zu beachten ist jedoch, daß es sich bei den beschrifteten Bildsiegeln generell nur um eine „Korrelation 3. Grades“ handelt und somit kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem theophoren Element der Personennamen und der jew. Gottesdarstellung besteht<sup>532</sup>; allerdings wurden Vorder- und Rückseite des o.g. Siegels, d.h. theophorer Personenne und bildliche Gottesdarstellung, als Einheit konzipiert<sup>533</sup>.

Da die Siegel sich meist im Besitz der Oberschicht befinden, die in größerer Nähe zum offiziellen Staatskult steht, liegt die Annahme nahe, daß der Besitzer des Siegels in seinem Namen den Staats- und Dynastiegott JHWH, auf der gegenüberliegenden Seite aber zugleich eine Abbildung seines persönlichen Schutzgottes bzw. des seiner Familie trug<sup>534</sup>. So bestätigt ein Siegel des späten 6. Jh.s, das den im Mondsichelboot stehenden Mondgott zeigt, aber einem Mann mit dem Namen *šmš'dry* gehört, der den Sonnengott *šmš* als theophores Element enthält, daß die auf der ikonographischen Seite dargestellte Gottheit nicht mit der identisch sein muß, die im Namen des Besitzers erscheint<sup>535</sup>.

Damit legen die Siegel eher den Schluß nahe, daß der Mondgott im Juda der ausgehenden Königszeit als eigenständige Gottheit neben und unter JHWH verehrt wurde. Allerdings läßt die weite Verbreitung von Siegeln mit Mondemblem, Mondsichel oder anthropomorphem Mondgott darauf schließen, daß die

<sup>531</sup> Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 356.360.

<sup>532</sup> So Uehlinger, Zur Interpretation von Bildern in der Umgebung von Inschriften. Vortrag auf dem Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas e.V. vom 4.–6.12.1998. Die o.g. These Dalmans ist somit nicht stichhaltig.

<sup>533</sup> So zeigt die Beschaffenheit der o.g. Siegel, daß diese von Anfang an dafür bestimmt waren, auf beiden Seiten bearbeitet zu werden, und daß Vorder- und Rückseite mit dem gleichen Instrument bearbeitet wurden, was ihre Herkunft von der gleichen Hand oder zumindest aus der gleichen Werkstatt bezeugt; vgl. Uehlinger, ebd.

<sup>534</sup> Da die Siegel auf beiden Seiten graviert und damit der Name des Besitzers und der Mondgott voneinander getrennt sind, ermöglichte dies den Besitzern, Dokumente mit einem „orthodoxen“ Namensiegel zu siegeln und dennoch ein Amulett mit der anthropomorphen Darstellung des Mondgottes mit sich zu tragen; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 410.

<sup>535</sup> Auf der Vorderseite des Siegels sind neben dem Mondgott die Symbole von Marduk und Nabu abgebildet; vgl. Bordreuil (1993) 95f. u. Abb. 35; siehe Kap. II.3.2.2.3.

Mondverehrung auch Einfluß auf die Vorstellung von JHWH ausübte. So deutet die große Popularität des Mondkultes besonders im Juda der ausgehenden Königszeit, die auch aus den o.g. alttestamentlichen Passagen zu erschließen ist, darauf hin, daß das Bild des Mondgottes die Vorstellung mitprägte, die sich die Bewohner Judas im 7. Jh. v.Chr. von JHWH machten, auch wenn eine Identifikation des im Boot thronenden Mondgottes des 7. Jh.s (allein) mit JHWH unbegründet ist.

### 5.4.2 Die JHWH-Vision Sacharias (Sach 4)

Daß der Mondkult von Harran auf die Vorstellung von JHWH in Juda einen großen Einfluß ausübte, darauf deutet v.a. die (nachträglich erweiterte) Vision vom Leuchter zwischen den beiden Ölbäumen in Sach 4 hin<sup>536</sup>. Diese Vision steht im Zentrum eines Zyklus von ursprünglich sieben (jetzt acht) Visionen (Sach 1,7–6,8), was ihre herausragende Bedeutung unterstreicht<sup>537</sup>.

Der Leuchter wird als ein Lampenständer (*m ʿnōrāh*) beschrieben, der im Raum Syrien-Palästina in einer Größe von ca. 1,50 m mehrmals belegt ist<sup>538</sup>.

<sup>536</sup>In der Forschung wird davon ausgegangen, daß der Abschnitt 4,6aβ–10a erst von der Gesamtedaktion des Prophetenbuches als Kommentar zu der Vision eingefügt wurde, ursprünglich aber unabhängig davon entstanden ist, da er die Leuchtervision so offensichtlich zerreißt, auch V. 12 wird meist als sekundäre Einfügung angesehen; vgl. Seybold (1974) 26; Reventlow (1993) 33.56.60; Deissler (1988) 280; gegen Petersen (1984); Meyers / Meyers (1987) 267f. Der ursprüngliche Text der Vision lautet somit: (1) Da weckte mich noch einmal der Engel, der mit mir sprach, wie einen Mann, der aus seinem Schlaf geweckt wird, (2) und sprach zu mir: „Was siehst du?“ Da sprach ich: „Ich sah, und siehe, ein Leuchter ganz aus Gold, und seine Schale an seiner Spitze, und seine sieben Lampen auf ihm: je sieben Schnauzen haben die Lampen, die sich an seiner Spitze befinden. (3) Und zwei Ölbäume bei ihm, einer rechts der Schale und einer links von ihr“. (4) Dann hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was bedeuten diese, mein Herr?“ (5) Da antwortete der Engel, der mit mir sprach, und sprach zu mir: „Weißt du nicht, was diese bedeuten?“ Da sagte ich: „Nein, mein Herr!“ (6a) Da hob er an und sprach zu mir: (10b) „Diese sieben sind die Augen Jahwes, die auf der ganzen Erde herumschweifen“. (11) Da hob ich an und sprach zu ihm: „Was bedeuten diese beiden Ölbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken?“ (13) Da sprach er zu mir: „Weißt du nicht, was diese bedeuten?“ Da sagte ich: „Nein, mein Herr!“ (14) Da sagte er: „Dies sind die beiden „Öl-Söhne“, die bei dem Herrn der ganzen Erde stehen.“ Vgl. Reventlow (1993) 57; Seybold (1974) 26f.; Keel (1977) 274f.

<sup>537</sup>Da die in Form und Inhalt grundlegend von den anderen Visionen abweichende Vision 3,1–7 offensichtlich erst sekundär eingefügt wurde, bestand der Zyklus ursprünglich aus 7 Visionen, die von vornherein als eine Einheit komponiert wurden und in der der Leuchtervision als vierter Vision eine zentrale Stellung zukommt. Ihre große Bedeutung zeigt auch das Wecken des Propheten wie aus tiefem Schlaf sowie die als retardierende Moment eingeschobene Frage des Deuteengels (V. 5); vgl. Seybold (1974) 17; Reventlow (1993) 32.57; Deissler (1988) 280f.

<sup>538</sup>So zeigt ein Relief Sanheribs (704–681) assyrische Soldaten, die Lampen des o.g. Formats aus dem eroberten Lachisch wegschleppen. Auch in Geser wurde ein etwas kleinerer, in die frühe Eisenzeit datierter Ständer gefunden; vgl. Keel (1977) 276f., Abb. 197–198.

Er trägt eine *gullāh*, eine Art Becken<sup>539</sup>, dessen Funktion es war, die eigentlichen Lampen (*nerôt*) zu tragen, und dessen Größe wesentlich von der Anzahl und Größe dieser Lampen abhing, die hier je sieben Schnauzen (*mûṣāqôt*) haben. Die einzelnen Elemente des in Sach 4,2 beschriebenen Leuchters sind weitgehend durch archäologische Funde aus dem 7.–8. Jh. v.Chr. gedeckt<sup>540</sup>. Als Vorbild könnten evtl. die goldenen Tempelleuchter, die vor dem Allerheiligsten des salomonischen Tempels standen, gedient haben<sup>541</sup>.

Der Leuchter als Ganzes stellt jedoch das Ergebnis höchstmöglicher Steigerung dar, was durch das kostbare Material (Gold)<sup>542</sup> sowie v.a. durch die je sieben Schnauzen an den sieben Lampen bewirkt wird. In diesen 49 Flammen ist die Fülle des Lichts gegenwärtig, das in der biblischen Überlieferung wie allgemein in den altorientalischen Kulturen eines der wichtigsten Mittel ist, die herausragende Majestät und den Glanz (*kābôd*) der Gottheit erfahrbar zu machen; so ist der Leuchter hier Sinnbild der Gegenwart JHWHs<sup>543</sup>. Die zen-

<sup>539</sup>Der Terminus *gullāh* ist mit dem akkadischen *gullatu* bzw. *gullu*: „Schale, Becken“ (AHw I, 207) verwandt; er steht hier anstelle der in Ex 27 gebrauchten Bezeichnung *gābî'a*; vgl. Meyers / Meyers (1987) 231.234.

<sup>540</sup>Reste von solchen Becken, die auf ihrem Rand mehrere Lampen trugen, wurden in der Schefela, in Marescha und auf dem Tell eṣ-Ṣafi gefunden, wobei letztere einen Durchmesser von gut 20 cm hatte und acht kleine Lampen trug. Der in Sach 4 geschilderte Leuchter entspricht so einer in der Eisen II-Zeit durchaus üblichen Form. Auch Schalenlampen mit sieben Schnauzen sind an verschiedenen Orten bis ins 7. / 6. Jh. v.Chr. nachgewiesen, so auf dem Tell eṣ-Ṣafi, in Geser, auf dem Tell en-Nasbeh, in Tirza, in Megiddo und im Wadi Murabba<sup>c</sup>āt. Da diese Lampen einen Durchmesser von etwa 10 cm haben, muß die Schale (*gullāh*) einen Durchmesser von ca. 30 cm haben; vgl. Keel (1977) 278–280, Abb. 200–203. Daß die Konstruktion des Leuchters dem Propheten wohl bekannt ist, geht auch daraus hervor, daß nicht der Leuchter selbst, sondern nur das Besondere an ihm, nämlich die hohe Zahl von Lichtern, gedeutet wird; vgl. Reventlow (1993) 58.

<sup>541</sup>Vgl. 1 Kön 7,49. Einige Entsprechungen, aber auch deutliche Unterschiede finden sich auch zum siebenarmigen Leuchter im nachexilischen Tempel; vgl. Ex 25,31–40; 37,17–24; vgl. Deissler (1988) 280. Problematisch ist allerdings, daß die in 1 Kön 7 beschriebenen goldenen Leuchter die Zerstörung des Tempels 587 v.Chr. wohl nicht überstanden haben, so daß Sacharja, der im babylonischen Exil aufgewachsen und erst nach seiner „Rückkehr“ in Jerusalem prophetisch auftrat, diese nicht gesehen haben konnte; vgl. Seybold (1974) 66. Nach Meyers / Meyers (1987, 230–33) enthält der Leuchter von Sach 4 Elemente sowohl von Ex wie auch von 1 Kön sowie einige spezifische Charakteristika, ist aber mehr von der Tradition des Pentateuch beeinflusst; sie gehen davon aus, daß Sach schriftliche oder mündliche Quellen des bzw. der Tempelleuchter zur Verfügung hatte.

<sup>542</sup>Die Materialangabe „Gold“ zeigt die außergewöhnliche, kultische Bedeutung des Leuchter, da gewöhnliche und sogar die meisten kultischen Lampenständer aus Keramik gefertigt waren; dieser konnte damit nur für einen außergewöhnlichen Tempel, das Haus JHWHs in Jerusalem, bestimmt sein; vgl. Meyers / Meyers (1987) 234.263.

<sup>543</sup>Vgl. Keel (1977) 280; zur Deutung der 7 x 7 Lampen s.u. Analog bildet z.B. in der mesopotamischen Tradition der strahlende Glanz das zentrale Merkmal der Gottheiten. So sind im altorientalischen Denken die Begriffe Licht und Glanz eng mit der Vorstellung von Kraft, Fruchtbarkeit und Lebensfülle verbunden; vgl. Cassin (1968) 121: „Dans la pensée des Méso-

trale Bedeutung des Leuchters wird noch unterstrichen durch seine Stellung zwischen den beiden Ölbäumen, die ihn als Mittelpunkt der Vision hervorheben<sup>544</sup>.

Die Relevanz dieser Vision im Kontext der Lunarisierung JHWHs liegt darin, daß die hier beschriebene Darstellung des JHWH symbolisierenden Leuchters deutliche Entsprechungen zu dem vom 10.–6. Jh. in der Glyptik des syro-palästinischen Raums belegten Emblem des Mondgottes von Harran besitzt, nämlich einer Mondsichel auf einer Stange, von deren beiden Seiten Troddeln herabhängen, und die – analog zu dem hier beschriebenen Leuchter – häufig von zwei Bäumen oder von zwei Personen mit verehrend erhobenen Armen flankiert wird<sup>545</sup>.

So entspricht der Lampenständer weitgehend dem Podest mit der Stange, auf der die Mondsichel befestigt ist, und die Mondsichel der Schale (*gullāh*) als einem weiten, offenen Becken<sup>546</sup>; die sieben Lampen mit den je sieben Flammen, die keine Entsprechung besitzen, sind wohl als theologische Aussage Sacharjas zu deuten<sup>547</sup>. Die beiden links und rechts stehenden Ölbäume entsprechen den (meist stilisiert dargestellten) das Mondemblem flankierenden Bäumen. Die Deutung der beiden Bäume als Personen hat ihr Vorbild ebenfalls in der Neumondkomposition, da dort bisweilen die beiden das Mondemblem rahmenden Bäume – oder einer davon – durch Verehrer ersetzt sind<sup>548</sup>. Auch die Deutung des Leuchters auf den menschengestaltigen JHWH könnte

---

potamiens, toute forme intense de vitalité – ... tout ce qui est débordement de vie, comme ce qui est parfaitement pur et intègre – se manifeste par une émanation éblouissante de lumière“. Analoge Leuchter waren daher in der mesopotamischen Kultur Symbole der göttlichen Präsenz; vgl. Deissler (1988) 280.

<sup>544</sup>Nach Meyers / Meyers (1987, 234) kombiniert die Vision durch die Komposition der beiden den Leuchter flankierenden Ölbäume die Symbolik des Lebensbaums mit der Licht-Symbolik, d.h. hier begegnen zwei gebräuchliche Bilder, die die Anwesenheit der Gottheit in ihrem Heiligtum ausdrücken. Auf die zentrale Rolle des Leuchters deutet auch die Stellung der Vision im Zentrum des Visionenzyklus; vgl. ebd. 265; s.o.

<sup>545</sup>Gelegentlich ist auch anstelle der beiden Bäume auf der einen Seite ein Mensch, auf der anderen ein Baum zu sehen. Die Fundorte erstrecken sich über den gesamten Bereich des fruchtbaren Halbmonds, vom Tell Ġemme in der philistäischen Küstenebene und Tawilan bei Petra über das Gebiet am oberen Euphrat bis nach Südmesopotamien; vgl. Keel (1977) 284–296; Keel / Uehlinger (1993) 340–368; siehe Kap. II.3.2.2.3. Die Abhängigkeit des Leuchtermotivs vom Mondemblem von Harran ist jedoch in der Forschung umstritten; s.u.

<sup>546</sup>Dagegen wird allerdings eingewandt, daß ein Sichelmond keine Schale ist; vgl. Weippert (1978) 53; Uehlinger (1997) 343.

<sup>547</sup>Diese sieben Lampen haben generell im Bildsymbol der Glyptik kein Äquivalent; vgl. Uehlinger (1997) 343; s.u.

<sup>548</sup>Auch in einigen Passagen des Alten Testaments begegnet der Baum als Symbol für einen Menschen; vgl. Jer 11,16; Ps 1,3; 52,10; 92,13; 128,3; Hos 14,7; Ez 31.; vgl. Keel (1977) 306; siehe Kap. II.3.2.2.3 u. II.5.3.2.1.

ihr Vorbild darin besitzen, daß der Neumond auf einigen Siegeln aus Palästina statt in der Gestalt seines Emblems anthropomorph dargestellt wird<sup>549</sup>.

Auf die formale Abhängigkeit der Vision vom Neumondemblem zwischen den Bäumen deutet v.a. der offensichtlich sekundär eingefügten Vers 12 hin: „Ich hob ein zweites Mal an und sagte zu ihm: „Wer (sind) die beiden Olivenbaumähren in der Hand (*b ʿyad*) der beiden goldenen Röhren, die von sich aus das Gold entleeren?“<sup>550</sup> So haben die „Olivenbaumähren“ ihr Vorbild wohl in zahlreichen Abbildungen mit dem Neumondemblem, auf denen die beiden rahmenden Bäume ährenförmig stilisiert waren<sup>551</sup>. Die beiden Bäume neben dem Lampenständer greifen zudem die von Stelen und Siegeln in Syrien-Palästina bekannte Konstellation der ein Kultsymbol flankierenden Vertragsparter auf, die noch im 6. Jh. v.Chr. belegt ist<sup>552</sup>; damit skizziert die Konstellation ein Verhältnis der Loyalität der „Ölsöhne“ unter der Garantie des zentralen Leuchters bzw. des dadurch präsent gesetzten Gottes<sup>553</sup>. Daß die rechts und links stehenden Ölbäume „in der Hand“ der Röhren sind, soll vermutlich sagen, daß sie unter der Autorität dieser goldenen Röhren, die Bestandteile des Leuchters bilden, stehen, so daß der Leuchter durch sie den beiden ihm untergeordneten „Ölbäumen“ seinen Glanz und Wert mitteilt<sup>554</sup>. Diese sonst schwierig zu deutenden Röhren sind wohl dadurch zu erklären, daß beim palästinisch-israelitischen Typ des Mondemblems die Troddeln zu je zwei parallelen Strichen sti-

<sup>549</sup> Siehe Kap. II.5.3.2.3; siehe Anhang, Abb. 17–23.

<sup>550</sup> Sach 4,12: *wāʾaʿan šenît wāʾōmar ʾelāyw mah-štey šib ʿley hazzêîm ʾašær b ʿyad š ʿnê sant ʿrôt hazzāhāb ham ʿrîqûm meʿ ʿlēyhem hazzāhāb*; übs. n. Keel (1977) 307. Die Verbindung *b ʿyad* wird in der Einheitsübersetzung lediglich mit „bei“ übersetzt, meint aber „in der Hand“ im Sinne von „in der Gewalt, im Einflußbereich“ bzw. „durch die Vermittlung“. Daß Vers 12 sekundär eingefügt wurde, geht v.a. daraus hervor, daß nur hier der Prophet zweimal unmittelbar nacheinander das Wort ergreift und zudem die Antwort des Engels auf seine zweite Frage gar nicht eingeht; vgl. Reventlow (1993) 60; gegen Meyers / Meyers (1987, 255), die die Doppelung als Intensivierung der Frage deuten.

<sup>551</sup> Vgl. Keel (1977) Abb. 208, 210–212, 218. Dagegen könnte sprechen, daß sich die Ölbäume „oberhalb“ (*ʿālêhā*) des Lampenständers, d.h. auf der Höhe der Schale (*gullāh*) befinden; vgl. Reventlow (1993) 57; allerdings begegnet *ʿl* auch in der Bedeutung „an, bei“, z.B. wenn ein Gegenstand über den anderen hervorragt; vgl. z.B. Jer 17,2; Jes 38,20; Hi 29,7; 30,4; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 587; vgl. Meyers / Meyers (1987) 239.

<sup>552</sup> Dies bezeugt ein in ʿEn Ḥaṣeva gefundenes Siegel; vgl. Uehlinger (1997) 344 u. Abb. 35. vgl. Keel (1994) 141.146f. 148–165 u. Abb. 7, 8, 15–17, 32–33, 55, 58–60; Jeremias (1977) 180–188; siehe Kap. II.3.2.2.

<sup>553</sup> Vgl. Uehlinger (1997) 344; s.u.

<sup>554</sup> Nach Keel (1977, 309–311) fließt durch die Röhren, die durch das gleiche Material (Gold) als Bestandteile des Leuchters gekennzeichnet werden, das Gold des Leuchters auf die „Olivenbaumähren“, wobei „Gold“ zugleich als Metapher für den Glanz und den kostbaren Wert zu verstehen ist. Dagegen sind nach Meyers / Meyers (1987, 256f. 274) die beiden Olivenbäume wie das „Gold“ Symbol für landwirtschaftliche Fruchtbarkeit und Wohlstand; nach ihrer Deutung versorgen die beiden Bäume durch die beiden Röhren den Leuchter mit dem – aufgrund seiner Farbe als „Gold“ bezeichneten – reinen Olivenöl.

liert sind, die symmetrisch von dem Punkt ausgehen, an dem die Mondsichel auf der Stange aufliegt, und die leicht als Röhren gedeutet werden konnten<sup>555</sup>.

Ohne Parallele zum Neumondemblem sind jedoch die – seit dem 10. Jh. v.Chr. in Israel bekannten – siebenschläuzigen Lampen, von denen Sacharja gleich sieben sieht, und die damit als theologische Aussage zu werten sind<sup>556</sup>. So galt – wie in allen Kulturen des Alten Orients – auch in Israel und Juda die Zahl Sieben als Zahl der Ganzheit und Vollkommenheit, wobei alttestamentliche Belege nahelegen, daß zur Zeit Sacharjas die Sieben in besonderer Weise als Zahl der Kulmination, des Höhepunkts und der Vollendung galt<sup>557</sup>; zugleich bildet diese Zahl einen Hinweis auf die kultische Bedeutung des Mondes, da sie genau der Anzahl der Tage einer Mondphase entspricht<sup>558</sup>. Mit den sieben siebenschläuzigen Lampen steigert Sacharja die Zahl in der höchsten damals bekannten Steigerung als Quadratzahl; damit setzt er ein bekanntes Symbol superlativisch ein, um die Übelegenheit JHWHs über alle Mächte, mit denen er das Symbol teilt, deutlich zu machen und JHWH als die Fülle des Lichts herauszustellen<sup>559</sup>.

Daß JHWH im Leuchter symbolisiert wird, hängt damit zusammen, daß seit der neuassyrischen Zeit die Gottheit in der assyrischen Glyptik – und aufgrund des starken assyrischen Einflusses ab dem 7. Jh. auch in Palästina – zunehmend durch ihr Symbol ersetzt wurde, wobei diese Tendenz sich in der neubabylonischen und v.a. in der achämenidischen Zeit noch verstärkte<sup>560</sup>. Entsprechend sieht Ezechiel zu Beginn der neubabylonischen Herrschaft JHWH in seinen Visionen zwar sehr entrückt, aber doch noch anthropomorph, Sacharja zu Beginn der Perserherrschaft dagegen in Gestalt eines Leuchters.

<sup>555</sup> Vgl. Keel (1977) Abb. 209, 216, 219, 220, 223.

<sup>556</sup> Siebenschläuzige Lampen begegnen seit der Mittelbronzezeit, v.a. im kultischen Kontext, wobei die Dominanz der siebenschläuzigen unter den mehrschläuzigen Lampen die symbolische Signifikanz der Siebenzahl zeigt; sieben siebenschläuzige Lampen besitzen jedoch keine archäologischen Entsprechungen; vgl. Meyers / Meyers (1987) 237.

<sup>557</sup> Darauf deutet z.B. die starke Betonung und Aufwertung des Sabbats in exilischer und früh-nachexilischer Zeit und die damit stärker betonte Siebentagewoche; vgl. Gen 2,2f.; 31,12–17; 35,1–5; Jer 17,24–27; Ez 20,12,20; Jes 56,2–6; 58,13f.

<sup>558</sup> Damit könnte die große Rolle der Zahl sieben in dieser Vision wiederum einen Bezug auf den Mondgott nahelegen.

<sup>559</sup> Ein ähnliches Vorgehen begegnet auch bei den großen JHWH-Visionen Jesajas und Ezechiels. Daß die Siebenzahl hier bewußt als Zahl der Vollkommenheit gewählt ist, ist auch daraus zu erschließen, daß die 7 x 7 Flammen nach der Deutung des Engels die Augen JHWHs symbolisieren; vgl. Keel (1977) 315; Reventlow (1993) 58f. Die besondere kultische Relevanz der potenzierten Siebenzahl zeigt sich auch in der Institution des Jubeljahres, das alle 7 x 7 Jahre als heiliges Jahr von besonderer Bedeutung gefeiert werden und „Freiheit für alle Bewohner des Landes“ implizieren sollte; vgl. Lev 25,8–13; 27,17–24; vgl. Meyers / Meyers (1987) 237.

<sup>560</sup> Vgl. Keel / Uehlinger (1993) 361–369; Keel (1977) 304–305; siehe Kap. II.5.3.4.



Neben den formalen Entsprechungen zwischen der Sacharja-Vision und dem Neumondemblem von Harran gibt es auch die zentrale inhaltliche Übereinstimmung, daß der Mond wie die Sonne im ganzen alten Orient als Leuchte des Himmels verehrt wurden; so werden die beiden Gestirne z.B. auch im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, der zeitlich und räumlich Sacharja nahesteht, in dieser Funktion vorgestellt<sup>561</sup>.

Aufgrund der Analogie der Vision zum Neumondemblem suggeriert die Erscheinung des Leuchters zwischen den Bäumen das Wiedererscheinen des Lichts nach einer Zeit der Finsternis, das Wiedererscheinen JHWHs nach einer Zeit scheinbarer Abwesenheit und damit einen von ihm gesetzten Neuanfang<sup>562</sup>. Sie vermittelt so das Bewußtsein der überlegenen Präsenz JHWHs, die durch die Deutung der sieben Lampen als der sieben Augen JHWHs, die die ganze Erde durchstreifen, massiv verstärkt wird, da die Augen JHWHs im Alten Testament ein Bild für seine wirksame und helfende Gegenwart sind<sup>563</sup> und zudem der Ausdruck „die Augen leuchten lassen“ in der Bedeutung „leben lassen“ begegnet; die „sieben Augen“ symbolisieren so – wie die vier Gesichter bei Ezechiel – sowohl Allwissenheit wie auch wirksame Allgegenwart JHWHs.

Diese Beschreibung JHWHs bildet so eine weitere Parallele zum Mondgott, der in Harran als Schutzgott der Stadt verehrt wurde, dessen Augen alles sehen<sup>564</sup>. Die Betonung der „sieben Augen JHWHs“ zeigt, daß es Sacharja in dieser durch ihre Mittelstellung zentralen Vision – wie in den anderen Visionen auch – vorrangig um ein helfendes Eingreifen JHWHs zugunsten seines Volkes geht<sup>565</sup>. Die Fülle der Lichter betont die heilvolle göttliche Gegenwart und verbindet die Universalität Gottes mit seiner besonderen Beziehung zum Jerusalemer Tempel.

<sup>561</sup> Gen 1,14–19; siehe Kap. II.5.2.2.1. Analog trägt der akkadische Sîn das gebräuchliche Epitheton *nannar šamē (u eršetī)*: „Leuchte des Himmels (und der Erde)“, wobei die Menschen besonders die ständige Erneuerung seines Lichts faszinierte; vgl. Tallquist (1938) 387; Perry (1907) pas.; Falkenstein / v.Soden (1953) 316. Auch der ugaritische Mondgott *yrh* wird als *nyr šmm* charakterisiert; vgl. KTU 1.24,16.31; siehe Kap. I.5.3.3.

<sup>562</sup> Analog bildete das als „Auferstehung“ des Mondgottes gedeutete Wiedererscheinen der Neumondsichel ein zentrales Hoffnungszeichen, weshalb der Neumondstag (*ḥōdæš*) feierlich begangen wurde; siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>563</sup> So bedeutet im Hebräischen *ʿayyin* nicht nur „Auge“ sondern auch „Glanz“. Analog heißt es in der nächstverwandten Passage 2 Chr 16,9; „Denn die Augen des Herrn schweifen über die ganze Erde, um denen ein starker Helfer zu sein, die mit ungeteiltem Herzen zu ihm halten“.

<sup>564</sup> Vgl. Green (1992) 21; siehe Kap. II.3.2.1.

<sup>565</sup> Vgl. 2 Chr 16,9. Der Leuchter repräsentiert somit die höchste Steigerung der göttlichen Präsenz; vgl. Reventlow (1993) 59; Keel (1977) 315f.; Meyers / Meyers (1987) 237. Die „sieben Augen“ begegnen auch in der vorherigen Vision, um die besondere Beziehung JHWHs zu seinem Volk und den durch ihn geschenkten Neuanfang zu symbolisieren; vgl. Sach 3,9; vgl. ebd. 274.

Da in Israel und Juda wie in den benachbarten Kulturen das Wiedererscheinen der Mondsichel als zentraler Hoffnungsträger galt und der Neumondstag daher stets ein zentraler kultischer Feiertag war, liegt es nahe, daß Sacharja in seiner Leuchtervision das Mondemblem von Harran als Vorbild aufgriff und jahwistisch interpretierte. So zeigen die zahlreichen in Palästina gefundenen Stempelsiegel mit dem von Bäumen flankierten Mondemblem von Harran den großen Einfluß des dortigen Mondkultes auch in Israel und Juda<sup>566</sup>, zumal die großen Gestirngötter in der ganzen Umwelt Israels als Leuchter und Lampen gepriesen wurden. Der große Leuchter mit seinen sieben mal sieben Lichtern kündigt so von der unerschöpflichen Lebenskraft JHWHs, der – wie der regelmäßig sich selbst erneuernde Neumond – neu erscheinen und dessen wirksame Allgegenwart die kleinmütige Gemeinde in Kürze erfahren wird<sup>567</sup>.

Das Moment des Neuen betont neben dem Leuchter im „Baumtor“ auch die Deutung der Bäume als *b ʿnê-hayyishār*: „Söhne des frisch gepreßten Öls“<sup>568</sup>. Der Standort der beiden Bäume neben dem Herrn der ganzen Erde erweckt die Vorstellung von zwei hohen Beamten JHWHs als des im kultischen Symbol des Leuchters gegenwärtigen Gottes, wobei die Spezifizierung der Bäume als Ölbäume (*b ʿnê-hayyishār*) zugleich die Assoziation der Salbung evoziert und sie so als Träger einer neuen Salbung charakterisiert, so wie der Leuchter zwischen den Bäumen einen Neuanfang des Wirkens JHWHs symbolisiert<sup>569</sup>.

Analog zur Symbolik des Neumonds steht die Leuchtervision im Zentrum einer Folge von Visionen, die einen von Gott geschenkten völligen Neuanfang verkünden<sup>570</sup>. Damit stellt Sacharja in die Mitte seiner Visionen die Beschrei-

<sup>566</sup>Dafür spricht zudem, daß JHWH zumindest im 6. Jh. v.Chr. als lichte Gottheit mit stark uranischen Zügen galt. Der Einfluß des Mondkultes von Harran auf die Religion Israels und Judas ist auch daraus zu erschließen, daß diese Stadt in den Patriarchenerzählungen des Buches Genesis eine große Rolle spielt; vgl. Gen 11,31; 12,4–6; 24,3f.10; 27,41–32,1; siehe Kap. II.3.2.5.

<sup>567</sup>Vgl. Keel (1994) 178; ders. (1977) 317.

<sup>568</sup>Dieser Terminus, der von der Wurzel *shr* II: „glänzen“ herzuleiten ist, bezeichnet frisches, heuriges Öl im Sinne des Ackerertrags; vgl. Gesenius / Buhl (1962) 675; vgl. Hag 1,11; Hos 2,10.24; Jer 31,12.

<sup>569</sup>Deutung nach Keel (1977) 317–320; vgl. Reventlow (1993) 34.59. Deissler (1988, 281) identifiziert die beiden „Ölsöhne“ mit den beiden zum „Messias“ beauftragten Häuptern der nachexilischen Gemeinde, die den Wiederaufbau des Tempels in Angriff nahmen, dem Davididen Serubbabel und dem Hohepriester Ješua. Dagegen deuten Meyers / Meyers (1987, 256.258f.) das „neue Öl“ als Bild für den durch JHWHs Gunst bewirkten Segen und Wohlstand und zugleich als Anspielung auf die Gewährleistung der notwendigen finanziellen Unterstützung des neuen Tempels und die beiden Bäume zudem als Bild für Stabilität und Kontinuität; ebd. 239.

<sup>570</sup>In dieser Vision, deren herausragende Bedeutung neben ihrer Zentralstellung auch daraus hervorgeht, daß der Seher nur hier JHWH von Angesicht zu Angesicht im Lichtsymbol

bung des *Deus praesens* als des „Herrn der ganzen Erde“, begleitet von den beiden Ausführungsorganen, dem königlichen und dem priesterlichen Gesalbten, um der nachexilischen Gemeinde durch das Bewußtsein der Gegenwart JHWHs eine neue Orientierung zu geben<sup>571</sup>.

Allerdings ist der Vorbildcharakter des Mondemblems von Harran für die Leuchtervision Sacharjas als Bild für JHWH in der Forschung umstritten. Gegen diese Deutung kann man z.B. anführen, daß das emblematische Vorbild der Vision, die Sichelmondstandarte mit den beiden Bäumen, seine Hochkonjunktur in der Assyrerzeit hatte, in der Glyptik der Perserzeit dagegen nicht mehr bezeugt ist. Uehlinger schließt daraus, daß Sacharja nicht ein Symbol der ihm zeitgenössischen Glyptik sieht und interpretiert, sondern vielmehr ein Kultsymbol bzw. einen Leuchter, wie er wohl in Jerusalem tatsächlich gestanden hat, der aber für den nächtlich verborgenen und daher wohl lunar-epiphanisch gedachten Gott steht<sup>572</sup>. Reventlow bezweifelt die Abhängigkeit des Leuchtermotivs vom Mondemblem von Harran, und verweist auf die generelle Verwandtschaft der Darstellung mit altorientalischen Siegeln, wo häufig ein zentrales Motiv von zwei äußeren spiegelbildlich gerahmt wird<sup>573</sup>. Nicht überzeugend ist jedoch die These Hanharts, der generell einen signifikanten Einfluß der altorientalischen Hintergründe und Kontexte auf die Schilderung der Visionen bestreitet und annimmt, daß selbst sehr ähnliche außeralttestamentliche religiöse Vorstellungen für das Verständnis der Visionen nicht vorausgesetzt sind<sup>574</sup>.

sieht („die Augen Jahwes“), kommt Sacharjas Naherwartung einer unmittelbar bevorstehenden Heilszeit zum Ausdruck; vgl. Reventlow (1993) 34f. Ihr Ziel ist es, die (Re-)Organisation des jüdisch-jerusalemischen Gemeinwesens durch Serubbabel und Joschua mantisch zu legitimieren, was sie im Blick auf die besondere weltpolitische Konjunktur unter der Königsherrschaft Darius' I. tun; so hängt das Bildprogramm des Visionenzyklus mit realgeschichtlichen Vorgängen, Realien und achämenidischer „figurative policy“ unter Darius I. zusammen; vgl. Uehlinger (1997) 338f.

<sup>571</sup>In einer Zeit äußerer politischer Ruhe, aber fieberhafter Erwartung auf eine entscheidende Änderung der Situation Jerusalem-Judas nach den Exilsjahren verheißen die Visionen Sacharjas, die in ihrem Grundbestand vermutlich bereits kurze Zeit nach der Rückkehr der Exulanten aus Babylon verfaßt wurden, ein baldiges Eingreifen Gottes zugunsten Jerusalems. Die Vision vom Leuchter, die den beiden „Ölsöhnen“ als eschatologischem Fürsten und Priester einen Platz in unmittelbarer Nähe JHWHs zuweist, zeigt Ansätze einer neuen inneren Ordnung für die nachexilische Periode, die Identifizierung der beiden eschatologischen „Ölsöhne“ wird jedoch bewußt offengelassen, da die Gegenwart Gottes in Jerusalem als ganzem zentral ist; vgl. Reventlow (1993) 34f.; Meyers / Meyers (1987) 276; Seybold (1974) 34, der als besonderes Anliegen des Propheten den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels sieht; ebd. 107.

<sup>572</sup>Der Leuchter bedarf daher gar keiner Interpretation durch den Deuteengel; der Vision gehe es vielmehr darum, einzelne Elemente der Bildkonstellation den veränderten religiösen und politischen Umständen entsprechend neu zu deuten; vgl. Uehlinger (1997) 343f.

<sup>573</sup>Vgl. z.B. BRL<sup>2</sup>, 301, Abb. 10, 19, 22; vgl. Reventlow (1993) 58.

<sup>574</sup>Vgl. Hanhart (1990) 71: „... so müssen analoge außeralttestamentliche religiöse bzw. my-

Eine Anspielung auf die Vorstellung JHWHs als Leuchte in Entsprechung zu seiner Darstellung in Sach 4 könnte auch eine Wandmalerei in einem Grab von Marisa in der Schefela aus der Zeit um 200 v.Chr. bilden, da hier zwei Lehrer vor einer Lampe auf einem hohen Ständer dargestellt sind<sup>575</sup>; allerdings ist unsicher, ob die Lampe hier JHWH oder eine andere Gottheit symbolisiert. Auf die Übertragung astraler Konnotationen auf JHWH deutet auch das Vorhandensein einer Lampe im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels hin, die später zu einem „ewigen Licht“ wurde<sup>576</sup>.

### 5.4.3 Hinweise in weiteren Passagen des Alten Testaments

#### 5.4.3.1 Die Vorstellung von JHWH als „Leuchte“

Die Vorstellung von JHWH als Leuchte begegnet auch in weiteren Passagen des Alten Testaments, so z.B. in 2 Sam 22,29: „Ja, du bist meine Leuchte, Herr. Der Herr macht meine Finsternis hell“<sup>577</sup>. Das gleiche Bild findet sich auch in Psalm 18,29: „Mein Gott macht meine Finsternis hell“<sup>578</sup>. Ähnlich illustriert in Ijob 29,3 das Leuchten JHWHs seinen Schutz und seine Fürsorge<sup>579</sup>. Dabei nimmt in allen o.g. Belegen die ausdrückliche Nennung der Finsternis eher auf das die Nacht erhellende Licht des Mondes als auf das Licht der Sonne Bezug.

Die Vorstellung, daß JHWH wie die Sonne scheine und wie der Mond leuchte, ist auch aus dem apokryphen Jeremia-Brief zu erschließen, der in einer langen Tirade gegen fremde Götter und ihre Verehrung anführt, was diese im Unterschied zu JHWH alles nicht können. So wird ihnen u.a. vorgeworfen: „Weder scheinen sie wie die Sonne noch leuchten sie wie der Mond“, was zeigt, daß in der Vorstellung des Verfassers JHWH diese Attribute zugeschrie-

---

thologische Vorstellungen von vornherein so bestimmt werden, daß sie auch dann, wenn ihre bildhafte Ähnlichkeit größer scheint, als es bei alttestamentlichen Traditionen der Fall ist, eine Bedeutung als Darstellungsmittel höchstens noch in dem Sinn haben können, daß ihre außer-alttestamentliche Herkunft nach der Intention des Zeugen selbst für ihr Verständnis nicht mehr vorausgesetzt ist.“ Allerdings gilt diese Aussage nach Uehlinger (1997, 338f.) vielleicht für eine Endgestalt von Sacharja und die weitere Rezeption, aber sicher nicht für die Entstehungsumstände des Visionszyklus.

<sup>575</sup> Diese Komposition findet sich im Grab 2 von Marisa. Analog zeigen neubabylonische Siegel gelegentlich einen Beter vor einer Lampe auf einem hohen Ständer; vgl. Keel (1977) 313 u. Abb. 240 u. 239.

<sup>576</sup> Vgl. 1 Sam 3,3; Ex 25,31–40; 27,20. Hier ist vermutlich eher Sonnensymbolik aufgegriffen, der Bezug auf den als „Leuchte des Himmels“ geltenden Mondgott ist aber nicht auszuschließen.

<sup>577</sup> *kīy-ʾattāh nêrî y ʿhwāh wa-yhwāh yaggî ʿh ḥāškî.*

<sup>578</sup> *kīy-ʾattāh tāʾîr nerî y ʿhwāh ʾlōhay yaggî ʿh ḥāškî.*

<sup>579</sup> Ijob 29,2b–3: „wie in den Tagen, da mich Gott beschirmte, als seine Leuchte über meinem Haupt erstrahlte, in seinem Licht ich durch das Dunkel ging.“

ben wurden<sup>580</sup>. Daß die Gestirne in Teilen der judäischen Bevölkerung als Bilder bzw. Symbole für JHWH gesehen wurden, ist auch daraus zu erschließen, daß das Verbot der Gestirnsverehrung im Rahmen des Verbots, sich ein Bild von JHWH zu machen, auftritt, was darauf hinweisen könnte, daß es hier u.a. darum geht, die Deutung der Sonne, des Mondes und des ganzen Himmelsheeres als phänomenologische Manifestationen für JHWH zu verurteilen<sup>581</sup>.

In der Spätzeit wird diese Prädikation JHWHs wie viele andere auf JHWHs Wort, speziell die Tora übertragen; so z.B. im Loblied auf die Tora Ps 119, 105: „Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte (*ner*), ein Licht (*ʾôr*) für meine Pfade“; analog auch im Buch der Weisheit<sup>582</sup>.

#### 5.4.3.2 Segens- und Fluchformeln

Auf die Übertragung zentraler Funktionen des Mondgottes auf JHWH könnte auch seine Funktion als Zeuge der Verträge deuten, für die sich zahlreiche Belege innerhalb des Alten Testaments finden<sup>583</sup>. So galt in den verschiedenen altorientalischen Kulturen der Mondgott als „Auge, das alles sieht“ in besonderer Weise als Schützer der Eide, der die Einhaltung des Abkommens garantieren bzw. dessen Verletzung sanktionieren sollte<sup>584</sup>.

Weiter wird in den alttestamentlichen Fluchformeln als Sanktion für den Bruch des Bundes mit JHWH häufig die Unfruchtbarkeit der Menschen und Tiere angedroht. So fordert z.B. der Prophet Hosea Gott auf, das Volk für seinen Abfall von ihm zu bestrafen: „Gib den Müttern einen unfruchtbaren Schoß

<sup>580</sup> Vers 67b; vgl. Weippert (1978) 45; siehe Kap. II.5.2.2.3.

<sup>581</sup> Vgl. Dtn 4,15–20, v.a. V. 19: „Wenn du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond (*hayyāre ʿh*) und die Sterne, dann laß dich nicht verführen! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen.“ Für diese Deutung spricht weiter, daß nicht-astrale unbelebte Objekte nicht zensiert werden; siehe Kap. II.5.2.3.1.

<sup>582</sup> Weish 18,4: „Jene hingegen hatten es verdient, des Lichtes beraubt und in Finsternis gefangen zu sein, weil sie einst deine Söhne eingeschlossen und gefangen hielten, durch die das unvergängliche Licht des Gesetzes der Welt gegeben werden sollte.“

<sup>583</sup> Gen 31,50; 1 Sam 12,5; 20,23.42; Jer 29,23; 42,5; Mi 1,2; Mal 2,14; 3,5; Ijob 16,19; vgl. Veijola (1988) 416f., der aus diesem Grund auch den in Ps 89,38 genannten Zeugen auf JHWH bezieht, wobei hier jedoch der Bezug auf den Mondgott plausibler ist; siehe Kap. II.5.2.1.

<sup>584</sup> In der mesopotamischen Tradition des 2. und 1. Jt.s gehörte der Mondgott – neben dem Sonnengott Šamaš und dem Wettergott Hadad – zu den bedeutenden Eides- und Schwurgotttheiten, die die Einhaltung von Verträgen garantieren sollten; vgl. Krebernik (1995) 367. Auch im hethitischen Staatspantheon waren seit Šuppiluliuma I. der Mondgott, seine Gemahlin Nikkal und Išhara die großen Eid- oder Schwurgotttheiten (vgl. z.B. Bo. 86 / 299; KUB XXXXIII 38). Auch in Syrien-Palästina ist diese Rolle des Mondgottes belegt; so galt er z.B. in Ugarit ebenfalls als „Herr des Eides“; vgl. RS 17.351 A, v.7'; RS 18.06,9'; siehe Kap. I.5.2.1; weiter begegnet der Mondgott in mehreren aramäischen Inschriften des 1. Jt.s als Garant der Abkommen; vgl. z.B. die sog. Sfire-Verträge (KAI 222) bzw. den Vertrag Aššurneraris V. mit Mati-'ilu von Arpad; siehe Kap. I.3.2.3; I.5.2.1 u. II.3.2.3.1.

und vertrocknete Brüste“<sup>585</sup>. Ähnlich wird in den Fluchformeln in Dtn 28 als Strafe für den Bruch des Bundes die Unfruchtbarkeit der Menschen, der Tiere und des Feldes angekündigt<sup>586</sup>. Auch weitere alttestamentliche Belege, v.a. im Pentateuch, zeigen eine enge Verbindung zwischen dem Eidbruch und der Konsequenz der Unfruchtbarkeit<sup>587</sup>. Analog dazu wurde in den Fluchformeln verschiedener altorientalischer Verträge als Sanktion meist ebenfalls die Unfruchtbarkeit der Menschen bzw. des Viehs angedroht, die dort als Wirken des Mondgottes gesehen wurde, da dieser als zuständig für die Gewährleistung der Fruchtbarkeit galt<sup>588</sup>.

Entsprechend zeigen die alttestamentlichen Segensformeln die Zuständigkeit JHWHs für die Gewährleistung von Fruchtbarkeit und Nachkommenchaft bei Menschen und Tieren und greifen damit eine klassische Funktion des Mondgottes auf. So wird z.B. in Dtn 7 den Israeliten als Lohn JHWHs für das Halten seiner Gebote Fruchtbarkeit der Menschen und Tiere verheißen<sup>589</sup>. Da die zahlreichen im Alten Testament enthaltenen Segens- und Fluchformeln somit klassische Aspekte des Mondgottes aufgreifen, legen sie die Übertragung dieser seiner Charakteristika auf JHWH nahe.

Auch die in die späte Königszeit datierende Passage Dtn 28,35 läßt auf die Übernahme dieser Funktion des Mondgottes als Eides- und Schwurgottheit durch JHWH schließen, da hier als Strafe für den Ungehorsam gegen JHWH, der als Bruch des Bundes gedeutet wird, angedroht wird, daß JHWH den Vertragsbrüchigen am ganzen Körper mit Geschwüren versehen werde<sup>590</sup>. Analog ist der Mondgott in Fluchformeln seit der altbabylonischen bis in die neuassy-

<sup>585</sup> Hos 9,14: *ten-lāhēm rēhēm māškiyl wšadaīm šāmqiym*.

<sup>586</sup> Vgl. Dtn 28,18: „Verflucht ist die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Ackers, die Kälber, Lämmer und Zicklein“ (*š'gar ʾlāpākā w'asťrōť š'ōnākā*); vgl. Dtn 28,51. Diese Fluchformeln besitzen deutliche Entsprechungen in den neuassyrischen Vasallenverträgen; siehe Kap. II.5.2.5.1.

<sup>587</sup> Vgl. z.B. Gen 24,2f.; 47,29; vgl. Lev 26,14–38; vgl. Fisher (1975) 374–376.

<sup>588</sup> So wird z.B. in einer akkado-hurritischen Bilingue aus Ugarit als Sanktion für den Bruch des Eides die Unfruchtbarkeit der Frau angedroht, die in der hurritischen Version explizit dem Mondgott Kušuḫ zugeschrieben wird; vgl. RS 15.10,7b–8: „Der, der beim Mondgott (*ku-šu-ḫu-da-an*) falsch schwört, soll keinen Erben erhalten. Und niemals wird / soll seine Frau ein Kind gebären!“, siehe Kap. I.3.2.3.

<sup>589</sup> Dtn 7,13f.: „Er wird dich lieben, dich segnen und dich zahlreich machen. Er wird die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Ackers segnen, dein Korn, deinen Wein und dein Öl, die Kälber, Lämmer und Zicklein ... Du wirst mehr als die anderen Völker gesegnet sein. Weder Mann noch Frau noch Vieh, nichts wird bei dir unfruchtbar sein.“ Die deutlichen Entsprechungen zu den neuassyrischen Vasallenverträgen legen das ausgehende 7. Jh. als Abfassungszeit dieser Segensformel wie auch der entsprechenden Fluchformeln in Dtn 28 nahe; vgl. Steymans (1995) 119.140f.; siehe Kap. II.5.2.5.1.

<sup>590</sup> Vgl. Dtn 28,35: „Der Herr schlägt dich mit bösen Geschwüren am Knie und am Schenkel, und keiner kann dich heilen. Von der Sohle bis zum Scheitel bist du krank.“

rische Zeit gewöhnlich für das Behaften mit Aussatz zuständig<sup>591</sup>. So wird er z.B. im Vasallenvertrag Assarhaddons aufgefordert, den Eidbrüchigen am ganzen Körper mit Aussatz zu bedecken; auch im Vertrag zwischen Aššurnerari V. und dem aramäischen König Mati‘-’ilu von Arpad aus dem 8. Jh. wird Sîn von Haran angerufen, im Falle eines Vertragsbruches Mati‘-’ilu und sein ganzes Volk mit Aussatz zu bestrafen: „...so möge Sîn, der große Herr, der in Haran wohnt, Mati‘-’ilu, seine Söhne, seine Großen und die Leute seines Landes in Aussatz wie in ein Gewand hüllen, sie mögen auf der Steppe umherlaufen, er möge ihnen kein Mitleid angedeihen lassen“<sup>592</sup>. Die deutlichen Entsprechungen der dtr. Fluchformeln des Alten Testaments, die die Bundesschlüsse JHWHs mit seinem Volk sichern sollen, zu den Fluchformeln aus den Verträgen der neuassyrischen Könige<sup>593</sup> legen so den Einfluß der neuassyrischen Vorstellungen auf die Formulierung dieser alttestamentlichen Passagen sowie auch auf das ihnen zugrundeliegende Gottesbild nahe.

Damit bringen die – meist auf dtr. Redaktion zurückgehenden – Segens- und Fluchformeln des Alten Testaments die Zuständigkeit JHWHs für die Gewährleistung bzw. Verhinderung der Fruchtbarkeit der Menschen und der Tiere zum Ausdruck, was in allen altorientalischen Kulturen als spezifische Aufgabe des Mondgottes angesehen wurde. Dies läßt darauf schließen, daß im Zuge der Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs JHWHs und der damit verbundenen Vertreibung aller „Fremdgötterkulte“, v.a. der im 7. und 6. Jh. vorherrschenden Astralkulte, diese Funktion des Mondgottes in die Vorstellung von JHWH integriert wurde.

#### 5.4.4 Onomastikon: Jahwehaltige Namen mit der Symbolik des Mondgottes

Die lunare Prägung der Vorstellung von JHWH, wie sie aus der o.g. Leuchtervision Sacharjas und aus der Prädikation JHWHs als „Leuchte“ zu erschließen ist, geht auch aus einigen Personennamen hervor, die zwar mit dem theophoren Element *yhw* (JHWH) gebildet sind, aber die typischen Charakteristika des Mondgottes aufgreifen.

So finden sich im Alten Testament mehrmals die Namen *neriyyāhû* und *neriyyāh*, „die Leuchte JHWHs“ bzw. „JHWH ist meine Leuchte“, welche die ge-

<sup>591</sup> Vgl. Tallquist (1938) 447; Krebern timer (1995) 367.

<sup>592</sup> Abschnitt IV,1–6: zit. n. Borger (1983) 156; vgl. Parpola / Watanabe (1988) 11, Nr. 2; ebd. XXVII. Analog heißt es im Vasallenvertrag Assarhaddons, Z. 419–421: „May Sîn, the luminary of heaven and earth, clothe you in leprosy and (thus) not permit you to enter the presence of god and king; roam the open country as a wild ass or gazelle“: zit. n. Reiner (1969) 538; vgl. Kramer (1961) 154; siehe Kap. II.3.2.3.1. u. II.3.3.1.2.

<sup>593</sup> Vgl. Steymans (1995) 129–141; Parpola / Watanabe (1988) pas.

bräuchliche Vorstellung vom Mondgott als „Leuchte des Himmels“ zum Ausdruck bringen<sup>594</sup>. Im Jeremiabuch ist *neriyyāhû* als Name des Vaters Baruchs, des Schreibers des Propheten Jeremia, belegt. Dieser Name erscheint zudem als Patronym auf zwei Bullen<sup>595</sup> sowie auf zahlreichen in Palästina gefundenen hebräischen Siegeln bzw. Siegelabdrücken, die meist ins 7. Jh. v.Chr. datieren<sup>596</sup>.

Daneben findet sich der Name *nryhw* auch auf einer Kruginschrift aus Beeršeba, weiter auf einem Ostrakon und auf zwei fragmentarisch erhaltenen Inschriften aus Lachisch aus dem späten 7. bzw. frühen 6. Jh.<sup>597</sup> sowie auf einem Ostrakon des 7. Jh.s aus Arad, das eine Reihe von Personennamen auflistet, bei denen es sich wahrscheinlich um in Arad stationierte Offiziere bzw. Soldaten aus dem Königreich Juda handelt<sup>598</sup>. Weiter ist auf einem Siegel des

<sup>594</sup> So trägt der ugaritische *yrh* das Epitheton *nyr šmm*: „Leuchte des Himmels“; analog trägt der akkadische Mondgott Sin im Vasallenvertrag Assarhaddons das Epitheton „Leuchte des Himmels und der Erde“ (Z. 419); siehe Kap. 3.2.4.2.

<sup>595</sup> Vgl. Jer 36,14.32; 43,6: *neriyyāhû*. Die Bulle trägt die Inschrift: „(gehörend) dem Berechyahu, dem Sohn des Neriāhû, dem Schreiber“. Der Besitzer dieses Siegels ist vermutlich mit Baruch (Kurzform von Berechyahu), dem Sekretär Jeremias zu identifizieren. Von dieser Bulle sind zwei Belege erhalten, die wahrscheinlich von demselben Siegel stammen; vgl. Avi-gad (1986) Nr. 9; Deutsch / Heltzer (1994) 38. Weiter lautet eine Siegelinschrift: „(gehörend) dem Serayahu, (dem Sohn des) Neriāhû“. Serayahu ist vermutlich ein Bruder Baruchs, der ein hohes königliches Amt als „oberster Quartiermeister“ bekleidete; vgl. Jer 51,59; vgl. Jer 32,12.16; 36,4.8.14; 43,3; 45,1: *neriyyāh*; vgl. Conrad (1988) 565–566.

<sup>596</sup> Bullen aus dem 7. Jh. vgl. Vattioni (1969) 362, Nr. 19,2 = Herr (1978) 144, Nr. 150, Davies (1991) 120, Nr. 100.019,2: *lrmtyhw // bn nryhw* (Mitte des 7. Jh.s aus Jerusalem); Vattioni (1969) 366, Nr. 56,1 (= Davies (1991) 127, Nr. 100.056,2): *lnryhw // mšlm*; Nr. 50,2 (= Davies, 126, Nr. 100.050,2): *lhnnyhw // nryhw* (Mitte des 7. Jh.s v.Chr. aus Beth-Šemeš); vgl. Herr (1978) 103, Nr. 44; vgl. ebd. 94, Nr. 25: *nryhw b* (spätes 7. Jh. v.Chr.); vgl. Deutsch / Heltzer (1994) 54, Nr. 23.3: *lnryhw nhl*: „dem Neriāhû, dem Führer“: diese Inschrift zeigt den Besitzer als eine führende, mit offiziellen Funktionen betrauten Persönlichkeit; vgl. ebd. 55; vgl. Davies (1991) 153, Nr. 100.255: *[l]nryhw [bn] pr<sup>c</sup>š* (Bulle aus Lachiš, spätes 7. Jh.); 175, Nr. 100.422: *l<sup>c</sup>zyhw bn nryhw*; 220, Nr. 100.719: *lnryhw bn hmlk*; 222, Nr. 100.727: *lnryhw gšmy*; 230, Nr. 100.780: *lšryh nryhw*; daneben findet sich eine Bulle aus dem 8. Jh.: vgl. ebd. 157, Nr. 100.281: *l<sup>c</sup>bdyh nryhw* (Bulle aus Beer-Šeba); 224, Nr. 100.745: *lnryhw* (ca. 700 v.Chr.); schließlich einige aus dem späten 7. / frühen 6. Jh.: vgl. ebd. 186f., Nr. 100.507: *lnry[hw b]n hmlk*, 100.509: *lbrkyhw bn nryhw hšpr*, 100.515: *l<sup>c</sup>hqm nryh*; 193, Nr. 550: *lzk<sup>r</sup> bn nryhw*; 205f., Nr. 100.622: *lnmš b[n] nryhw*, 100.625: *lnryhw <sup>c</sup>dyn[hw]*, 100.626: *lnryhw <sup>c</sup>srhy*, 100.627: *lnryhw l<sup>c</sup>šryht*, 100.628: *lnryhw bn hšlyhw* (alle Bullen aus Gebiet von Tell Bēt Mersim); ebd. 237, Nr. 836: *lnryhw dmltyhw* (Davidstadt).

<sup>597</sup> Beeršeba: vgl. Davies (1991) 75, Nr. 5.006,1: *lnryhw*; Lachisch-Ostrakon I,5: *mtnyhw bn nryhw*: „Mattanyahu, Sohn des Nériyahu“; vgl. Lemaire (1977) 93; Davies (1991) 1, Nr. 1.001. Inschriften aus Lachisch vgl. ebd. 9, Nr. 1.026: *[l]nryhw*, Nr. 1.028.

<sup>598</sup> Arad-Ostrakon 31,4: *nryhw bn s<sup>c</sup>ryhw*: „Neryahu, Sohn des Sa<sup>c</sup>aryahu“; vgl. Davies (1991) 22, Nr. 2.031,4. Da dieses Ostrakon eine Verteilung von Rationen behandelt, ist anzunehmen, daß hier die Namen von Offizieren oder Soldaten einer Armee des Königreichs Juda angeführt sind, die in bzw. bei der königlichen Militärfestung Arad stationiert waren; vgl. Lemaire (1977) 203; vgl. Aharoni (1981) 31,4; IEJ 28 (1978) 53.56.



7. Jh.s der Name *nryw* zu sehen und auf drei weiteren Siegeln des 8. bzw. 7. Jh.s die Kurzform dieses Namens *nry*<sup>599</sup>. Daneben findet sich auf 19 Siegeln bzw. -abdrücken das Hypochoristikon *nr'*, darunter auf zahlreichen Siegelabdrücken auf einem Krughenkel des 7.–6. Jh.s aus Gibeon<sup>600</sup>. Bislang sind für den Namen *Nēriyāhu* (*nryhw*): „JHWH ist mein Licht“ sowie die Varianten *nryw* bzw. *nry* außerhalb des Alten Testaments 29 Belege bekannt. Diese häufige Bezeugung zeigt, daß dieser Name in der israelitischen Bevölkerung recht gebräuchlich war, und legt so nahe, daß die ursprünglich speziell der Sonnen- und Mondgottheit zugehörige Vorstellung als „Licht, Leuchte“ im 7.–6. Jh. v.Chr. bereits zum gängigen Repertoire JHWHs gehörte<sup>601</sup>.

Eine analoge Vorstellung bringt auch der Name *'wryhw*: „Licht JHWHs“ bzw. „JHWH ist (mein) Licht“ zum Ausdruck, der im Jeremiabuch als Name eines gleichzeitig zu Jeremia auftretenden und ihm nahestehenden JHWH-Propheten bezeugt ist<sup>602</sup>. Dieser Name bzw. die Variante *'wryw* begegnet weiter auf einem Siegel aus der 2. Hälfte des 6. Jh.s vom Tell es-Sultan sowie auf zwei ebenfalls ins späte 7. bzw. 6. Jh. v.Chr. datierenden Ostraka, die in Arad bzw. auf dem Ophel in Jerusalem gefunden wurden, und auf einem Krugstempel aus dem 5. Jh., der explizit einem Judäer zugeordnet wird<sup>603</sup>.

Die gleiche Bedeutung besitzt der analoge Name *'ryhw*, der auf einem Ostrakon aus Arad aus dem späten 7. bzw. frühen 6. Jh., in einer Grabinschrift

<sup>599</sup>Vgl. Davies (1991) 166f., Nr. 100.360: *lspn nryw*; vgl. Vattioni (1969) 372, Nr. 127 (= Davies (1991) 136, Nr. 100.127): *lnry* (8. Jh.); vgl. Hérr (1978) 46, Nr. 94, der es allerdings als „probably Aramaic seal“ klassifiziert; vgl. Davies (1991) 231f., Nr. 100.787: *lnry bn šbnyw* (spätes 8. Jh.); 224, Nr. 100.739: *lnry 'hmlk* (7. Jh.); Siegelabdruck: Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 33, Nr. 18: *lnr'*.

<sup>600</sup>Vgl. Davies (1991) 95–101, Nr. 22.32: *gb<sup>c</sup>n gdr hnnyhw nr'*; Nr. 22.22, 22.24, 22.33, 22.37, 22.38, 22.40, 22.42, 22.45–22.50, 22.57, 22.62 *hnnyhw nr'* (z.T. ergänzt); ebd. 147, Nr. 208: *lnr'* (*lnrt / lmr'*) (Siegel aus En-Gedi, frühes 6. Jh.); 232, Nr. 100.789: *lnr' šbn'* (Krug aus Jerusalem, spätes 8. Jh.), vgl. ebd. 145, Nr. 100.196 = Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 33, Nr. 18: *lnr' šbn'* (Krug aus Ramat Raḥel, spätes 8. Jh.).

<sup>601</sup>Diese Namen werden zwar meist als Hinweis auf die Solarisierung JHWHs gedeutet, können sich aber wegen der großen Popularität des Mondkultes gerade im 7.–6. Jh. auch auf den als „Leuchte des Himmels“ verehrten Mondgott beziehen.

<sup>602</sup>Vgl. Jer 26,20.21.23: *ʾuriyyāhw*. Diesen Propheten Uriya, der als Sohn Šemayas aus Kiryat-Jearim vorgestellt wird, läßt König Jojakim wegen seiner JHWH-Botschaft ermorden.

<sup>603</sup>Vgl. Vattioni (1969) 378, Nr. 184,2: *lhgr //* *'wryw*; vgl. Herr (1978) 22, Nr. 28; der das Siegel allerdings trotz des JHWH-haltigen Namens aufgrund der Schrift als aramäisch klassifiziert. Arad-Ostrakon 31,2: *'wryhw bn rg' [ ]*: „Uriyahu, Sohn des Raga ...“; vgl. Lemaire (1977) 199f.; Davies (1991) 21, Nr. 2.031; Aharoni (1981) 31.2. Ophel-Ostrakon, Z. 8: *[ ] bn 'wryhw*: „[ ] Sohn des Uriyahu“; vgl. Davies (1991) 65, Nr. 4.101, dieser datiert das Ostrakon bereits um 750–700 v.Chr., Lemaire (1977, 239f.) dagegen aufgrund der Paläographie in die letzten Jahre vor der Eroberung des Königreiches Juda 587 v.Chr. Krugstempel: vgl. Avigad (1957) Nr. 1; Davies (1991) 251, Nr. 106.008: *yhw d 'wryw*, dieser datiert ihn ins späte 5. bzw. 4. Jh; Avigad dagegen ins 6.–5. Jh.

aus Khirbet el-Qom sowie auf mehreren Siegeln des 8.–6. Jh.s v.Chr. belegt ist, so u.a. auf einem Siegel des späten 7.–6. Jh. v.Chr. aus En-Gedi, auf einem auf dem Ophel gefundenen Siegel des 7. Jh.s und auf einem in Jerusalem gekauften Siegel aus der Mitte des 8. Jh.s<sup>604</sup>. Dieser Name begegnet zudem in den Varianten *'ryh* und *'ryw* auf einem Siegel bzw. auf zwei Ostraka aus Samaria<sup>605</sup>. Die Bedeutung „JHWH ist (mein) Licht“ besitzt auch der auf einer Bulle des späten 7. bzw. frühen 6. Jh.s aus der Davidsstadt sowie auf zwei Siegeln des späten 8. bzw. 7. Jh.s v.Chr. belegte Name *yhw'r* bzw. *yw'r*<sup>606</sup>.

Desweiteren wird in dem Namen *yhwzrh*, „JHWH geht (strahlend) auf“, eine gebräuchliche Vorstellung der beiden Astralgötter Sonne und Mond aufgegriffen; dieser findet sich auf einer Bulle des frühen 7. bzw. des späten 8. Jh.s v.Chr. (als Name eines hohen Beamten des Königs Hiskia) aus der Gegend von Hebron sowie auf einer des späten 7. bzw. frühen 6. Jh.s aus der Gegend von Tell Bēt Mirsim<sup>607</sup>. Da die Wurzel *zārah* i.d.R. mit Bezug auf Sonne oder Mond gebraucht wird, zeigt dieser Name die Übertragung zentraler Züge dieser beiden Astralgötter auf JHWH<sup>608</sup>. Der Name wird zwar meist als Hinweis für die Solarisierung JHWHs angeführt<sup>609</sup>; für den Bezug auf den Mondgott könnte aber die deutliche Analogie des Ausdrucks zur Bezeichnung des Mondgottes als *Namra-ṣīt*, „dessen Aufgang leuchtend ist“, in der mesopotamischen Tradition sprechen<sup>610</sup>. Eine analoge Bedeutung besitzt der Name Serachja (z *ʿrahyāh*), der im Buch Esra sowie im 1. Chronikbuch als Nachkomme Aarons genannt ist. Weiter finden sich dort der ohne das theo-

<sup>604</sup> Arad-Ostrakon: vgl. Davies (1991) 20, Nr. 2.026,1: *l'ryhw l*; Grabinschrift vgl. ebd. 106, Nr. 25.003,1–2: *'ryhw h'šr ktbh brk 'ryhw lyhw* (8. Jh.). Siegel: vgl. Vattioni (1969) 380, Nr. 207,1: *l'ryhw // 'zryhw* = Davies (1991) 147, Nr. 100.207, Herr (1978) 94 (En-Gedi, spätes 7. Jh.); ebd. 105, Nr. 48: *yšm' l 'ryhw* = Davies (1991) 229, Nr. 100.770 (Ophel, frühes 7. Jh.); vgl. Davies (1991) 176, Nr. 100.429: *l'ryhw ḥnnyhw* (spätes 8. / 7. Jh.), 100.430: *l'ryhw lntn* (6. Jh.); 238, Nr. 100.855: *lyhw' dn bt 'ryhw* (7. Jh.); 184, Nr. 100.495 = Herr (1978) 118, Nr. 79: *l'ryhw* (8. Jh.); Belege vgl. Lawton (1986) 335. Der Bestandteil *'r* ist von einer Verwurzel *'wr* abgeleitet, die auch in der ugaritischen Dichtung KTU 1.24 in Verbindung mit dem Mondgottpaar belegt ist: ZZ. 37–39: *nkl wib d ašr ar yrḥ w yrḥ yark*; siehe Kap. II.5.3.5.

<sup>605</sup> Vgl. Davies (1991) 121, Nr. 100.23: *lḥnnyh bn 'ryh / tryh* (aram. Schrift; spätes 8. / frühes 7. Jh.); 49, Nr. 3.50,2: *'badyw l'ryw* (Samaria Ostrakon 50, 8. Jh.); 63, Nr. 3.304,4: *'ry[w]* (Samaria-Sebaste Scherbe, ca. 745).

<sup>606</sup> Bulle aus Davidsstadt: vgl. Davies (1991) 234, Nr. 100.810: *l'lšm' bn yhw'r(yhw'b)*; ders. 244, Nr. 100.890: *l'ḥmlk yhw'r(yhw'b)* (Siegel, 7. Jh.); 152, Nr. 100.249 = Vattioni (1971) 249, Herr (1978) 127, Nr. 102: *lyw'r* (Siegel, spätes 8. Jh.).

<sup>607</sup> Vgl. Davies (1991) 161, Nr. 100.321 (= Herr (1978) 83, Nr. 3; Hestrin / Dayagi-Mendels (1979) 19, Nr. 4): *lyhwzrh bn ḥlq[ry]hw 'bd ḥzqyhw* (Bulle aus Hebron, spätes 8. / frühes 7. Jh.); 205 Nr. 100.618: *lntn b[n] yhwzrh*; vgl. Stähli (1985) 41.

<sup>608</sup> Vgl. Gesenius / Buhl (1962) 206; Schmidt (1995) 1103.

<sup>609</sup> So Stähli (1985) 40f.; Tigay (1986) 45.58; Smith (1990.b) 29–39, die das Element *zrh*: „aufgehen“ wie *n(w)r* als Hinweis auf einen solarisierten Jahwismus sehen.

<sup>610</sup> Vgl. Tallquist (1938) 387; vgl. Edzard (1965) 101: „der Gott des glänzenden Anfangs“.

phore Element gebildete Name *zærah* sowie die wohl analog zu übersetzende Form *yizrahyāh*. Dabei ist bezeichnend, daß diese Namen meist Angehörigen priesterlicher oder levitischer Familien zugeordnet werden<sup>611</sup>.

Die o.g. Namen zeigen den deutlichen Bezug auf das von Sonne und Mond ausgehende Licht, das nun in bzw. nach der Exilszeit, als der Kult anderer Gottheiten verpönt war, auf JHWH übertragen wurde<sup>612</sup>. Da in der frühen religiösen Tradition der Levante wie in der mesopotamischen Tradition der Mondgott häufig eine größere Bedeutung als der Sonnengott besaß und zudem v.a. im 6. Jh. die Mondverehrung in Palästina stark an Bedeutung zunahm, liegt die Vermutung nahe, daß die hier in Verbindung mit JHWH genannte Symbolik des Leuchtens bzw. des Lichts ursprünglich dem Mondgott zugeordnet war<sup>613</sup>.

Die Verdrängung des Mondgottes durch JHWH zeigt sich auch in der Art und Weise, wie der Name eines Schreibers Davids nachträglich verändert wurde. Dieser Mann trägt in 1 Kön 4,3 den Namen *šīšā*: „Gabe des Sîn“, was die Popularität des Mondkultes auch in den gehobenen, in enger Beziehung zum Königshaus stehenden Bevölkerungsschichten Judas bezeugt; dieser Name erscheint in 2 Sam 20,25 in der Kurzform *šy*’ (*šiyā*’). In 2 Sam 8,17 dagegen wird derselbe Schreiber unter dem Namen Serayah (*š<sup>e</sup>rāyāh*) angeführt, was als hebräische Rekonstruktion seines Namens zu deuten ist, durch die der ursprünglich mit dem Mondgott Sîn als theophorem Element gebildete Name dieses Mannes nachträglich „jahwisiert“ wurde<sup>614</sup>. Der äußerst hohe Anteil JHWH-haltiger Namen im masoretischen Text des Alten Testaments deutet zudem darauf hin, daß noch weitere „unorthodoxe“ Namen nachträglich „jahwisiert“ wurden. So ist auch aus weiteren Beispielen zu erschließen, daß

<sup>611</sup>Vgl. Esr 7,4; 8,4; 1 Chr 5,32; 6,36: *z<sup>e</sup>rahyāh*; 1 Chr 6,6.26: *zærah*; *yizrahyāh*: Neh 12,42; 1 Chr 7,3; vgl. Stähli (1985) 40f.

<sup>612</sup>Problematisch ist jedoch häufig die genaue Datierung der Belege. Auch die Zuordnung der Siegel zu Bewohnern Israels und Judas ist nicht in jedem Fall gesichert, da oft nicht eindeutig sind, ob Siegel als hebräisch oder aber als ammonitisch zu klassifizieren sind; i.d.R. gelten aber alle in Palästina gefundenen Siegel als hebräische Siegel; vgl. Lawton (1984) 331.

<sup>613</sup>Da das Prädikat „Licht“ im semitischen Onomastikon häufig als Attribut eines großen Gottes begegnet, läßt dies weiter darauf schließen, daß es nicht (mehr) auf ein physisches Attribut der Gottheit Bezug nimmt, sondern ein konkretes Bild für das Heil darstellt, welches die Gottheit dem durch die Namensgebung ihrem Schutz unterstellten Kind zukommen lassen soll. So gebraucht die Lyrik Israels häufig das Bild des Lichtes wie der Finsternis im metaphorischen Sinn; vgl. Caquot (1962) 243; Aalen (1951).

<sup>614</sup>Die Parallelität der Aufzählung legt nahe, daß die beiden Schreiber *šiyā*’ (2 Sam 20,25), und *š<sup>e</sup>rāyāh* (2 Sam 8,17) als ein und dieselbe Person zu deuten sind, die in 1 Kön 4,3 unter dem Namen *šīšā*’ begegnet, wie auch in der Forschung allgemein angenommen wird; vgl. Lipiński (1994) 180f.; siehe Kap. II.5.2.4.

die nachträgliche Veränderung als anstößig empfundener Namen gebräuchliche Praxis war<sup>615</sup>.

### 5.4.5 Fazit: Lunarisierung JHWHs

Die o.g. Belege lassen darauf schließen, daß JHWH in der ausgehenden Königszeit zentrale Funktionen des Mondgottes übernommen hatte, im Einklang mit der allgemeinen Astralisierung der verschiedenen Lokalpanthea Syrien-Palästinas im Verlauf des 1. Jt.s, insbesondere der Zunahme des Kultes der Gestirnsgottheiten seit der neuassyrischen Zeit. So belegt die Glyptik eine deutliche Tendenz zur Astralisierung der göttlichen Mächte und besonders die weite Verbreitung des Mondemblems von Harran und damit die Popularität des dortigen Mondkultes auch in Israel und Juda. Weiter lassen Siegel mit der anthropomorphen Darstellung des in einem Boot thronenden Mondgottes, die sich u.a. im Besitz von JHWH-Verehrern befanden, darauf schließen, daß in der ausgehenden Königszeit die Vorstellung von JHWH an den Mondgott, der unter den assyrischen Herrschern als höchster Gott des Westens galt, angeglichen wurde.

Die Popularität des Mondkultes im Juda der ausgehenden Königszeit legt nahe, daß im Zuge der v.a. durch dtr. Kreise betriebenen allmählichen Durchsetzung des Monotheismus, der die Verdrängung populärer Gottheiten und deren Kulte und die Übertragung zentraler Aspekte dieser Gottheiten auf JHWH einschloß, auch zentrale Funktionen des Mondgottes, der – analog zu den großen Gestirnsgottheiten in der Umwelt Israels – als Leuchte gepriesen wurde, in das Bild von JHWH integriert wurde. Die Vorstellung von JHWH als Leuchte – dem typischen Epitheton des Mondgottes – illustriert z.B. die Vision des Propheten Sacharja vom Leuchter zwischen den beiden Ölbäumen, die am Emblem des Mondgottes von Harran orientiert ist, diese Darstellung aber noch steigert und auf JHWH überträgt. Das Bild von JHWH als Leuchte ist auch aus weiteren Passagen im Alten Testament zu erschließen und wird durch das Onomastikon bestätigt, da hier häufig die Namen *nryhw* und *'wryhw*: „JHWH ist mein Licht / meine Leuchte“ begegnen.

<sup>615</sup> So wurde z.B. in den Samuelbüchern das theophore Element *b'el* durch *bōšet* bzw. *ʾel* ersetzt; weiter wurde der Name Hadoram: „Haddu ist erhaben“ eines Beamten Davids und Salomos (vgl. 2 Chr 10,18: *h' dōrām*; 2 Sam 20,24; 1 Kön 12,18: *ʾ dōrām*) in 1 Kön 4,6 nachträglich in Adoniram (*ʾ dōnīrām*): „mein Herr ist erhaben“ geändert; vgl. Tigay (1987) 160.181. Von 466 theophoren Namen sind 413, d.h. 89%, mit dem theophoren Element JHWH gebildet und nur 53 Personen, d.h. 11%, tragen „pagane“ Namen. Dies läßt den Schluß zu, daß ursprünglich noch mehrere Namen auf den Mondgott bezogen waren, aber nachträglich verändert wurden; siehe Kap. II.5.2.4.

Weitere Passagen zeigen die Funktion JHWHs als Eides- und Schwurgott, was ebenfalls eine der typischen Funktionen des Mondgottes in den altorientalischen Kulturen des 2. und 1. Jt.s aufgreift; auch die JHWH hier zugeschriebene Zuständigkeit für die Gewährleistung der Fruchtbarkeit der Menschen und Tiere war ursprünglich mit dem Mondgott verbunden. Damit dokumentieren die o.g. Belege die Integration zentraler Aspekte des Mondgottes in die Vorstellung von JHWH.

## 5.5 Fazit: Der Mondgott in Israel und Juda

Die lange Tradition des Mondkultes in Palästina-Israel geht u.a. daraus hervor, daß das Erscheinen des Neumondes schon in früher Zeit kultisch gefeiert wurde<sup>616</sup>. V.a. die dtr. Überlieferung zeigt aber eine signifikante Zunahme der Astralkulte in Juda am Ende des 8. und zu Beginn des 7. Jh.s v.Chr., wobei gerade die nächtlichen Gestirne Mond und „Himmelsheer“ (*š bā' haššamayim*) eine zentrale Rolle spielen<sup>617</sup>. Auch die Glyptik weist für diese Zeit eine starke Astralisierung des religiösen Symbolsystems in ganz Palästina nach; dabei treten hier (wie in Assyrien) die Gestirne der Nacht, allen voran der Mond, in den Vordergrund<sup>618</sup>.

Dieses Hervortreten der Astralsymbolik könnte auf ein wachsendes Bedürfnis nach direkter Einbindung in ewige Ordnungen zurückzuführen sein, da der Himmel und seine Gestirne als dessen wesentliche Elemente inmitten einer international und multikulturell gewordenen Welt das Gefühl von Beständigkeit und Dauer zu vermitteln vermochten. Damit hängt zusammen, daß in der ausgehenden Königszeit Darstellungen des Kultes, der zwischen der irdischen und der himmlischen Realität vermitteln soll, stark in den Vordergrund treten was das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung zum Ausdruck bringt<sup>619</sup>.

In der Forschung umstritten ist jedoch, ob die deutliche Zunahme der Gestirnsverehrung in der späten Königszeit auf den Zwang der assyrischen Eroberer, an ihrem Kult zu partizipieren, zurückzuführen ist<sup>620</sup> oder ob es sich um ein Wiederaufleben von alten autochthonen Astralkulten handelt, die durch

<sup>616</sup>Vgl. 1 Sam 20, 18ff.; 2 Kön 4,23; Am 8,5; Jes 1,13f.; siehe Kap. II.5.2.6.

<sup>617</sup>Vgl. 2 Kön 21,3–5; 23,5.12; Dtn 4,19; 17,3; vgl. Jer 7,17f.; 8,2; 19,13; 44,17; Zef 1,5; siehe Kap. II.5.2.3.

<sup>618</sup>Vgl. Keel (1977) 284–296; Weippert (1988) 627f.; Keel / Shuval / Uehlinger (1990) 322–330; Keel / Uehlinger (1993) 332–369.

<sup>619</sup>Vgl. z.B. Ps 8,4f.; 89,30.38; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 363f. u. Abb. 280–281; 285–287, 288c, 289–291, 299–303; siehe Kap. II.5.3.4.

<sup>620</sup>So z.B. Oestreicher (1923, 9f.) und Spieckermann (1982) 307–372.

das assyrische Milieu lediglich begünstigt wurden<sup>621</sup>. So sind astrale Kulte in Palästina schon seit der Spätbronzezeit bezeugt; allerdings spielten bei ihrem Wiederaufleben in der Eisen IIC-Zeit sicher Anstöße von außen, v.a. die assyrische Förderung des Mondkultes von Harran, eine Rolle<sup>622</sup>. Auf assyrischen Einfluß der Astralkulte im Jerusalemer Tempel deutet z.B. das Hapaxlegomenon *mazzālôt* in 2 Kön 23,5 hin, das ein akkadisches Lehnwort darstellt und die Vermutung nahelegt, daß im Jerusalemer Tempel Divination nach assyrischem Vorbild praktiziert wurde; so spielte unter den neuassyrischen Königen die Beobachtung der Gestirne eine zentrale Rolle, wobei gerade dem Mond eine herausragende Bedeutung zukam<sup>623</sup>.

Die breite Bezeugung des Mondemblems von Harran im 8. und 7. Jh. in Palästina läßt aber weniger an direkt aus Assyrien kommende Impulse denken, sondern vielmehr an Einflüsse aus dem aramäischen Bereich, insbesondere an die Verehrung des Mondgotts von Harran. So lassen die ikonographischen wie die epigraphischen Zeugnisse darauf schließen, daß die Verehrung des „Himmelsheeres“, das primär die Sterne bezeichnete, gelegentlich aber auch den Mond oder gar die Sonne einschloß, in erster Linie von den Aramäern ausgeht, die im 8. und 7. Jh. aber gerade im Westen häufig eine hohe Stellung in der assyrischen Verwaltung einnahmen und so von den Assyriern nicht ganz zu trennen sind<sup>624</sup>.

Dies legt nahe, daß der Kult der Astralgöttheiten, v.a. der Gottheiten der Nacht, im Juda des 7. Jh.s durch starken assyro-aramäischen Einfluß bestimmt ist. Daneben gibt es jedoch Belege, daß Mondkulte, v.a. der Kult des Neumonds (*ḥōdāš*), lange vor dieser Periode in Palästina-Israel existierten; dies geht – neben der langen Tradition der Feier des Neumonds – auch aus einigen Ortsnamen hervor, die alte Astralkulte in ganz Palästina bezeugen, so z.B. Jericho oder Bēt Jerach<sup>625</sup>.

Desweiteren werden in den dtr. Berichten die Astralkulte in enger Verbindung mit Kulteinrichtungen von kanaanischem Kolorit genannt und die Verehrung der Gestirne – darunter des Mond(gott)es – dadurch als eine kanaanäische Kultpraxis herausgestellt, die Israel nach seinem Einzug ins „ge-

<sup>621</sup> So z.B. McKay (1973) 45–59; Cogan (1974) 84–88; Koch (1988.b) 113–120; siehe Kap. II.5.1.3.3.

<sup>622</sup> Siehe Kap. II.3.2.1.

<sup>623</sup> Vgl. v.a. Hunger (1992); siehe Kap. II.5.2.3.3. Auch die „Sonnenpferde“ im Jerusalemer Tempel sind wohl direkt auf assyrischen Einfluß zurückzuführen; vgl. 2 Kön 23,11; siehe Kap. II.5.1.3.2.

<sup>624</sup> Vgl. Weippert (1988) 628; Keel (1994) 170. Zu Mond und Sonne als Bestandteil des Himmelsheeres vgl. Dtn 4,19; 2 Kön 23,5; siehe Kap. II.5.2.3.1–2.

<sup>625</sup> Daneben belegt der Ortsname Beth-Šemeš alte Sonnenkulte; siehe Kap. II.5.1.3.2 u. II.5.1.3.3.

lobte Land“ von den dort lebenden kanaanäischen Bevölkerung übernommen habe<sup>626</sup>. So läßt die Austauschbarkeit der Reihung „Baal - Ašera - Himmelsheer“ und „Sonne - Mond - Himmelsheer“ vermuten, daß Gestirnskulte bereits vor jeglichem assyrio-babylonischem Einfluß als „syrisch-kanaanäische Mitgift“ bekannt waren und wohl auch praktiziert wurden<sup>627</sup>. Weiter bilden Stern und Mondsichel ein gebräuchliches Motiv auf westsemitischen Stempelsiegeln, neben hebräischen auch auf phönizischen, aramäischen und ammonitischen Siegeln<sup>628</sup>. Die o.g. Passagen zeigen aber, daß die Popularität der Gestirne, v.a. der Sonne und des Mondes, seit der späten Königszeit in dtr. beeinflussten Kreisen als Bedrohung des wahren JHWH-Glaubens empfunden wurde.

Da die relevanten biblischen Traditionen meist erst in der Exilszeit bzw. in der nachexilischen Periode verfaßt wurden, liegt der Schluß nahe, daß die im Alten Testament verunglimpften lunaren Kulte auf zeitgenössische syrisch-palästinische Traditionen zurückgehen, wobei die zahlreichen Belege des Mondemblems in der Glyptik den deutlichen Einfluß des zeitgenössischen Mondkultes von Harran bezeugen. Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß Sîn von Harran von den Assyriern wie von den Einwohnern Palästinas mit alten lokalen Mondgottheiten geglichen wurde<sup>629</sup>. Auch die Kontinuität der lunaren Symbolik in Syrien-Palästina bis in die frühnachexilische Zeit läßt den Schluß zu, daß die deutliche Popularität der Astralkulte, besonders des Mondkultes, im Juda der späteren Königszeit wie im ganzen Raum Syrien-Palästina weitgehend dadurch ermöglicht ist, daß sie auf eine in Syrien-Palästina bereits vorhandene Mondgottverehrung aufbauen konnte<sup>630</sup>. Daneben lassen einige biblische Passagen Spuren weiterer in Syrien-Palästina verehrter Mondgottheiten erkennen,

<sup>626</sup>Dies z.B. dadurch, daß die Verehrung der Gestirne neben der Verehrung des Baal und der Ašera genannt wird; vgl. z.B. 2 Kön 21,2–9; 23,4–5; siehe Anhang, tabellarische Übersicht. Die These der grundlegenden Verschiedenheit Israels von den umliegenden Völkern Kanaans ist jedoch eine dtr. Fiktion; siehe Kap. II.1 u. II.5.1.2.

<sup>627</sup>Vgl. McKay (1973) 45–73; Schroer (1987) 259.

<sup>628</sup>Phönizisch: vgl. Galling (1941) Nr. 39, 79, 82, 110, 126, 146; vgl. Avigad: BIES 25 (1961) 240f. u. Pl. V,2; Nr. 51, 55, 72, 130, 135; aramäisch: Galling (1941) Nr. 50, 105, 121, 148, 150, 156, 169; Palästina: Galling (1941) Nr. 29 (Stern), 58 (Stern, Mondsichel und -scheibe); vgl. Avigad: IEJ 13 (1963) 133–136; ders. BIES 18 (1954) 152f. u. Pl. 4,7; vgl. Keel (1990) 249.

<sup>629</sup>Die Identifikation mit dem in Nērab verehrten aramäischen *šhr* zeigt ein Brief des Gouverneurs von Harran an den Mondgottpriester von Nērab; die Identifikation mit dem lokalen Mondgott des nordaramäischen Königreiches Sam'al ist aus dem Orthostat König Barrākib (KAI 218) zu erschließen; siehe Kap. II.3.3.1.3 u. II.3.2.3.2. Vgl. auch die im Buch Genesis dokumentierte nachexilische Ur-Harran-Verbindung.

<sup>630</sup>Dies legt weiter nahe, daß die Vorstellung des Mondgottes in Israel und Juda auch Aspekte des ugaritischen Mondgottes *yrh*, vermittelt über die phönizische Kultur, einschließt. Darauf deutet u.a. große Bedeutung der Neumonds- und Vollmondstage im kultischen Leben Israels, da diese Termine auch in den ugaritischen Ritualen eine große Rolle spielen; vgl. Kap. I.2.4.

so des altsyrischen *šgr* und des in der Literatur Ugarits belegten Neumondsgottes *hll* <sup>631</sup>.

Die biblische Charakterisierung der Mondkulte als „kanaanitisch“ und „Abfall“ vom wahren JHWH-Glauben in den alttestamentlichen Schriften ist so eher als ideologische Rhetorik der dtr. geprägten Verfasser zu deuten, die verhüllende Polemik in ihrer Diskreditierung von konkurrierenden Kulturen einsetzten. Dies legt den Schluß nahe, daß der Einfluß der Mondgottverehrung auf die kultischen Traditionen Judas und Israels umfassender und der Mondkult tiefer in Israel selbst verwurzelt war als die Schriften erkennen lassen wollen <sup>632</sup>.

Daneben zeigen die alttestamentlichen Belege die zentrale Bedeutung der Neumondstage (*hōdāš*), an denen alle Arbeit ruhte und die in der Familie oder am Heiligtum regelmäßig kultisch begangen wurden, und stellen so das regelmäßige Erscheinen des neuen Mondes als entscheidenden Hoffnungsträger heraus. Auch diese Feiern zeigen deutliche Entsprechungen zu syro-palästinischen wie mesopotamischen Mondkultrationen.

Im Zuge der durch dtr. Kreise propagierten Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs wurde die Verehrung anderer Gottheiten neben JHWH, darunter des gerade in der späten Königszeit sehr populären Mondgottes, als Bedrohung des wahren JHWH-Glaubens empfunden, weshalb diese mit allen Mitteln bekämpft wurde. So wurden die Astralkulte durch harte Strafandrohungen verboten und zugleich die als Gottheiten verehrten Gestirne – oft in scharfer Polemik – entdivinisiert und ausdrücklich als Geschöpfe JHWHs herausgestellt, wodurch sie JHWH klar untergeordnet und zugleich ihre zentralen Funktionen in den JHWH-Kult integriert werden konnten <sup>633</sup>.

Dabei blieb die große Popularität des Mondkultes in der späten Königszeit aber nicht ohne Einfluß auf das Bild von JHWH. So lassen einige Siegel des 7. Jh.s aus Jerusalem und Juda mit einer in einem Boot thronenden Gottheit, einer gebräuchlichen Darstellung des Mondgottes in den altorientalischen Kulturen, auf eine Anlehnung der Vorstellung von JHWH an die des Mondgottes schließen. Daß diese Siegel im Besitz von JHWH-Verehrern waren, könnte darauf deuten, daß der höchste Gott Judas in der ausgehenden Königszeit als lunare Gottheit vorgestellt wurde bzw. lunare Züge übertragen bekam.

<sup>631</sup>Vgl. Dtn 7,13; 28,4.18.51; Jes 14,12–15; siehe Kap. II.5.2.5.

<sup>632</sup>Vgl. Schmidt (1995) 1112.

<sup>633</sup>Siehe Kap. II.5.2.2 u. II.5.2.3. In diesem Zusammenhang ist auch zu nennen, daß auf keiner der weit über 300 jüdischen Bullen des 7.–6. Jh.s eine anthropomorphe Darstellung einer Gottheit oder ein Astralsymbol zu sehen ist, was vermutlich auf den steigenden Einfluß dtr. Kreise zurückzuführen ist, deren Hauptanliegen die Bildlosigkeit des JHWH-Kultes und die radikalen Bekämpfung von Fremdkulturen, besonders von Astralkulturen und astraler Divination in Juda, bildeten; vgl. Keel / Uehlinger (1993) 411f.; siehe Kap. II.5.3.2 u. II.5.3.4.



Auch die Vision Sacharjas, die JHWH als Leuchter zwischen zwei Bäumen beschreibt, läßt darauf schließen, daß zentrale Aspekte des Mondgottes, so seine Vorstellung als „Leuchte des Himmels“, in die Vorstellung von JHWH integriert wurden. Diese Annahme wird durch weitere alttestamentliche Passagen sowie durch theophore Personennamen, die JHWH als „Leuchte“ oder „Licht“ charakterisieren, bestärkt, desweiteren durch Segens- und Fluchformeln, in denen ursprünglich typische Funktionen des Mondgottes – v.a. die Ermöglichung bzw. Verhinderung von Fruchtbarkeit – JHWH zugeschrieben werden. Im Zug der Etablierung des Monotheismus kam es so zu einer Integration zentraler Aspekte des Mondgottes, wie auch weiterer Gottheiten, in die Vorstellung von JHWH<sup>634</sup>; damit ist die Mondgottverehrung im Palästina der EZ I-Zeit nicht ohne Einfluß auch auf unsere Gottesvorstellung.

---

<sup>634</sup>Ein analoger Umgang ist mit der Sonnengottheit zu beobachten; so wurden beide Astralgottheiten zunächst (in vormonotheistischer Zeit) depotenziert und entdivinisiert und als Geschöpf JHWHs diesem bewußt untergeordnet, z.T. verbunden mit scharfer Polemik, mit der Durchsetzung des Monotheismus dagegen in ihren zentralen Aspekten in die Vorstellung von JHWH integriert, da immer weniger Platz für einen dem höchsten Gott untergeordneten Sonnen- bzw. Mondgott blieb; vgl. Niehr (1990) 162; vgl. Stähli (1985).

# Kapitel 6

## Resumée

Die Dokumente der Spätbronzezeit aus Ugarit belegen die Verehrung des westsemitischen Mondgottes *yrh* und lassen darauf schließen, daß er zu den bedeutenderen Gottheiten des ugaritischen Pantheons gehörte; dabei stellen sie zugleich seine enge Verbindung zu Fruchtbarkeit und Geburt heraus<sup>1</sup>. Die epigraphischen wie ikonographischen Zeugnisse der verschiedenen Völker und Kulturen Syrien-Palästinas belegen die Kontinuität der Mondgottverehrung in der Eisenzeit bis in die hellenistisch-römische Zeit. Dies legt den Schluß nahe, daß wesentliche Grundzüge des dortigen Mondkultes nach der Zerstörung Ugarits um 1200 v.Chr. über die Phönizier in die sich im Verlauf des 1. Jt's im Raum Palästina neu konstituierenden Königreiche bzw. Kleinstaaten – die aramäischen und transjordanischen Königreiche sowie Israel und Juda – weitervermittelt wurden<sup>2</sup>, da in den dort bezeugten lokalen Mondkulten wesentliche Charakteristika der ugaritischen Vorstellung des Mondgottes wiederzufinden sind. So zeigt z.B. die Betrachtung der verschiedenen Textzeugnisse in Ugarit wie in den verschiedenen Kulturen Syrien-Palästinas der Eisenzeit die (in der altorientalischen Welt weitverbreitete) Vorstellung, daß die verschiedenen Phasen des Mondes entscheidenden Einfluß auf die Abläufe im menschlichen und gesellschaftlichen Leben ausüben konnten, so v.a. auf Empfängnis und Geburt, wie auch auf die Fruchtbarkeit der Viehherden und in der Natur.

Bei den Phöniziern erscheint der Mond(gott) in einer phönizisch-bildheftitischen Bilingue gemeinsam mit der Sonne(ngottheit) als Garant für die

---

<sup>1</sup>Der Mondgott spielt zwar in den Mythen und Epen Ugarits nur eine geringe Rolle, wird aber regelmäßig in den Opferlisten und Ritualtexten, die den aktuellen Kult Ugarits dokumentieren, angeführt; auch im Onomastikon ist er mehrmals als theophores Element belegt. Seine Verbindung zur Fruchtbarkeit zeigt besonders die Dichtung KTU 1.24; siehe Kap. I.5. Weiter zeigen die Ritualtexte die enge Verbindung *yrhs* zur Unterwelt, besonders in seiner Manifestation als Neumond, analog zur mesopotamischen Tradition; siehe Kap. I.2.3 u. I.9.

<sup>2</sup>Siehe Kap. II.1.

Beständigkeit der Königsherrschaft<sup>3</sup>. Eine weitere Inschrift läßt auf die besondere Bedeutung der Neumonds- und Vollmondstage im phönizischen Kult schließen<sup>4</sup>. Die kultische Verehrung des in Ugarit verehrten westsemitischen Mondgottes *yrh/ yrh* ist jedoch nicht explizit belegt; die phönizischen Inschriften dokumentieren aber nur ein sehr begrenztes Pantheon von Gottheiten, so daß sie wenig Rückschlüsse über die in der Bevölkerung tatsächlich verehrten Gottheiten zulassen<sup>5</sup>. Die Verehrung des Mondgottes bei den Phöniziern ist aber daraus zu erschließen, daß *yrh* in einigen punischen Inschriften aus Karthago als theophores Element belegt ist, so im Namen *ʿbdyrh*: „Diener des *yrh*“. Daneben bezeugen diese Inschriften auch die Verehrung der altsyrischen Mondgottheit Šaggar, wie aus dem mehrfach belegten Personennamen *ʿbdšgr* hervorgeht<sup>6</sup>. Zudem deutet die Ikonographie der punischen Stelen auf die Relevanz des Mondkultes bei der dortigen Bevölkerung in der zweiten Hälfte des 1. Jt's v.Chr., da oberhalb der meisten Inschriften eine Mondsichel mit Scheibe abgebildet ist<sup>7</sup>.

Die epigraphischen Zeugnisse der aramäischen Königreiche belegen die Verehrung verschiedener Astralgottheiten, den ersten Rang im aramäischen Pantheon nimmt aber regelmäßig der Wettergott Hadad ein. Hier findet sich der akkadische Mondgott Sîn, der v.a. in der neuassyrischen Zeit als „Herr von Harran“ eine zentrale Rolle spielte<sup>8</sup>, sowie der originär aramäische Mondgott *šhr*. Dieser ist z.B. in den Grabstelen zweier Mondgottpriester des 7. Jh's v.Chr. aus Nērab genannt, dort gemeinsam mit der Mondgöttin Nikkal, dem Sonnengott Šamaš und dem Gott Nusku, der in Harran als Sohn des akkadischen Mondgottes Sîn galt. Auch in weiteren Inschriften aus der Mitte des 1. Jt's begegnet *šhr* gemeinsam mit dem Sonnengott, was die enge Verbindung der beiden großen Astralgottheiten zeigt<sup>9</sup>.

In den transjordanischen Königreichen, die sich durch die deutliche Vorrangstellung einer nationalen Gottheit auszeichnen, ist der westsemitische Mondgott *yrh* nur einmal als theophores Element im Namen eines ammoni-

<sup>3</sup>KAI 26 A / B (IV) 2–3; C (V) 5–7. Allerdings dokumentiert diese Inschrift aus der zweiten Hälfte des 8. Jh's v.Chr. vom Karatepe kein originär phönizisches, sondern vielmehr ein anatolisches Pantheon; siehe Kap. II.2.3.

<sup>4</sup>KAI 43,9–12; siehe Kap. II.2.2.1.

<sup>5</sup>Die phönizische Religion ist durch die zentrale Stellung eines Hauptgottes bzw. Götterpaares des jew. Stadtstaates charakterisiert. Die anderen Gottheiten des Pantheons begegnen lediglich in summarischen anonymen Bezeichnungen wie „Versammlung der heiligen Götter Byblos“ (*mphrt ʾl gbl qdšm*) oder „die heiligen Götter“ (*ʾlnm hqdšm*); siehe Kap. II.2.2.1.

<sup>6</sup>Siehe Kap. II.2.4.1.

<sup>7</sup>Siehe Kap. II.2.4.2.

<sup>8</sup>Siehe Kap. II.3.2; s.u.

<sup>9</sup>Vgl. KAI 225,9; 226,9; vgl. KAI 202 B, 24; 258,5; 259,2–4; siehe Kap. II.3.3.1.3.

tischen Königs, *yrḥʿzr*, belegt<sup>10</sup>. Daneben dokumentiert die ins 8.–7. Jh. datierende Bileam-Inschrift aus Tell Dēr ʿAllā im heutigen Jordanien die Verehrung der – bereits seit dem 3. Jt. v.Chr. im Raum Syrien-Palästina belegten – Mondgottheit Šaggar, die hier gemeinsam mit dem kriegerischen Venusgott Aštar genannt wird<sup>11</sup>. Da diese Mondgottheit hier eine zentrale Rolle spielt, wird sie sogar als eine der Hauptgottheiten des lokalen Pantheons herausgestellt. Daß šgr hier (in allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Belegen) in enger Verbindung mit einem drohenden Unheil und zudem mit den chthonischen Šadday-Gottheiten genannt wird, zeigt zugleich die enge Beziehung dieser Gottheit zur Unterwelt, in Analogie zur gebräuchlichen Vorstellung des Neumondes in den altorientalischen Kulturen, und legt so die Deutung von Šaggar als Neumonds-gottheit nahe.

Weiter zeigen zahlreiche moabitische Siegel mit der Abbildung von Mond-sichel und Stern die Popularität des Mondkultes im transjordanischen Gebiet und könnten zudem auf eine Lunarisierung des moabitischen Hauptgottes Kemōš deuten<sup>12</sup>. Mondsichel und Stern bilden generell ein gebräuchliches Motiv auf westsemitischen Stempelsiegeln, insbesondere auf phönizischen, aramäischen, ammonitischen und hebräischen Siegeln, was die Popularität der Astralkulte im Raum Syrien-Palästina bezeugt. Analog dokumentiert die o.g. Bileam-Inschrift aus Dēr ʿAllā die enge Verbindung der dort besonders herausgestellten Mondgottheit Šaggar mit dem kriegerischen Venusgott Aštar im aramäisch geprägten Gilead im 8. Jh. Die durchgängige Verbindung von Mondgottheit und Venusgottheit deutet zugleich auf die enge Verbindung des Mondgottes im Raum Palästina sowohl mit Fruchtbarkeits- als auch mit kriegerischen Aspekten hin<sup>13</sup>. Generell zeigen v.a. die Glyptik wie auch weitere ikonographische Belege aus den verschiedenen Kulturen im Raum Palästina eine starke Astralisierung und Uranisierung der Lokalpanthea während der EZ II C und lassen zudem darauf schließen, daß in dieser Zeit die jeweilige oberste Gottheit der verschiedenen Lokalpanthea deutliche lunare Züge übertragen bekam. So könnten auch einige im aramäischen Gebiet gefundene Basaltstelen einer stierköpfigen „Figur“ mit deutlicher lunarer Symbolik den lunarisierten aramäischen Hauptgott Hadad repräsentieren<sup>14</sup>, desweiteren legen einige Siegel aus Juda die Übertragung lunarer Züge auf JHWH nahe<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup>Siehe Kap. II.4.1.2.

<sup>11</sup>Siehe Kap. II.4.3.

<sup>12</sup>Vgl. Kap. II.4.2.

<sup>13</sup>Analog wurde auch in Ugarit wie in der Tradition Mesopotamiens der Mondgott besonders mit dem Bereich der Fruchtbarkeit als auch – v.a. in seiner Manifestation als Neumond – mit chthonischen Aspekten verbunden; siehe Kap. I.9.

<sup>14</sup>Vgl. Kap. II.3.3.2.2.

<sup>15</sup>Siehe Kap. II.5.4.1; s.u.

Im Alten Testament finden sich deutliche Spuren der Mondgottverehrung in der Bevölkerung Israels und v.a. Judas. Diese sind jedoch weniger auf den in Ugarit verehrten westsemitischen Mondgott *yrh/ yrh*, sondern eher auf den besonders in der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit äußerst populären *Sîn* von Harran zu beziehen, dessen Kult im 8.–6. Jh. v.Chr. eine Blütezeit erlebte. So förderten die neuassyrischen Könige sowie später der neubabylonische König Nabonid den Kult dieses – ursprünglich von den Aramäern übernommenen – Mondgottes und verbreiteten ihn im Zuge ihrer Eroberung Syrien-Palästinas bis an die äußersten westlichen Grenzen ihrer Einflusssphäre, wobei *Sîn* während dieser Zeit sogar als der höchste Gott der westlichen assyrischen Provinzen galt. Die Verbreitung des Mondkultes in Israel und Juda zeigen v.a. zahlreiche Siegel aus Palästina, auf denen die Mondsichel oder die mit zwei Troddeln geschmückte Mondsichelstandarte zu sehen ist, das typische Emblem des *Sîn* von Harran. Der Fundkontext der Artefakte läßt darauf schließen, daß der Mondkult vorwiegend durch Aramäer, die in der assyrischen Verwaltung eine hohe Stellung innehatten, nach Palästina vermittelt wurde. Die Darstellung des Mondemblems auf judäischen Siegeln, deren Träger z.T. JHWH-haltige Namen tragen, läßt weiter den Schluß zu, daß die Mondverehrung auch in Kreisen der JHWH-Verehrer Eingang gefunden und damit auch die Vorstellung von JHWH beeinflusst hatte.

Auf die große Popularität des Mondkultes im Juda der ausgehenden Königszeit deuten auch zahlreiche Hinweise v.a. in den dtr. geprägten Passagen des Alten Testaments. So wird der Mond hier deutlich JHWH untergeordnet bzw. ausdrücklich als Geschöpf JHWHs herausgestellt; weiter finden sich eine scharfe Verurteilung und eindringliche Verbote der Gestirnsverehrung, z.T. verbunden mit drastischen Strafandrohungen. Diese Belege zeigen, daß die deuteronomistischen Schichten, die den Alleinverehrungsanspruch JHWHs durchsetzen wollten, die in der judäischen Bevölkerung verbreitete Mond(gott)verehrung als Bedrohung des „wahren JHWH-Glaubens“ empfanden und es daher für notwendig erachteten, hart dagegen vorzugehen.

Die große Rolle des Mondes in der Bevölkerung Israels und Judas ist auch aus der zentralen Bedeutung der Neumondstage zu erschließen, die regelmäßig kultisch begangen wurden und wie der Sabbat als zentrale Feiertage galten, an denen die geschäftlichen Aktivitäten ruhten und die Menschen sich im Kreis der Familie oder im Heiligtum versammelten, wo umfangreiche Opfer darge-

bracht wurden<sup>16</sup>. Auch in Personennamen sind sowohl der akkadische *Sîn* als auch der westsemitische *yrh* als theophores Element belegt.

Die Popularität des Mondkultes in Palästina legt nahe, daß Aspekte des Mondgottes auch in die Vorstellung von JHWH Eingang fanden. Auf eine Lunarisierung JHWHs deuten – neben der Leuchtersvision Sacharias (Sach 4), die JHWH in Anlehnung an das Mondemblem von Harran als Leuchter zwischen zwei Bäumen beschreibt – auch alttestamentliche Passagen sowie theophore Personennamen, die den Gottesnamen JHWH mit dem Prädikat „Licht“ bzw. „Leuchte“ kombinieren, das sowohl in der mesopotamischen Tradition wie auch in Ugarit als gebräuchliches Epitheton des Mondgottes belegt ist. Auch einige in Juda gefundene Siegel aus dem 7. Jh. v.Chr., die eine anthropomorph dargestellte, als Mondgott zu deutende Gottheit in einem Boot zeigen und sich im Besitz von JHWH-Verehrern befanden, könnten darauf deuten, daß JHWH als höchster Gott Judas in der ausgehenden Königszeit lunare Züge übertragen bekam und damit an die Vorstellung des Mondgottes angeglichen wurde.

Das Alte Testament läßt zudem Spuren der Verehrung weiterer Mondgottheiten erkennen. So findet sich im Buch Deuteronomium im Kontext von Segens- bzw. Fluchformeln der Ausdruck *šgar-ʿālapèkâ w ʿašt ʿrôt šō-næka*<sup>17</sup>, der in der Einheitsübersetzung zwar lediglich mit „Kälber, Lämmer und Zicklein“ wiedergegeben wird, aber noch den altsyrischen Mondgott Šaggar (*šgr*) und die Fruchtbarkeitsgöttin Aštarte (*štrt*) erkennen läßt, die hier allerdings nur noch metaphorisch gebraucht werden. Analog wird eine Gottheit *šgr* in der Bileam-Inschrift aus Tell Dēr ʿAllā gemeinsam mit einer Gottheit *štr*, dem männlichen Pendant der Göttin *štrt*, genannt.

Diese Passagen belegen die enge Verbindung der Mondgottheit zur Fruchtbarkeit, wie sie auch in Ugarit und anderen altorientalischen Kulturen verbreitet war, und lassen darauf schließen, daß der Mondgott auch im Palästina des 1. Jt's – wie in der Tradition Syriens und Mesopotamiens des 2. Jt's – v.a. für die Fruchtbarkeit der Rinderherden als zuständig galt. Auch die Nennung des Mondgottes in alttestamentlichen Segens- und Fluchformeln steht in Analogie zu zahlreichen Belegen aus Ugarit, Mesopotamien sowie aus dem Syrien-Palästina des 1. Jt's, die den Mondgott als Garanten von Abkommen zeigen, der für deren Einhaltung bzw. die Sanktionierung der Übertretung zuständig war, welche i.d.R. aus der Verhinderung der Fruchtbarkeit von Menschen und Tieren bestand.

<sup>16</sup>Die Belege legen zudem eine Verbindung des *hōdæš* zum Ahnenkult nahe, im Einklang mit der engen Verbindung des Neumonds zur Unterwelt; so wurde in den verschiedenen altorientalischen Kulturen das Unsichtbarsein des Mondes als „Totsein“ des Mondgottes, das Wiedererscheinen der Neumondsichel als seine „Auferstehung“ gedeutet.

<sup>17</sup>Vgl. Dtn 7,13; 28,4.18.51; siehe Kap. II.5.2.5.1.

Daneben finden sich in einer Passage des Jesajabuches noch Spuren einer Gottheit Hêlêl, die in Ugarit unter der Bezeichnung *hll* als divinisierte Neumondsichel und Vater der Geburtsgöttinnen *ktrt* belegt ist, was wiederum die enge Verbindung des Neumonds zur Geburt illustriert<sup>18</sup>. Diese Gottheit wird hier als Sohn der Gottheit *šhr* vorgestellt, die vermutlich die divinisierte Morgenröte bezeichnet<sup>19</sup>.

Während in den verschiedenen altorientalischen Kulturen der Mondgott stets gemeinsam mit seiner Paredra, der Mondgöttin Nikkal, genannt ist – so sind sowohl der ugaritische *yrh* wie auch der hurritische Kušuh, der akkadische Sîn und der aramäische *šhr* mit Nikkal verbunden – lassen die Schriften des Alten Testaments keine Spuren der Verehrung dieser Mondgöttin erkennen. Dagegen zeigen die o.g. Belege im Buch Deuteronomium die Verbindung des Mondgottes Šaggar (*šgr*) mit der Fruchtbarkeitsgöttin Aštarte (*štrt*).

Die alttestamentlichen Passagen lassen darauf schließen, daß der Mondkult in Juda noch in der nachexilischen Zeit bis in die hellenistische Zeit virulent war und von dtr. Kreisen als Bedrohung des wahren JHWH-Glaubens empfunden wurde. Die Verehrung des Mondgottes in Syrien-Palästina noch nach der Zeitenwende belegen epigraphische wie auch ikonographische Zeugnisse aus Harran sowie aus Hatra und Palmyra. So galt der Mondgott auch in hellenistisch-römischer Zeit noch als der Hauptgott von Harran. In Hatra und Palmyra erscheint er jeweils in der obersten Triade der Hauptgötter und nimmt den dritten Rang im lokalen Pantheon ein. In Hatra begegnet er unter dem Namen Barmārēn: „Sohn unserer Herren“ als Sohn des Sonnengottes Māran („unser Herr“) und seiner ebenfalls astral konnotierten Gattin Mārtan. In Palmyra erscheint er unter dem Namen ʿAglibōl: „Jungstier des (Gottes) Bōl“<sup>20</sup> gemeinsam mit dem Sonnengott Yarhibōl in der Triade des Hauptgottes Bēl; daneben ist er in Belegen, die eine ältere Tradition dokumentieren, gemeinsam mit der ihm untergeordneten solaren Gottheit Malakbēl angeführt. Damit dokumentieren die Zeugnisse aus Hatra und Palmyra die Kontinuität der Mondgottverehrung bis in die hellenistisch-römische Zeit sowie die enge Verbindung der beiden großen Astralgottheiten, wie sie auch in den verschiedenen altorientalischen Traditionen des 2. und 1. Jt's v.Chr. bezeugt ist.

<sup>18</sup> Vgl. KTU 1.24,6.15.40f.; siehe Kap. I.5.3.2 u. I.5.5.1.2.

<sup>19</sup> Evtl. könnte *šhr* auch mit dem aramäischen Mondgott *šhr* identisch sein, dabei ist aber die Schreibung *šhr* anstelle von *šhr* in der alttestamentlichen Passage problematisch.

<sup>20</sup> Dieser Name und die enge Verbindung des Mondgottes mit dem Stier in der Ikonographie Palmyras bestätigen, daß im Verlauf des 1. Jt's v.Chr. eine weitgehende Lunarisierung des Stiers stattgefunden hatte, wie dies auch einige Belege aus dem Palästina der Eisen II-Zeit nahelegen; siehe Kap. II.3.3.2.3.

**Teil III**

**Anhang**





# Tabelle: Übersicht über die dtr. Darstellung der Gestirnsverehrung

Tabelle 1:

Bibelstelle	Verben	Objekte (Gottheiten)					
2Kön 21,5 2Chr 33,5 Jer 19,13 Zef 1,5	yibæn mizb ʿhōt l <sup>e</sup> yibæn mizb ʿhōt l <sup>e</sup> qitt <sup>r</sup> ū hamištah ʿwīm						kōl š ʿbā ʾhaššāmayim kōl š ʿbā ʾhaššāmayim kōl š ʿbā ʾhaššāmayim š ʿbā ʾhaššāmayim
2Kön 23,4	hā-ʿśūyim l <sup>e</sup>	baʿal	ʾʿšerāh				kōl š ʿbā ʾhaššāmayim
2Kön 21,3 2Kön 17,16 2Chr 33,3	yištaḥū wa-yyaʿʿbōd yištaḥ ʿwū wa-yyaʿʿbāḏū yištaḥū wa-yyaʿʿbōd	baʿal baʿal b ʿalīm	ʾʿšerāh ʾʿšerāh ʿʿšerōt				kōl š ʿbā ʾhaššāmayim kōl š ʿbā ʾhaššāmayim kōl š ʿbā ʾhaššāmayim
Dtn 17,3 Dtn 4,19 Jer 8,2	yaʿabōd wa-yyištaḥū hištaḥ ʿwītā wa-ʿʿbadtām ʾʿhebūm wa-ʿʿbādūm w <sup>e</sup> -hāl ʿkū ʾah ʿrêhæm w <sup>e</sup> -d ʿrāšūm w <sup>e</sup> -hištaḥ ʿwū			šæmæš šæmæš šæmæš	yāre ʿḥ yāre ʿḥ yāre ʿḥ	kôkābīm	kōl š ʿbā ʾhaššāmayim kōl š ʿbā ʾhaššāmayim kōl š ʿbā ʾhaššāmayim
2Kön 23,5	ham ʿqatt <sup>r</sup> rim	baʿal	ʿʿšerāh	šæmæš	yāre ʿḥ	mazzālôt	kōl š ʿbā ʾhaššāmayim

Tabelle 2:

Bibelstelle	Subjekte der Handlung
2Kön 21,3	<i>m<sup>e</sup>naššæh</i>
2Kön 21,5	<i>m<sup>e</sup>naššæh</i>
2Chr 33,3	<i>m<sup>e</sup>naššæh</i>
2Chr 33,5	<i>m<sup>e</sup>naššæh</i>
2Kön 23,4	<i>yōʿšiyāhû</i>
Jer 8,2	<i>malkê-y<sup>h</sup>ūdāh w<sup>e</sup>sārāyw</i> <i>w<sup>e</sup>-hakk<sup>h</sup> nîm w<sup>e</sup>hann<sup>e</sup>bîʾim</i> <i>w<sup>e</sup>-yōšbê-y<sup>e</sup>rûšālāyim w<sup>e</sup>-hakk<sup>e</sup>mārîm</i>
2Kön 17,16	<i>b<sup>e</sup>nê-yiśrāʾel</i>
Zef 1,5	<i>(b<sup>e</sup>nê-yiśrāʾel)</i>
Dtn 17,3	<i>ʾiš ʾû-ʾiššāh</i>
Dtn 4,19	<i>(ʾat)</i>
Jer 19,13	<i>(hāʾ nāšîm)</i>

Die Übersicht zeigt, daß die dtr. Darstellung der Fremdgötter-, v.a. der Gestirnsverehrung, meist pauschal den Ausdruck *š<sup>e</sup>bāʾ haššāmayim* verwendet (vgl. 2 Kön 21,5; 2 Chr 33,5; Jer 19,3; Zef 1,5). Dieser ist in einigen Fällen zur Trias *baʿal - ʾāšerāh - š<sup>e</sup>bāʾ haššāmayim* erweitert (2 Kön 17,6; 21,3;-23,4; 2 Chr 33,3); parallel dazu begegnet die Reihung *šæmæš - yāre<sup>h</sup> - š<sup>e</sup>bāʾ haššāmayim* (Dtn 17,3; Jer 8,2; vgl. Dtn 4,19); in 2 Kön 23,5 sind die beiden Götterreihen miteinander kombiniert; dort findet sich zudem der einzige Beleg für *mazzālôt*.

Das verurteilte Verhalten diesen Gottheiten gegenüber wird meistens mit den beiden Wurzeln *ābad*: „dienen“ und *šāḥah*: „sich niederwerfen“ beschrieben (Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 17,16; 21,3; 2 Chr 33,3; Zef 1,5), z.T. erweitert (Jer 8,2).

Als verantwortlich für die Gestirnsverehrung werden mehrmals König Manasse (2 Kön 21,3; 2 Chr 33,3.4) bzw. pauschal „die Könige Judas“ (2 Kön 23,5), die „Israeliten“ bzw. die „Einwohner Jerusalems“ (2 Kön 17,16; vgl. Dtn 4,19; 17,3; Zef 1,5; Jer 8,2; 19,3) genannt; ihre Abschaffung wird Jošija zugeschrieben wird (2 Kön 23,4.5).

# Register der Gottheiten

אֲשֶׁרָה *ašerāh*: 465, 473, 569

אֵל *l*: 309, 359, 469, 562

עֵגְלָבוֹן *ʿglbwl*: 401

עִשְׁתָּרַת *štrt*: 50, 309, 487–492, 565f.

עִשְׁתָּר *štr*: 231, 390, 417f., 421–427, 487, 491, 526, 565

בַּעַל *baʿal*: 407, 465ff., 473, 569f.

בַּעַל חֲמֹן *bʿl ḥmn*: 313f., 317, 377f.

בַּעַל שֵׁמֶם *bʿl šmm*: 309

בַּעַל שֵׁמִין *bʿl šmyn*: 376

בַּעַל *bʿl*: 308f., 312–317, 359, 362, 377f., 483, 555

הִלֵּל *hēlel*: 291, 492–496

הֹדַעַשׁ *hōdæš*: 509–513

הֶדֶד *hdd*: 359, 619

כּוֹשָׁרוֹת *kōšārôt*: 157

כִּמְשׁ *kms̄*: 390, 416ff., 425, 496

נִכְל *nkl*: 371–374

נִסְךָ *nsk*: 374

רִכְבָּאֵל *rkbʿl*: 314, 359, 377f.

שַׁמַּשׁ *šamæš*: 437, 443–446, 450ff., 456, 460ff., 465, 473–476, 497, 569f.

שֶׁגֶר *šgr*: 31ff., 44, 115f., 121, 128, 231, 287, 294, 312f., 418–427, 486–492, 507, 526, 559, 562–566, 640

שָׁהַר *šhr*: 296, 323, 326, 345, 362–368, 373–376, 387ff., 400, 408, 442, 466, 495, 513, 526–529, 532, 558, 562, 566

צִבְאָה *š ʿbā haššāmayim*: 439, 444, 447, 453, 456, 460ff., 465ff., 470–476, 556, 569f.

שִׁמְשׁ *šms̄*: 96, 311, 323, 345ff., 359, 372–376, 388, 400, 408, 425f., 436, 444, 459, 465f., 484, 525ff., 538

תַּנְתַּן *tnt*: 313, 317

יָרֵחַ *yāre ʿh*: 17, 417, 443–447, 450ff., 456–462, 465, 473–476, 483f., 497, 548, 569f.

יֶרֶחַ *yrḥ*: 17, 96, 310–313, 410, 414f., 427, 444, 465, 483f., 511f., 527, 562–565, 658

ἥλιος: 412, 454

σελήνη: 335, 454

<sup>c</sup>*nt*: 26–30, 35–44, 50–55, 61f., 85ff., 94f., 99, 104, 107, 129f., 160ff., 172, 248, 261, 269, 280, 289f., 293, 300

*arṣ wšmm*: 26f., 30–35, 85, 231, 253, 280

*arṣy*: 27, 30, 35, 47ff., 66, 173f., 280

<sup>c</sup>*štr*: 629

*aṭrt*: 26–35, 41, 55, 58, 85, 99, 116, 125f., 151, 172, 280, 494

*aṭtb*: 61, 66f., 70ff., 90, 111

<sup>c</sup>*trt*: 26–31, 35–39, 54, 66, 69f., 76f., 85, 99ff., 104, 107, 127f., 133, 175ff., 245, 280f., 290, 293, 300, 487

<sup>c</sup>*itr*: 25ff., 30f., 35, 61, 68, 73ff., 85, 90f., 101, 149, 174, 175ff., 178f., 198, 206, 211f., 230f., 244, 280, 283, 293, 494, 629

*bʿlšmym*: 441, 474

*bʿlšmyn*: 375f., 474

*bʿl*: 23–35, 41–46, 49–55, 61–66, 71, 76f., 84–87, 94ff., 99, 106f., 113, 116, 123f., 128f., 138, 145–150, 155, 160ff., 165, 171, 172–175, 176–179, 182, 185, 190, 198, 205f., 211f., 224f., 229ff., 244, 247f., 253f., 261, 265–271, 280, 287, 290, 293, 300f., 322f., 342, 364f., 424, 465, 470, 473ff., 483, 494, 631

*bbt*: 69, 232

*ddmš*: 13, 26f., 30, 35, 51

*dgn*: 12, 26f., 30–35, 52, 61, 64f., 71, 85, 99f., 113, 145, 167f., 211f., 222–225, 244, 253, 261, 268f., 280, 293, 491

*dqt*: 42ff., 55, 67, 70, 285

*dr il*: 35, 41, 55, 114, 280, 301

*ey*: 61, 68–72, 90, 111f., 286

*glmt*: 42–45, 56, 86f., 160, 211f., 222f.

*grm*: 33, 36–41, 50, 76, 87, 94, 282f.

*gtr*: 7, 23, 37ff., 94

*hdd*: 26, 85, 253f., 280, 377

*hḏn ḥdllr*: 112

*hll*: 127f., 138, 145, 148f., 157ff., 185, 196, 200, 203, 208, 211–214, 217–222, 231, 235, 255, 287, 291, 380, 404, 418, 424, 427, 494ff., 559, 566

*hrḥb*: 105, 148f., 152ff., 172f., 180, 194–197, 198, 199–207, 211–219, 222, 225f., 229ff., 232, 235, 240–243, 246

*hrn*: 99ff., 119, 228, 284, 300, 323, 365

*il br*: 44f., 69, 97

*il ḥštm*: 97

*ilhm*: 41, 55f., 613

*ilib*: 25ff., 30–35, 39, 50–54, 61ff., 71, 85ff., 182, 254, 280, 283

*ilt mgdl*: 41

*iltm ḥnqtm*: 42ff.

- il*: 12, 25ff., 30–35, 41, 51, 54f., 58, 61–75, 84f., 90f., 94–107, 110–115, 119f., 124–128, 133, 140, 149f., 172–179, 190f., 200, 208, 211f., 224f., 229ff., 236f., 243–247, 253f., 261, 265–269, 280–283, 286, 290, 293f., 300, 613
- in ĥmn*: 69, 90
- inš ilm*: 23, 38, 41ff., 46f., 55f., 69, 73, 76, 97, 280
- īm*: 31f., 116, 121, 128, 287, 424, 487
- kdg*: 31, 61, 64, 67–72, 90, 111ff., 261–265
- kmrb*: 67–70, 90, 111ff.
- knr*: 26–30, 35
- ktr*: 27–35, 53, 66, 85f., 91, 112, 119, 127, 132, 137f., 144–150, 156–168, 169, 185–194, 195, 196f., 198, 199–203, 208f., 210–220, 221–225, 231, 234–238, 239–248, 253ff., 280, 287, 291ff., 380, 404, 418, 424, 566
- ktr*: 27, 30–37, 42ff., 53, 61, 68, 85, 90, 97–100, 111f., 127f., 145, 151, 158, 194, 231, 280f., 293, 300
- kušuh*: 117, 261–265, 292
- kzğ*: 69f., 90, 111, 261f., 265, 286
- mlkm*: 13, 25–30, 41, 46, 73, 82, 414
- mlk*: 23, 26, 35–38, 71–75, 82, 91, 99, 123, 153, 175, 179, 185, 204, 231, 261, 283, 315, 407ff., 534
- mr*: 26, 31, 58f., 87, 128, 166, 197, 287, 494
- nkl*: 2, 17ff., 28, 31, 47f., 55f., 61, 65ff., 70–75, 85–88, 97, 111f., 135, 147ff., 150ff., 153–157, 161, 168–172, 180f., 182f., 194f., 198f., 202–207, 210ff., 216–235, 239–248, 264f., 283, 284f., 290–296, 374, 553, 658
- pdry*: 27, 30, 34f., 42, 47, 51, 54, 66, 74, 85, 138, 146, 149, 162, 173f., 175ff., 198, 206, 211f., 229ff., 239, 244, 280
- pħr ilm*: 26, 30
- rpu*: 13, 23, 38, 41f., 49, 58, 93–96, 185, 218ff., 225, 230, 236, 247, 281
- ršp*: 12, 26, 30–36, 39–43, 46, 47ff., 52, 55f., 69, 76f., 83–87, 97–105, 119, 129, 225, 261, 269, 280–283, 293, 300, 377, 612
- šassurātu*: 32, 158, 192, 237
- sebeti*: 323, 521
- šgr*: 32, 111, 115f., 128, 421f., 629, 658
- špn*: 23–28, 29–34, 35f., 39ff., 44, 51ff., 56, 63, 77, 86f., 116, 121, 127f., 175, 231, 253, 280f., 287, 293, 424, 552
- špš*: 23, 26f., 30, 35–44, 56, 61, 83–88, 93–98, 101f., 105, 110, 119f., 143, 154, 185, 196, 202, 211f., 220, 226, 234, 256, 261, 280–283, 293, 311, 411, 425ff., 445ff., 527
- trmn*: 23, 38, 41–46, 58
- trty*: 31f., 87, 253
- tīb*: 31, 61, 64, 67–72, 90, 111
- tuik*: 31, 66, 69f., 90
- ušhry*: 13, 27, 30, 35, 42ff., 70, 100, 280
- ybrdmy*: 149, 176, 177, 178, 198, 206, 211f., 230
- yhw*: 496, 519, 527, 535ff., 550–555, 645
- ym*: 26, 30, 35, 42ff., 71, 75, 129, 293
- yqr*: 37f., 94
- yrh kty*: 33, 42–46, 79, 85–89, 97, 121, 280ff., 294, 313
- yrh wkša*: 44f., 79, 85, 88, 97, 280ff., 294, 313
- yrhm kty*: 85, 88, 97
- yrh*: 483f.
- yrh*: 2, 12–16, 17, 24–61, 72–110, 113, 118ff., 125–135, 140, 144f., 148f., 152–157, 168f., 171–174, 179ff., 182, 183ff., 195f., 197ff., 202–207, 210ff., 215–224, 225–232, 233ff., 239f., 243–248, 252f., 256, 260f., 265, 278–295, 304, 309ff., 376, 409ff., 445ff., 450, 484f., 544, 551f., 558, 561–566, 658
- °Agliböl: 316, 376, 385, 393, 399–412, 566
- Adad: 12, 61, 65, 162, 230, 321f., 325, 328–331, 335, 354–357, 370, 374, 384, 473
- Allani: 66, 70, 285, 295
- Anat: 35f., 50ff., 64f., 156, 162, 300f., 304, 309, 435, 618, 627
- Anu: 111, 219ff., 254f., 331, 357, 370f., 475, 636
- Apollo: 393
- Arma: 260, 263, 292
- Aršu: 404–408
- Ašera: 1, 302–305, 435, 441, 464f., 473f., 482, 514, 558, 613, 617, 624
- Aššur: 325ff., 334, 337, 346ff., 353–358, 365, 370ff., 440, 473f.
- Aštabi: 27, 62–72, 90, 175
- Aštar: 175ff., 417f., 422, 425ff., 488, 563, 643
- Aštarte: 36f., 99, 131, 177, 300, 308f., 323, 404ff., 414, 422, 487–492, 565f., 614, 630

- Baal: 1, 106, 135, 155f., 165, 173, 300f., 304f., 309, 312–317, 323, 358, 377, 384, 407, 414, 435, 464–467, 470, 473f., 482ff., 514, 537, 558, 611ff., 616ff., 627, 632, 642f.
- Baal Ḥammon: 308f., 313–317, 323, 377
- Baal Saphon: 309, 314
- Baalat: 309
- Baalšamem: 308f., 441, 474
- Baalšamin: 391, 395, 404–409, 412
- Barmārēn: 391f., 393ff., 396–400, 403, 411, 566
- Bēl: 316, 327, 359, 362f., 401–412, 473, 527, 566
- bṯm b<sup>c</sup>lt bḥtm: 23, 39, 43–46, 50, 55f., 76f., 86, 94, 112, 280, 284
- Dagan: 12, 65, 99, 131, 148, 168, 197, 224f., 316, 491, 507f., 616, 620
- Dionysos: 393, 397, 400
- Duraḥlun: 405f., 632
- Ea: 13, 27, 31, 62–72, 90, 110ff., 120, 167, 221, 252ff., 280, 286, 325, 357, 360f., 370
- El: 1, 12, 43, 47, 90, 104f., 111, 112–115, 127, 190f., 252, 300–304, 315, 323, 351, 359f., 369ff., 377f., 384, 401, 414, 435, 494ff., 516, 536ff., 612ff., 632ff., 643
- Ellil: 61, 65, 90, 113ff., 120, 224, 286, 493
- Enki: 32, 90, 111, 187, 606
- Enlil: 28, 64f., 83, 89, 102, 111, 114, 221, 224, 228, 254, 326, 357, 370, 374, 426, 610, 636
- Eraḥ: 260f., 292
- Gula: 28, 108, 119, 357, 616
- Hadad: 301, 322f., 359, 371, 377, 387ff., 418, 428, 537, 548, 562f., 619
- Ḥalma: 115, 121
- Ḥēlēl: 291, 492–496, 514, 566
- Ḥēbat: 12, 27, 64–67, 174, 230, 259, 285, 295, 626
- Herakles: 393, 402
- Ḥoron: 101, 300
- Ḥudena-Ḥudellura: 62, 66, 91, 112, 194, 285, 295
- Inanna: 18f., 128, 171f., 175, 178, 228, 242, 255
- Išḥara: 12, 32, 42, 62, 66, 70, 100, 110, 115f., 117f., 121, 257, 278, 285ff., 295, 423f., 548, 617, 634
- Ištar: 18f., 37, 42, 61, 66, 107, 128, 174f., 178, 230, 246, 255, 296, 327–330, 369, 418, 422, 441, 473f., 487, 491ff., 496, 531
- JHWH: 1ff., 301–305, 341, 350f., 384, 387, 390, 420, 429, 432–435, 436–439, 443–448, 449–459, 460–486, 489–492, 496, 499–502, 508–514, 519, 524–530, 533f., 535–556, 557–560, 563–566, 612f., 617ff., 622–626, 629ff., 636–639, 658
- Kemoš: 387, 390, 417f., 425ff., 496, 563
- Košarot: 157, 163, 166, 192, 235, 380, 629, 633, 641
- Kotar: 127, 131, 300
- Kubaba: 360f.
- Kumarbi: 61–72, 75, 90, 110–115, 120, 224f., 286, 294
- Kušuḥ: 8, 11f., 19, 24, 33, 60–72, 75, 85, 89ff., 110–121, 126f., 224, 257–260, 261ff., 265, 279f., 283ff., 286, 292–295, 376, 424, 549, 566
- Lamaštu: 43, 221, 237, 254f., 632
- Malakbēl: 316, 376, 401–412, 566
- Māran: 391–399, 411, 566
- Marduk: 167, 221, 252ff., 329, 337f., 342, 347, 353–357, 365, 370f., 473, 518, 523, 531, 538, 639
- Mārtan: 391–394, 397ff., 411, 566
- Milkom: 414, 427
- Nabu: 331, 337f., 342ff., 347f., 357, 365, 371, 395f., 473, 518ff., 523, 531, 538, 645
- Nanna: 18, 95, 114, 224ff., 231, 234, 239, 248, 252, 255, 290, 295, 356, 619, 638
- Nergal: 83, 102, 105, 114, 282, 329, 371f., 392f.
- Nikkal: 13, 18f., 28, 48, 62–65, 70ff., 84, 91, 112, 141f., 151f., 180, 184, 204f., 253, 257, 262ff., 284f., 295f., 325ff., 330, 356f., 361, 371, 374, 387, 466, 548, 562, 566, 606, 615, 618–621, 640ff., 658
- Ningal: 18f., 118, 126, 151f., 155, 219, 234, 239, 249, 253, 264, 295, 328, 352, 370, 374, 622
- Ninhursanga: 90, 111, 187, 606
- Nusku: 326–329, 337, 348, 352f., 362–365, 371, 374, 395, 466, 562
- Rešef: 12, 83, 359, 377

Šaggar: 32f., 46, 64, 79, 113–116, 121, 128, 224, 231, 286f., 294, 312f., 418–426, 486–492, 514, 562–566, 658  
 Šamaš: 18, 95f., 166, 254ff., 326–329, 352–359, 368–378, 392ff., 410, 414, 425f., 438, 473, 484f., 548, 551, 557, 562, 613  
 Šanugaru: 115f., 286, 423  
 Šarruma: 42, 259  
 Šassuratu: 27, 86, 158  
 Šauška: 31, 61ff., 66ff., 69f., 90, 110f., 285  
 Sebeti: 344, 381, 493  
 Simegi: 63ff., 72, 90, 259, 285  
 Sîn: 12, 17f., 24–28, 64, 81ff., 86, 95, 102ff., 114, 125ff., 151f., 155, 159, 194,

219ff., 224ff., 235, 245, 248, 253–260, 263, 271, 282, 290ff., 295f., 309, 313, 324–347, 350–378, 385–389, 392ff., 395, 396, 399f., 415ff., 426, 442, 473f., 482, 485f., 496ff., 513, 518ff., 525, 528, 531f., 544, 550f., 554, 558, 562–566, 636, 639

Tanit: 308f., 313–317, 515  
 Teššub: 31, 61–72, 75, 90, 110f., 259, 286, 294, 626

Umbu: 118, 152

Yarhiböl: 316, 401–412, 527, 566  
 Yarihu: 97, 131, 141f., 167, 179, 184, 204f., 414, 485, 610, 621, 633

## Sachregister

חֹדֶשׁ *hōdeš*: 478f., 484, 497–513, 544, 557ff., 565

מַלְאֹת *mazzālôt*: 460, 465f., 473ff., 557, 569f.

שָׁבַת *šabbāt*: 502–506

Abend: 38, 71, 99, 175, 189, 424, 495

Abkommen: 256, 309, 324, 332, 335, 352–358, 367, 370–373, 376, 387f., 519, 548, 565

Abraham: 304, 368f., 444, 474, 483, 637ff.

achämenidisch: 324, 436, 531, 543, 546

Adadnerari: 11, 320, 331f., 354ff., 381

Adorant: 343, 417, 521

Adorationsszene: 416f.

Ägäis: 9f., 620

ägäisch: 9, 272, 277, 300

Ägypten: 9f., 46, 131, 170, 269, 311, 323f., 327, 341, 353, 365, 432f., 457, 482, 499, 517, 520, 523ff., 620

ägyptisch: 8–12, 17, 106ff., 153, 170, 259, 267ff., 272ff., 278, 302, 308ff., 319f., 323, 339ff., 344, 350, 413, 430, 433f., 438, 457, 484, 517, 521, 604, 607, 642

Ahab: 304, 468, 471, 481

Ahnenkult: 7, 13, 23, 27f., 31–39, 40–49, 50ff., 55ff., 69, 76–79, 86ff., 93f., 97, 102, 121, 174, 220ff., 281–284, 288, 293f., 300, 507f., 565

akkadisch: 2, 7, 10–18, 23–27, 31f., 38, 64f., 86, 95, 102ff., 107, 111–118, 121, 127, 135, 139, 151–159, 162, 165–194, 199, 218–221, 226ff., 235–238,

241f., 251–258, 259, 264, 271, 282ff., 291f., 309, 313, 322, 327, 341–344, 350, 361–367, 372–376, 381, 387f., 393, 400, 417, 423f., 430, 466, 475, 485, 488, 492f., 501, 504f., 508, 519, 522, 532, 540, 544, 551, 557, 562, 565f., 602f., 616, 620, 635–639, 642

Akropolis: 21, 25, 29, 36f., 62, 67, 135, 269, 327

Alalah: 32, 60f., 75, 80, 228, 262ff., 300, 339, 346, 480, 611ff., 642

Aleppo: 13, 60f., 320, 325, 332ff., 360, 371–375

Alleinverehrung: 3, 436, 461, 514, 559, 564

Allerheiligste: 48, 350, 540, 547

Alltag: 15f., 98, 132, 135, 139, 243, 251, 287f., 292, 312, 379, 455, 484, 513

Allwissenheit: 544

Altar: 69, 269, 315, 322, 343, 368, 401–405, 408, 418, 467ff., 480

altbabylonisch: 7f., 108f., 153, 172, 228, 245, 271f., 306, 324f., 339, 347, 356, 364, 381, 423, 475, 485, 516, 549, 605, 624

alttestamentlich: 3, 117, 131, 164, 304, 384, 419, 430, 437f., 459, 464, 467, 477, 493, 498, 506–514, 526, 535–539, 543, 546–550, 559f., 565f., 603, 606, 624, 631

Amanus: 66, 315f., 340, 377

Amarna: 61, 252, 613

Ammištamru: 8ff., 68, 93, 227, 230, 252, 261

Ammoniter: 413ff., 427, 612, 622

- ammonitisch: 312, 348, 413ff., 419, 427, 442, 524, 534–537, 554, 558, 562f., 622
- Ammurapi: 9, 93
- Amoriter: 7, 12, 129, 271, 307, 324
- amoritisch: 7, 12, 61, 227, 263, 271, 292, 324f., 485
- Amos: 433, 449, 474, 500ff., 612, 616, 623f., 629, 634f., 638, 641f.
- Amulett: 107, 166, 314f., 348f., 377, 430, 526–529, 530, 538, 631
- Amurru: 7–10, 68, 230, 271, 324
- Anatolien: 9f., 60, 74, 113, 116, 152, 324, 361, 366f., 375f., 381, 385, 626
- anatolisch: 10, 13, 19, 42, 67, 90, 100, 109, 126, 257, 260, 263, 270, 273, 278, 283ff., 292ff., 311, 345, 360f., 366, 376, 384, 388, 562
- Anhänger: 436, 486, 515, 527–530
- anikonisch: 382, 517, 533f.
- anthropomorph: 248, 269, 330–351, 358, 383–387, 431, 474, 479f., 514–518, 521, 524ff., 529–538, 542f., 555, 559, 565, 645
- apotropäisch: 317, 352, 524
- Araber: 170, 186, 329, 390, 403, 602, 637
- Arabien: 329, 393, 621
- arabisch: vi, 34, 45, 98, 106, 153–163, 169, 173–176, 180ff., 188, 191ff., 291, 315, 319, 375, 382, 390ff., 396, 400, 403f., 408–413, 419, 422, 494, 527, 602, 607, 613, 630, 635, 641
- Aramäer: 2f., 110, 263, 299ff., 304, 317f., 319–369, 373–377, 387–390, 410, 413, 419, 428, 432, 481, 557, 564, 624f.
- aramäisch: vi, 17, 75, 155f., 159f., 165, 170, 173, 179ff., 184, 188f., 193, 231, 287, 291, 296, 300–304, 309, 312, 319–323, 326, 329f., 333, 336, 340f., 342, 343–351, 355f., 360–379, 382ff., 387–391, 396, 400f., 408–412, 416–420, 423–428, 432, 439–442, 448, 466ff., 474, 485–489, 495, 513, 518–522, 525f., 529–536, 548–553, 557f., 561ff., 566, 602–605, 608, 615ff., 622, 625, 629ff., 635
- Assarhaddon: 309, 326f., 341, 352, 353f., 355–359, 362, 365, 370f., 482, 489, 550f., 609
- Assur: 326f., 338, 354, 355f., 367–374, 388ff., 393, 396, 473, 476, 548ff., 604, 608, 638, 645
- Assurbanipal: 248, 326ff., 336, 341, 346ff., 351–354, 358, 365, 433, 481, 634, 639
- Assurnasirpal: 519, 528
- Assurnerari: 356
- Assyrer: 307, 320f., 337, 358f., 364–368, 374f., 388–391, 432f., 440ff., 449, 468, 472, 475, 482, 496, 513–518, 528–532, 546, 557f., 630
- Assyrien: 101, 320, 327, 341, 352, 355f., 360, 363ff., 371f., 386, 433, 464, 556f., 603, 607, 610, 617, 633–636
- assyrisch: 3, 8, 11, 19, 60, 95, 125f., 153, 167, 174, 188, 226–230, 270, 296, 299, 308f., 319–338, 342–350, 351–358, 359–369, 370f., 372ff., 377f., 381, 387ff., 411–416, 419, 427, 430–443, 463–469, 472–477, 480ff., 485, 489, 496, 500, 510, 513f., 517–525, 528–533, 538f., 543, 549f., 555ff., 562ff., 603f., 609, 615, 620, 630, 639
- astral: 27, 38, 128, 158, 176, 230f., 311, 316, 323, 330, 381, 392, 399, 404, 411, 414, 418, 422ff., 427, 438–441, 447ff., 453, 461f., 466–476, 482, 493ff., 518, 521f., 530–533, 537, 547f., 557ff., 566
- Astralgestalt: 518, 521, 530f.
- Astralgottheit: 18, 37–40, 76, 87, 93ff., 99, 119, 125, 129, 168, 196, 220, 226ff., 231, 256, 281ff., 310, 351, 359, 371, 375f., 388, 404, 408, 426, 456, 461, 466–471, 475f., 493, 531, 553, 557, 560ff., 566
- Astralisierung: 3, 306, 347, 351, 387, 411, 418, 428, 431, 439–442, 468–474, 482, 514, 530–533, 537, 555f., 563
- Astralkult: 323, 350f., 418, 439–443, 462–469, 472, 476, 482, 485, 494, 513f., 521f., 531, 534, 537, 550, 556–559, 563, 640
- Astralsymbol: 269, 272, 292, 338ff., 343f., 349, 380, 449, 466, 516–521, 530–534, 556, 559, 645f.
- Astrologie: 382, 411, 475ff., 500, 503
- astrologisch: 74, 80–83, 89ff., 140, 251, 288f., 365, 381, 447, 466, 475–478, 500, 622
- Auferstehung: 23, 29, 80, 89, 133, 498, 508f., 544, 565



- Ausschließlichkeit: 436, 449, 550, 617, 629, 636  
 autochthon: 303, 308, 436, 440–443, 464, 474, 484f., 513, 529, 532f., 556, 658
- Babylon: 7ff., 55, 95, 186, 271, 324, 327ff., 337, 365, 374, 413, 433, 442, 452, 459, 508, 511, 519, 531, 546, 609–614, 622ff., 627f., 633–642, 658  
 babylonisch: 11f., 24, 59ff., 71, 74ff., 79–82, 105, 126, 166, 188, 251–254, 270, 278, 296, 321, 328ff., 337f., 342ff., 348, 351, 363f., 369, 374, 389, 400, 411–415, 433f., 449–452, 476, 480, 493, 496ff., 505, 510f., 517–520, 527f., 531ff., 540, 543, 547, 558, 564, 603, 616, 622, 629, 641  
 Barrākib: 333, 340ff., 358ff., 365f., 377f., 389, 474, 558  
 Baum: 186f., 274f., 278, 337–341, 349ff., 368, 512, 518ff., 524f., 532–536, 539–546, 555, 560, 565, 608, 645  
 bedrohlich: 43, 81, 167, 255, 420, 438, 478, 501  
 Bedrohung: 59, 83, 99ff., 130, 283, 403, 457ff., 460f., 471ff., 476, 477ff., 514, 558f., 564ff.  
 Begräbnis: 47, 73, 80, 94, 108f., 119, 188, 225  
 Berg: 23, 27ff., 35, 61, 87, 315, 340, 425, 493, 496, 536, 619  
 Beschwörung: 2, 14ff., 29, 40–45, 58ff., 63, 78, 83, 93–121, 124ff., 129–133, 139f., 159ff., 164–167, 175, 185–194, 195ff., 199–202, 203, 209–212, 215, 216–225, 228, 234–238, 239–251, 254ff., 280–283, 287, 290, 294, 346, 385, 424, 438, 478, 488, 613–616, 625, 633, 636  
 Bethsaida: 382f., 386f., 479f., 606, 646  
 Bibel: 304, 369, 440, 460, 486, 533, 569f., 602ff., 629–632  
 Bilderverbot: 447ff., 462, 534, 614  
 Bildlosigkeit: 534, 559  
 Bileam: 418ff., 427, 430, 487, 563ff., 631, 642  
 bilingue: 11ff., 70, 90f., 110, 116, 152, 243, 251, 283, 286, 294, 313, 322, 407, 424, 605, 614, 639  
 Blitz: 267, 271, 381, 528  
 Blut: 148, 164, 189, 214, 223, 455
- Boot: 39, 221, 254, 283, 345f., 387, 390, 428, 521, 524f., 532–539, 555, 559, 565, 645  
 Bräutigam: 105, 169, 173, 180, 183, 204, 228ff.  
 Brandopfer: 34, 63, 502, 506  
 Braut: 18, 154, 169–174, 179ff., 186, 192ff., 198f., 204, 211ff., 222–232, 239–245, 248, 284  
 Brautpaar: 186, 195, 199, 233  
 Brautpreis: 73, 100, 148, 167–170, 227f., 239  
 Bronzesockel: 379–382, 383–386, 389, 515, 646  
 Bronzezeit: 3, 36, 124, 270–276, 277, 299–304, 314f., 322, 366f., 379, 384f., 388, 396, 418, 423f., 435ff., 441, 477–480, 484, 487, 515f., 523, 527ff., 543, 557, 561  
 Brüsseler Tafeln: 321, 326, 344, 363  
 Bulle: 341, 348, 481, 484, 515–519, 533f., 551ff., 559, 607, 637  
 Byblos: 299, 302, 307–310, 386, 512, 562, 608
- Capride: 274–278, 344, 349, 416, 523  
 Chaos: 29, 32, 35, 129f., 133, 289, 421f., 455f., 481, 524, 610  
 Chronik: 465, 484f., 496ff., 503, 553, 608, 615, 636  
 chthonisch: 27, 35, 39–50, 65–70, 73–77, 83, 87, 94, 97–102, 108, 111, 114f., 118f., 128–131, 176, 220, 225, 230f., 246, 282f., 286–290, 294, 316, 425f., 563
- Dach: 47, 56, 313, 350, 468–472  
 Dämon: 43, 106, 128ff., 221, 237, 254f., 435, 495, 619  
 Darius: 546  
 David: 364, 382, 445, 483–486, 506f., 554f., 631, 637f.  
 Davidsstadt: 341, 496, 517ff., 533f., 551ff.  
 Dekalog: 447f., 461f., 622, 629  
 Divination: 73, 256, 466, 475ff., 482, 557ff., 636  
 divinisiert: 7, 13, 23, 26ff., 31–50, 69–76, 79, 87f., 93f., 97, 108, 185, 220f., 229, 236–239, 247, 253ff., 282f., 291, 316, 423, 439, 559f., 566  
 Divinisierung: 94, 252, 453  
 Doppelgottheit: 97, 121, 128, 151f., 287, 417, 422, 487  
 Doxologie: 114, 184, 199, 233

- dtn.: 108, 167, 227, 422, 429, 436, 447f., 460–463, 489f., 499, 512ff., 534, 565f., 602, 609, 617, 628, 631f., 635, 639–642  
 dtr.: 3, 304f., 429, 434–437, 446–453, 456–472, 473f., 475f., 479, 482f., 486, 489–495, 499, 512ff., 522, 529, 533f., 550, 555–559, 564ff., 569f., 602, 606, 621, 627f., 632, 635, 640  
 dunkel: 81f., 335, 425, 437, 443, 455, 509, 528, 547  
 Dynastie: 7f., 18, 95, 106, 271, 306ff., 311, 320ff., 325, 359, 377f., 537f., 642  
 dynastisch: 7–10, 44f., 94, 271, 306, 352, 385  
 Ebla: 12, 19, 32, 48, 64, 68, 97, 100, 106, 115f., 129, 168, 254, 286, 300, 324, 423, 483, 606, 612, 625f., 633f., 643  
 Edelmetall: 39, 87  
 Edelstein: 170, 213, 227f., 350, 528  
 Edom: 303  
 Edomiter: 427  
 edomitisch: 484  
 Ehe: 10, 153, 160, 167ff., 173, 193, 199, 222, 225–229, 232f., 238f., 248, 635  
 Eheschließung: 119, 130, 154, 168–171, 180–183, 193–199, 204, 212, 213, 214–227, 231f., 238–241, 244–249, 281, 290  
 Ehevertrag: 228f.  
 Eid: 39, 64, 100, 116–120, 132, 257, 283, 286, 294, 325ff., 356–359, 367–370, 388, 445, 448, 480, 489, 548ff., 556, 632  
 Einheitsübersetzung: 444ff., 449, 466, 478, 485, 488, 492, 502, 526, 542, 565, 602, 605  
 Eisenzeit: i, 3, 291, 299–317, 366, 380ff., 389, 439, 480, 517, 526ff., 539, 561, 602  
 Emar: 32, 38, 46, 56, 61, 64, 79f., 110, 113ff., 121, 168, 224, 246, 252–255, 286, 423f., 487, 507ff., 606f., 612f., 616, 626, 638  
 Emblem: 3, 37, 330, 333ff., 338–342, 355, 358f., 366, 389, 515, 519, 529–535, 541f., 546, 555, 564  
 Empfängnis: 117, 126, 213, 221, 245f., 287, 488, 561  
 Entbindung: 125f., 185ff., 197, 222f., 238, 245f., 249, 284  
 Epos: 2, 14ff., 26, 29, 35, 47, 55, 58, 95–100, 104, 107ff., 114, 123–133, 141, 160, 169, 191, 196f., 205, 220f., 225, 237, 242ff., 252, 268, 279, 289ff., 350, 561, 607, 611, 618, 623, 628f., 636, 641f.  
 Ernte: 54, 148f., 153, 202, 219, 304, 446, 512  
 erotisch: 18, 170f.  
 Ersatzkönig: 58, 71, 74  
 Ersatzopfer: 71, 74, 91  
 Erstgeboren: 114, 219, 352, 357f.  
 Euphrat: 11, 19, 100, 115, 121, 128f., 168, 225, 251, 319f., 326, 345, 362, 367, 372, 423, 442, 541, 606  
 Exil: 369, 434f., 444, 448, 451ff., 458, 462f., 477, 498, 504ff., 511, 540, 546, 626, 636  
 exilisch: 302, 369, 445f., 451f., 460–464, 468, 471–477, 482, 500f., 506, 510, 514, 517, 533ff., 543  
 Exilsprophet: 509  
 Exilszeit: 305, 434, 444, 453, 457ff., 462, 476, 480, 490, 499, 502ff., 510f., 537, 554, 558  
 Exodus: 462, 487, 499, 512, 629  
 Expansion: 307f., 319, 336, 357, 366, 369, 416, 466  
 Ezechiel: 369, 480, 500–503, 510, 543f., 617, 644  
 Familie: 16, 35, 45, 49, 80, 97, 105, 152, 169, 181, 214, 215, 222ff., 231ff., 246–249, 304, 363–369, 390f., 396f., 419, 426, 435, 484, 506–509, 538, 554, 559, 564, 605, 635ff., 640  
 Familienfest: 506–509  
 Familienreligion: 435  
 Feiertag: 75, 454, 501–505, 545, 564  
 Fest: 12, 21, 25, 63, 66, 76, 103ff., 109, 224, 301f., 327f., 424, 450–454, 497–507, 510–513, 618  
 Festkalender: 504, 511, 617  
 Festmahl: 94, 103, 109, 506ff.  
 Festmonat: 32, 50ff., 78  
 Festtag: 500–506, 510  
 Figur: 62, 105, 229, 267–273, 277, 292, 310–314, 333, 340, 375, 379ff., 382–387, 389, 393, 397ff., 410, 418, 428, 479f., 488, 515f., 519, 527f., 533, 563, 621, 645f.  
 Fluch: 42, 60, 100, 117, 132, 304, 353–356, 367, 370–376, 394, 422, 476, 487–490, 548ff., 560, 565

- Flügel: 39, 398, 405, 438  
 Flügelsonne: 272–277, 333f., 337, 343, 346f., 350, 360, 377f., 381, 416f., 518, 521, 530  
 Frau: vf., 18, 58, 102, 117–120, 125f., 132, 148, 153ff., 160f., 164–169, 172, 180, 186–193, 197, 200, 211–215, 220–226, 229, 233–237, 240, 245–249, 264, 284ff., 339, 350ff., 368–371, 392, 403, 435, 461, 484, 488, 498, 503, 511, 527–530, 549, 642  
 Fremdgötter: 436, 442, 448, 461f., 465, 472, 534, 550, 559, 570  
 Fremdherrschaft: 432ff.  
 Freudentag: 89, 498f.  
 Friedhof: 48  
 Fruchtbarkeit: 18, 28, 31, 42, 45, 49, 65–70, 86, 90f., 95, 100ff., 108–121, 126–133, 142, 151, 159ff., 164, 174, 186, 190, 197, 214, 219ff., 229–239, 245–248, 253f., 259, 262, 273f., 277–281, 285–295, 311, 322, 338–349, 356ff., 367, 371f., 376, 381, 384, 396, 403f., 411, 416, 422–427, 435, 446f., 479, 486–492, 503, 511f., 516, 520, 523, 540ff., 548ff., 556, 560–565  
 Fruchtbarkeitsgott: 66f., 70, 110, 230, 273, 278, 404, 422, 425f., 487–492, 523, 565f.  
 Garant: 8, 95f., 118ff., 130, 133, 229, 255f., 289, 309ff., 322ff., 327, 331–337, 341, 345, 352–358, 365ff., 370ff., 376, 381, 387, 436, 444ff., 454f., 480f., 519, 542, 548, 561, 565  
 gebären: 102, 117ff., 125f., 148, 156–161, 164–168, 187–191, 196f., 200, 211f., 215, 220–224, 235ff., 245–249, 278, 284, 287, 424, 486ff., 549  
 Gebet: 16, 19, 46, 93–98, 110ff., 167, 218, 222, 241f., 245, 248, 252, 254ff., 344, 355f., 426, 438, 456, 522, 607, 613, 616, 634ff., 642  
 Geburt: vi, 28, 31, 45, 65f., 80, 86, 91, 98, 101f., 108–113, 116–120, 125f., 132f., 138, 151, 156–167, 185–197, 200, 203, 211f., 213f., 215–225, 229f., 234–249, 253ff., 262, 265f., 278–287, 290–294, 303, 327, 339, 346, 385, 396, 404, 424, 478f., 488, 495, 561, 566, 609, 616, 626, 636  
 Geburtsgöttin: 27f., 31f., 35, 53, 62, 85f., 91, 112, 119, 126f., 132, 144, 157–162, 166, 185–192, 196, 199–203, 208–225, 235–242, 245–248, 253ff., 280, 287, 291–295, 346, 380, 404, 418, 424, 566  
 Gefäß: 115, 188, 346, 431, 441, 453, 519, 525  
 Gericht: 64, 352, 454ff., 470ff., 476, 481, 501  
 Geschöpf: 439, 449–454, 457, 514, 559f., 564  
 Gesetz: 151, 228, 324, 357, 358, 445, 448, 452ff., 460f., 499, 548, 604, 609, 639  
 Gestirn: 95, 277, 310, 330, 344, 351, 370, 418, 438, 445–466, 470f., 475ff., 478, 482, 495, 512, 518, 522, 529, 532, 544, 548, 556–559, 624  
 Gestirns-gott: 37f., 335, 449, 461, 466–469, 474f., 514, 545, 555  
 Gestirnskult: 389, 439, 450, 558  
 Gestirnsverehrung: 3, 440–443, 457, 460–483, 490, 513f., 529, 548, 556, 564, 569f.  
 Gilead: 413, 418, 419–426, 563  
 Glanz: 94f., 98, 128, 170, 228, 233, 281, 454–458, 540–544  
 Glaube: 123, 434–439, 445, 453, 461, 470–473, 476, 479, 489, 496, 514, 558f., 564ff., 624, 631  
 Glyptik: 3, 17, 270ff., 306, 311, 321–324, 339, 344, 347–351, 365f., 385f., 413, 416ff., 424, 427, 439, 443, 464ff., 476, 483, 492, 514, 518–523, 526, 530–534, 537, 541ff., 546, 555–558, 563, 619ff.  
 Götterbild: 350, 447–451  
 Götterkönig: 62–65, 90, 113ff., 120, 286, 493  
 Götterpaar: 28, 32, 39ff., 44f., 55, 87, 94, 99ff., 105, 111, 114, 126, 248, 290, 302, 357, 371, 403, 407, 417, 421, 426, 487, 562  
 Götze: 74, 451, 472  
 Götzendienst: 457, 461, 467, 472f.  
 Götzpriester: 465f., 471, 475  
 Gold: 38ff., 76, 87, 149, 227f., 232, 281ff., 357, 526ff., 539–542, 608, 619  
 Gottesbild: 1, 301, 435, 457, 461f., 529, 532, 550, 560  
 Gottesdarstellung: 538

- Gottessymbol: 313, 333, 337, 342, 349, 355, 377f., 389, 483, 520, 531f., 624f., 637, 645
- Grab: 48, 51f., 55, 78, 94, 108f., 317, 326–329, 350, 373f., 378, 383, 406, 466, 476, 495, 547, 552f., 562, 610ff., 646
- Grenze: 1, 8, 16, 50, 59, 98, 217, 242ff., 305, 310, 321, 328–334, 354f., 358, 375f., 387, 411, 427, 432, 438, 463, 481, 490, 521, 564
- Grenzstein: 332, 335, 352ff., 358, 376, 387, 445, 481
- griechisch: 104, 108f., 301, 308, 313–316, 330, 390–393, 397, 400, 403, 407–410, 452, 457f., 493f.
- Halbmond: 55, 65, 158, 319, 336, 366, 397f., 417, 494, 520, 541
- halbmondförmig: 158, 275ff., 383, 386, 494, 528
- Hammurabi: 9, 324f., 603
- Harran: 3, 19, 295f., 304, 310, 321f., 323–369, 370–375, 378, 385–389, 393ff., 399f., 412, 415ff., 427, 441–445, 466, 474, 479–486, 492, 510–513, 516–523, 528–532, 535–541, 544ff., 550, 555–558, 562–566, 611, 617–621, 624, 627, 634, 640, 658
- Hatra: 17, 335, 386, 390–400, 401ff., 410ff., 479ff., 489, 516, 566, 606–610, 615, 630ff., 636, 640f.
- Hauptgott: 26f., 31f., 39ff., 54, 61–65, 68, 72, 84f., 90, 99, 102, 112–115, 119f., 133, 168, 174f., 224f., 237, 246, 254, 267, 280, 286, 294, 301–310, 313, 316f., 322ff., 337, 342, 348, 357, 370, 378, 383, 387, 390ff., 400f., 404–410, 414, 418, 423ff., 428, 474, 483f., 515, 519, 536, 562f., 566
- Haus: 14, 23ff., 29, 36, 40, 50–57, 60, 63, 66–70, 76, 80, 93, 97f., 101f., 110ff., 118, 148f., 160, 169, 177ff., 204f., 213, 226–229, 232, 237, 313, 327, 383, 397, 401, 465, 469, 501f., 540
- Hauskult: 431
- Hazor: 269, 314, 340, 366, 379, 384, 480, 515f., 520, 528f., 608, 643
- hebräisch: vi, 17, 23, 35, 44, 59, 75, 98, 131, 141, 148, 153–194, 204, 232, 238, 302, 348f., 366, 369, 376, 390, 418–424, 431, 438, 450ff., 460, 474f., 478, 484–489, 493–496, 504–507, 516–521, 525ff., 530, 533ff., 544, 551, 554, 558, 563, 602–608, 611ff., 616ff., 624–631, 635f.
- Heiligtum: 18, 25, 40, 62, 315f., 328, 350, 353, 358, 379, 384, 391, 398ff., 403f., 407–412, 417, 466–469, 502f., 509f., 515f., 520, 528, 541, 559, 564, 642
- Heilmittel: 101, 107ff., 119, 186ff., 236
- Heilpflanze: 101, 185–189, 200, 214, 235
- Heilsgeschichte: 448, 453, 499, 512
- Heilsopfer: 41, 499, 502
- Heirat: 8ff., 18, 73, 148f., 152–155, 165–170, 173–176, 179ff., 197f., 199, 204ff., 213, 219–224, 225–229, 230–233, 239, 245, 248f., 368, 382
- hellenistisch: 9, 291, 308, 324, 330, 379, 390, 397, 400ff., 411f., 418, 427, 451–459, 477, 511, 561, 566, 642ff., 658
- Herde: 130, 447, 487f., 495
- Hethiter: 9, 63, 109, 233, 367, 448, 619, 631f., 637
- hethitisch: 8ff., 18f., 32, 38–42, 58ff., 64–68, 71–74, 80ff., 87, 90, 95, 116–124, 130, 164, 185ff., 194, 223, 226f., 236, 247, 256–259, 262ff., 274, 283ff., 288, 294ff., 299, 311, 319f., 325, 361, 373, 379, 384, 424, 444, 450f., 477ff., 489, 493, 500, 548, 561, 619, 625, 631, 641
- Himmel: 17f., 26f., 37, 65, 73, 80ff., 94f., 99f., 112, 118, 130, 148f., 155, 168ff., 175, 191, 219, 226, 235, 255, 258, 311, 317, 326, 329, 342, 345, 350ff., 356, 365, 370f., 375, 380ff., 404f., 421f., 425f., 437f., 441, 447–458, 461–477, 492, 495, 500, 503, 512, 520, 525, 530f., 536, 544, 547f., 551f., 556, 560, 623, 641
- Himmelsheer: 344, 351, 439, 444, 447, 452, 456, 460–474, 476, 482, 494, 513f., 522, 532, 548, 556ff.
- Himmelsherr: 309, 411f., 438, 470, 474, 529ff., 535
- Himmelskönigin: 441, 473, 624
- Himmelskörper: 228, 349, 411, 445f., 450ff., 476, 497, 518, 533f.
- Hirte: 447, 488, 495
- Hiskija: 433, 437, 464, 467–470, 475, 553
- Hochgott: 12, 72, 110, 114
- Hochzeit: 2, 18, 28, 72–75, 91, 100ff., 108f., 119, 130, 135, 142, 148f., 152ff., 169ff., 176, 179, 186, 191, 199–202,

- 210, 213ff., 219, 227–234, 238–243, 246, 280, 283, 289, 293, 339, 424, 645
- Hochzeitsgeschenk: 193, 213, 228f., 238
- Hochzeitsverhandlung: 168–180, 196, 197ff., 203–206, 210ff., 216f., 220–224, 225–232, 240f., 247ff., 290
- Hohepriester: 14, 25, 454, 500, 545
- Hosea: 384, 433, 467, 478, 502, 548, 612, 623, 629, 636, 642
- Hund: 103–109, 119f., 282
- Hurriter: 13, 19, 37, 60–63, 124, 604, 614, 618, 626, 629, 636f., 642
- hurritisch: 10–13, 19, 24, 27–33, 36f., 40–44, 49ff., 56–68, 69–75, 76, 79, 82–85, 88–91, 102, 110–115, 116ff., 119ff., 124–127, 135f., 139–142, 152, 157, 174ff., 181, 194, 224ff., 230f., 243, 251ff., 257–260, 261ff., 264f., 278ff., 283ff., 286, 287, 292–295, 300, 320, 325, 376, 424, 451, 549, 566, 603, 614, 619, 626
- Hybris: 492–496
- Hymne: 2, 7, 14–18, 31f., 38, 63ff., 90, 93–121, 127, 139–142, 150, 155, 159, 172, 184, 195, 199, 217f., 228, 233f., 239–242, 248, 256, 280ff., 285f., 351f., 399, 438, 447ff., 452, 487f., 606f., 614ff., 619f., 634–642
- hymnisch: 16, 95ff., 141, 183ff., 195, 196, 199f., 201f., 207f., 209–212, 215, 216–221, 231ff., 234f., 240–244
- Ijob: 162, 302, 439, 443ff., 449, 457–460, 472, 547f., 619, 642
- ikonisch: 416, 517, 534
- Ikonographie: 1ff., 99, 106ff., 267–278, 292f., 306, 310, 313–317, 321ff., 329, 330–351, 361, 365, 375, 377–387, 392, 395, 396–399, 400, 401–406, 407–413, 415ff., 418, 424–427, 430f., 436–441, 464f., 469, 479, 483, 488, 491f., 514–539, 557, 561ff., 566, 605, 622, 640
- Inschrift: 7, 14, 32, 95f., 166, 231, 269ff., 291, 299–308, 309–312, 313–316, 319–323, 326–337, 340, 345f., 351–361, 365f., 369–395, 396–405, 406ff., 409–416, 417f., 419–427, 430f., 441, 444f., 448, 453, 466f., 473f., 484–491, 496, 504, 518, 526f., 535–538, 548, 551ff., 562–565, 602–636, 639–642
- Interlunium: 80, 479, 501, 508f.
- Israel: 1ff., 299–304, 307, 320, 335, 349, 368f., 373, 376, 384, 387, 413–420, 429–514, 515ff., 520, 526, 529–532, 535f., 543ff., 549, 554f., 556–560, 561, 564, 570, 603–612, 615–644, 658
- israelitisch: 303ff., 320, 350, 417–420, 429, 433–443, 446, 458, 463, 472, 479, 482ff., 489f., 493, 504ff., 511f., 516f., 526, 529, 534, 537, 542, 552, 612, 635, 638
- Jagd: 104, 107, 127, 275
- Jahwisierung: 486
- jahwistisch: 384, 420, 429, 463, 536f., 545
- Jeremia: 445f., 451ff., 459, 470f., 477f., 484, 501, 542, 547, 551f., 607, 610f., 621–625, 629, 632, 636f., 640f.
- Jericho: 484, 557
- Jerobeam: 373, 432
- Jerusalem: 186, 302f., 322, 341, 368, 414, 431–437, 442, 452f., 463–475, 480ff., 496, 511f., 519–524, 527–530, 533–536, 540, 544–547, 551ff., 557ff., 570, 603–608, 616–621, 628–631, 636, 642, 658
- Jesaja: 222, 433, 437, 449, 455, 477, 492, 502, 527, 543, 566, 624, 642
- Jošija: 433, 437, 444, 463–475, 480, 497, 504, 512, 533f., 570, 620–624, 627f., 631f., 642
- jošijanisch: 464f., 468, 534
- Juda: 1ff., 300–304, 307, 317, 320ff., 335, 349, 368f., 373, 376, 387, 413, 428, 429–514, 515–520, 524–539, 543–546, 551–555, 556–560, 561–566, 570, 605, 611, 621, 627–631, 638, 658
- Judäer: 472, 475ff., 482, 514, 525, 535, 552
- judäisch: 303ff., 341, 434, 438–441, 460, 463f., 476f., 482ff., 496, 517ff., 524, 530–537, 546ff., 559, 564, 635
- jüdisch: 76, 108, 155, 159, 170, 186, 382, 401, 436, 451, 463, 484f., 503, 512f., 623ff.
- Kalb: 290, 350, 369, 384, 399ff., 486f., 549, 565, 619
- Kalender: 17, 52ff., 450, 484, 497–500, 505, 511f.
- Kanaan: 141, 188, 303, 307, 368, 419, 429, 434, 474, 558, 604f., 609, 615, 623, 629
- kanaanäisch: 1, 124, 128, 302–307, 323, 419, 429, 432–436, 440f., 468, 474, 484,

- 490–493, 496f., 502ff., 511f., 532, 557ff., 613, 625, 628, 631
- Kapelle: 23, 37ff., 47f., 62, 69, 90, 315f.
- karthagisch: 314
- Karthago: 308, 312–315, 487, 562
- kassitisch: 44, 55, 105, 282
- Keilschrift: 11ff., 24ff., 60, 116, 136, 139, 154, 166, 251f., 258, 264, 285, 341, 362ff., 485, 519, 604, 613, 637
- Kilammuwa: 313f., 359f., 377
- Kind: iii, vi, 18, 45, 113f., 117ff., 125, 148, 155f., 160ff., 166f., 181, 186, 191, 195ff., 200, 216, 219–223, 229f., 234, 238ff., 244–248, 255, 259, 281, 290, 478, 549, 554
- Kindbett: 221, 237, 254
- Kinderopfer: 315
- König: 7–14, 18–26, 36–42, 46–50, 54–58, 65, 68–83, 88, 93–96, 97ff., 111–114, 119, 127, 130ff., 148f., 153f., 157, 160, 165, 169, 173f., 179, 185, 202, 213, 219f., 225f., 229f., 234, 237–241, 246f., 252, 255f., 257, 260–271, 281, 284, 288, 300, 305f., 309–313, 320–342, 350–357, 358ff., 361, 364–378, 382, 388f., 400, 415–420, 425ff., 432ff., 437, 440, 444f., 449, 463–475, 480–485, 489, 492–496, 500ff., 506f., 510, 513, 518–521, 524–528, 532, 550–553, 557f., 563f., 570, 605, 615, 620, 624f., 631, 636, 639, 642
- königlich: 7ff., 27–34, 37ff., 40–49, 55, 62, 69, 70–75, 76–79, 86ff., 94, 97, 102, 121, 174, 183, 220, 225, 246, 281–284, 293, 300, 325ff., 330ff., 335, 364f., 374, 388, 437, 464, 470, 484f., 506f., 516f., 546, 551
- Königreich: 7–10, 34f., 61, 94, 299f., 304, 319–323, 355, 372, 377f., 382, 388f., 413ff., 419, 425, 431ff., 551f., 558, 561f.
- Königsbücher: 463
- Königsdynastie: 7–13, 16ff., 23, 27–58, 62, 65, 68f., 76–80, 86–89, 93–101, 108, 185, 225, 229, 236f., 246f., 254, 271, 281f., 293, 305, 311, 314, 359, 365
- Königshaus: 28–47, 50, 54f., 63, 69, 80ff., 88ff., 93, 97–101, 112, 117, 186, 225ff., 230, 237ff., 256f., 260, 271f., 282ff., 304f., 484, 554
- Königsherrschaft: 95f., 312, 327, 337, 352, 357, 365, 546, 562
- Königspalast: 8, 23, 29ff., 37, 41f., 47, 56, 60, 69, 77f., 127, 135, 270
- Königszeit: 1ff., 304–307, 368, 387, 428ff., 439–444, 448, 453, 460–479, 482–485, 489–492, 495f., 501–504, 510, 513f., 517, 524–531, 534–539, 549, 555–559, 564f., 635f.
- Königtum: 10, 329, 451, 632
- Krieg: 58, 153, 269, 275, 373, 426, 472, 526ff., 623
- kriegerisch: 174ff., 198, 219, 230, 267, 304, 322, 379, 417f., 427, 478–481, 563
- Kriegsgott: 18, 66ff., 90, 175, 211, 285, 334, 384, 427
- Kuh: 30, 43ff., 48, 88, 98, 125–128, 155, 159, 187ff., 216, 221ff., 226, 235f., 243–249, 254f., 283, 290, 346, 385, 424, 486ff., 616, 636
- Kult: 2f., 10–40, 44–65, 68–78, 79f., 84f., 88ff., 91, 93, 96–102, 108–111, 116, 120, 124f., 131–135, 190, 225, 228, 235–244, 251, 252–256, 259, 277ff., 280–289, 291–296, 303–316, 321–330, 336, 337, 349–355, 358, 361, 364ff., 374, 379, 382ff., 388–401, 404–415, 418ff., 423f., 433–437, 440–443, 447–454, 459, 462–471, 474f., 479–482, 483–487, 490, 498ff., 501ff., 506, 509–522, 528–535, 554–564, 608, 616, 624, 632
- Kultbild: 332f., 383, 447f., 462
- Kultbrauch: 441, 468, 477
- Kulthöhe: 350, 465ff., 475, 482
- Kultkalender: 288, 512
- Kultmahl: 401, 408
- Kultort: 36, 100, 132, 268, 305
- Kultpraktik: 1, 11, 46, 60ff., 84, 236, 288, 434, 440, 464, 469f., 476, 482, 502ff., 557
- Kultreform: 437, 463–471, 480, 534, 624, 628, 640
- Kultstandarte: 350, 416, 522, 531, 645
- Kultsymbol: 334, 337, 349f., 365, 518ff., 530–533, 537, 542, 546
- Kultszene: 274, 337, 434, 519, 523, 531
- Kulttext: 44, 62, 252
- Kulturkontakt: 10, 19, 26, 159, 434

- Kultzentrum: 18f., 99f., 131f., 168, 225, 295f., 322–327, 336–339, 347, 351, 364f., 513, 613f.
- Lamm: 486f., 498, 506, 549, 565
- Lampe: 348, 450, 533, 539–547
- Lebensfülle: 95, 119, 229, 234, 255, 281, 540
- Leber: 14f., 57ff., 81–84, 98, 102, 120, 288f., 294
- Leuchte: 73, 95–98, 148f., 152, 158f., 168, 183ff., 199, 225f., 233f., 281, 311, 342, 352, 371, 405, 414, 449–459, 493, 540, 544, 547f., 549–555, 560, 565
- Leuchter: 351, 533, 539–546, 550, 555, 560, 565
- Leuchtkraft: 81, 288, 458
- Levante: 9, 269, 282, 382, 554, 611, 621
- levantisch: 8, 438, 520
- Libation: 346, 519, 525, 634
- Licht: 81f., 95, 103, 152, 158, 174f., 183f., 226ff., 233, 281, 311, 352, 363f., 368, 371, 390, 414, 446, 450, 454–459, 493, 498, 512, 528, 540–548, 552–555, 560, 565, 605
- Löwe: 107, 149, 175, 178f., 273, 334, 347, 376, 379, 524, 529, 645
- Lokalkult: 322, 435, 440, 513
- lunar: 30ff., 47, 57, 142, 235, 287f., 295f., 310, 313, 316f., 323, 359, 362f., 367, 375ff., 386–389, 392–401, 410, 418, 424, 427, 431, 443, 453, 479, 482–485, 496, 499, 508ff., 513ff., 524f., 529, 533ff., 538, 546, 550, 558f., 563ff., 633, 646, 658
- Lunarisierung: 2, 323, 385–390, 418, 428, 453, 516, 535–556, 563–566
- Lunge: 14f., 57–60
- Manasse: 433, 455, 467–470, 473f., 570
- Mari: 9, 19, 25, 28, 41, 77ff., 99f., 110, 131, 168, 225ff., 260, 284, 300, 324, 423, 528, 602–606, 615, 622–626
- Mars: 82f.
- Mati-'ilu: 355f., 367, 370–374, 387f., 550
- Mazzenfest: 499, 504, 510, 617
- Menschenopfer: 315, 418, 426
- Menstruation: 511
- Mesopotamien: 8–11, 17ff., 24, 28, 32, 62, 65, 83, 89, 95, 98, 102, 107–113, 125f., 129f., 133, 141, 151, 158f., 195, 199, 217f., 221, 224, 228, 233, 237, 242f., 248, 251–258, 274, 278, 282, 290f., 294f., 301f., 306, 311, 319f., 324ff., 329, 335, 338, 342ff., 347ff., 362–370, 376, 381, 385, 388, 391–396, 399–402, 410f., 416, 424, 433, 447f., 456, 464, 469, 475–481, 493ff., 498, 505, 508, 515f., 541, 563ff., 602, 608, 615, 620, 623ff., 640, 643
- Mesopotamier: 348
- mesopotamisch: 7–13, 18f., 24, 27f., 31ff., 37, 40–43, 46, 49, 55ff., 64ff., 74, 77–90, 96, 99, 102–116, 119f., 124–130, 142, 151, 155, 158–161, 174f., 178, 184, 187–192, 195, 200, 216–226, 230, 234–239, 242–249, 252–260, 263, 270, 274, 282–291, 294ff., 321–326, 333, 345–349, 356, 366, 371f., 390–393, 396, 399ff., 414, 418, 423, 426, 431, 438, 441, 445ff., 451, 466, 473f., 477–480, 487f., 493ff., 498–501, 508–511, 516, 523ff., 540f., 548, 553f., 559ff., 565, 606, 624, 641
- Midianiter: 526f.
- Mitanni: 11, 61, 325, 339
- Mittelmeer: 9, 100, 124, 131, 269, 300f., 307f., 320
- Moab: 303, 413f., 415–418, 425, 431, 496, 522, 617, 640ff.
- Moabiter: 317, 416f., 420, 427
- moabitisch: 310, 343, 348, 387ff., 415–418, 424–427, 442, 518, 522–526, 530, 534ff., 563, 640
- mohar: 100, 105, 145, 167f., 169f., 171f., 180–183, 197ff., 204f., 206f., 210, 213, 216f., 224, 225–229, 232f., 241, 627
- Monat: 17, 21, 24, 29–34, 39–42, 48–57, 75ff., 78–88, 91, 98, 102, 116, 121, 128, 151, 154, 158, 187, 224, 253f., 283, 287f., 293ff., 310, 327, 352, 375, 410, 423, 444ff., 450f., 478, 494, 497–501, 504–508, 511f., 527, 629
- monatlich: 56f., 80, 446, 501, 504–510
- Monatsanfang: 81, 498ff.
- Mondanhänger: 376, 526–529
- Mondemblem: 328f., 330–351, 355, 360, 364ff., 378, 385f., 417, 441, 465, 474, 481, 484, 510, 513, 518ff., 521–528, 531f., 538, 541–546, 555–558, 564f., 624, 645
- Mondfinsternis: 74, 81ff., 294, 456, 477f., 495, 616, 622

- Mondgöttin: 2, 13, 18f., 28, 31, 48, 55, 65ff., 70–75, 84–88, 91, 112, 126, 135, 151–154, 157, 168, 181, 194–199, 202ff., 211, 214–223, 227, 231ff., 239f., 243–249, 253, 257, 262f., 264f., 284f., 290, 291, 292, 295f., 313, 325ff., 335, 352, 361, 369, 374, 392, 425ff., 466, 562, 566
- Mondgott: i, 1ff., 7–19, 21–29, 30–75, 79f., 83, 84–91, 92, 93–121, 123–133, 134f., 145, 151–155, 158f., 168, 180, 184, 187ff., 194–199, 202, 207, 211f., 216, 219–226, 229–249, 251–296, 299–317, 323–329, 330–361, 362f., 364–390, 391–413, 414f., 416ff., 423–426, 427f., 431, 436, 439, 442, 443–514, 515–523, 524ff., 527–544, 547ff., 550–560, 561–566, 611, 619, 624f., 636ff., 642, 645f.
- Mondgottpaar: 16–19, 28, 55, 72–75, 86, 91, 119, 152, 155, 175f., 180, 196, 211f., 218f., 223, 228, 232ff., 238ff., 245–249, 253, 262, 280–284, 290, 296, 330, 337, 356f., 369–374, 424, 466, 553
- Mondgottpriester: 296, 345, 365, 373–376, 388, 466, 526, 558, 562
- Mondgottverehrung: 2f., 268ff., 277, 304, 323, 328f., 333, 347, 363, 376, 390, 419, 442, 443–449, 460, 469, 474, 479, 483f., 490, 514ff., 520, 523, 529f., 558–561, 564ff.
- Mondkalender: 30, 498, 505, 510ff.
- Mondkult: 1ff., 17, 91, 267–270, 274–278, 287f., 292, 295, 304ff., 310, 313, 316f., 323–369, 370–374, 386–389, 390–412, 416ff., 427, 441–444, 449, 454, 459f., 465, 474, 479–486, 492, 495f., 510ff., 513f., 515f., 519, 522f., 526, 529–532, 539, 545, 552–566
- Mondlicht: 130, 457ff., 528
- Mondphase: 28, 39, 47ff., 53, 57, 73, 76–79, 83, 91, 132f., 235ff., 288, 295, 313, 328, 349, 380ff., 398, 446, 498f., 505, 513, 543
- Mondscheibe: 129, 339, 347, 381, 515, 518, 527
- Mondsichel: 81–84, 89, 97, 130, 133, 221, 254f., 268–278, 288f., 292f., 306, 310–317, 323f., 330–335, 336–351, 358ff., 365f., 377ff., 380f., 385–390, 395–403, 410, 415–418, 423f., 427f., 465, 478, 495, 498, 508f., 514–520, 521–524, 525–533, 538, 541–545, 558, 562ff., 625, 645f.
- Mondsichelanhänger: 527f.
- Mondsichelboot: 17, 341–344, 345ff., 351, 525, 533, 538
- Mondsichelhörner: 410
- Mondstandarte: 310, 332–341, 347ff., 366ff., 379, 385, 417, 431, 449, 514, 520, 525, 532, 536, 564, 641
- Mondsymbol: 344, 363, 527
- Monolatrie: 303ff., 414, 427, 435, 448, 462, 472, 482, 514
- Monotheismus: 434, 439, 448, 451, 489ff., 555, 560, 609, 612, 619, 623, 626, 642, 658
- Münze: 316f., 324, 391–394, 395ff., 399f.
- Muttergöttin: 31f., 108, 111, 115, 246, 253, 528
- Mutterleib: 66, 158, 162, 172, 186, 193, 229, 238, 248, 486ff.
- Mythos: 1f., 14ff., 26–29, 32, 37, 61, 83ff., 89f., 98, 102ff., 111, 114, 123–133, 135f., 139–142, 156, 179, 187, 210, 225–228, 234, 238–244, 252, 268, 279, 290–295, 301, 305, 492–496, 561, 607, 613ff., 620–623, 628, 634–637, 641
- Nabatäer: 415
- Nabonid: 321, 325–329, 364, 374, 389, 400, 532, 564, 617, 627, 636, 658
- nachexilisch: 302, 305, 436, 444–464, 468, 471f., 482f., 488, 492, 497–503, 506, 510, 513f., 517, 529, 533–537, 540, 543–546, 558, 566
- Nacht: 32, 38, 41, 49, 98, 130, 154, 189f., 220, 226, 233, 256, 262, 281f., 287, 310, 344, 371, 424, 438f., 446, 450ff., 455, 459, 479, 522, 529ff., 547, 556f.
- Nationalgott: 414–418, 425ff., 435, 483
- Nebukadnezar: 415, 433
- Nehemia: 452, 503
- Nērab: 296, 326, 345, 362, 365ff., 373–376, 388, 412, 442, 466, 495, 513, 526, 529, 532, 558, 562
- neugeboren: 43ff., 109, 168, 194, 221, 238, 255, 266, 478
- Neumond: iii, 32ff., 44–49, 55, 75–84, 87–91, 97, 102, 115f., 121, 127–130, 133, 148, 151, 158f., 185, 190, 196, 221,



- 234–238, 254f., 265, 266, 269, 273, 277f., 282f., 286–290, 291, 292ff., 306, 310–315, 335, 338ff., 349f., 375, 379f., 398f., 404, 416ff., 423–426, 454, 459, 477ff., 484, 494–499, 500–506, 507f., 509–513, 516, 519–523, 527, 541–545, 556ff., 561–566, 613
- Neumondgott: 231, 404, 418, 424, 427, 492–496, 514, 559, 563
- Neumondsfest: 382, 500–504, 507–513
- Neumondstag: 39, 49, 52–57, 75f., 77f., 79, 80–84, 89, 97, 102, 130, 133, 219, 288f., 295, 310, 443, 453, 496–513, 544f., 559, 564
- Niqmaddu: 8f., 14, 46, 93f., 123, 261
- Nordreich: 307, 430–433, 438, 449, 473, 483, 501f., 537
- Nuß: 186
- Oberpriester: 36f., 40, 52, 56, 135, 325–328, 373f.
- Öl: 31, 149, 186–189, 236, 351, 368, 394, 397, 446, 450, 454, 487, 506, 511, 539–542, 545f., 549, 555, 612
- Omen: 15, 33, 57ff., 74, 80–84, 89ff., 102, 120, 140, 171, 234, 251, 288f., 294, 475–478, 500, 640
- Onomastikon: 2, 14–18, 26, 46, 60, 115, 125, 171, 259–266, 279, 292, 293–296, 305f., 311, 312f., 322, 326, 329, 345, 361–364, 365, 374, 388, 395f., 409, 414, 417, 423f., 430f., 483–486, 497, 537, 550–555, 561, 610, 616, 623, 627f., 635, 640
- Opfer: 12–16, 21–24, 27–33, 34–54, 55–60, 63–68, 69–75, 76f., 78f., 80f., 84–91, 94, 104, 110–116, 128, 133, 140, 152, 175ff., 192, 218ff., 225, 231, 235–238, 243, 269, 274–277, 281–288, 293ff., 310, 314f., 327, 357, 393, 396, 424, 465f., 470, 487, 498, 502–512, 564
- Opfergabe: 21, 30f., 34–39, 42–55, 72–77, 85–88, 114, 175, 231, 281ff., 287, 423, 508
- Opferliste: 12–15, 18–24, 29, 33, 36–40, 44ff., 53–56, 60–75, 84f., 86–91, 97, 111, 118, 124, 127, 160, 177, 225f., 244, 252ff., 259, 282–286, 295, 561
- Opfermaterie: 27, 30ff., 38ff., 43, 48ff., 55f., 71–76, 87f., 281ff., 498, 506, 510
- Opferschau: 57ff., 82f., 102
- Opfersequenz: 21f., 25–56, 66, 69–79, 85–91, 97, 115, 121, 127, 175, 253, 280f., 284–287, 293ff.
- Orakel: 70–75, 108, 197, 222, 327, 410, 444, 503, 510
- Orakelgott: 71, 84, 90, 120, 281ff., 286, 289, 294, 315, 326, 353, 426, 450, 459, 477, 500
- Ostrakon: 305, 321, 336, 382, 431, 480, 484, 497, 501, 504, 551ff., 626
- Palästina: i, 1ff., 7–12, 17, 96, 99, 113, 128, 170, 254, 257, 270, 274, 277f., 291, 299–317, 320–324, 328–351, 364–368, 379–389, 393, 399f., 403ff., 408–411, 415–419, 423–433, 436f., 440–443, 449f., 464, 468, 472ff., 477–481, 484–489, 492–498, 507, 510–532, 535–539, 542–545, 548, 551, 554–566, 602ff., 612, 617, 623f., 632, 638–642
- palästinisch: 273, 299, 304, 307, 319, 337ff., 348, 351, 380, 432, 440ff., 468, 474, 489, 513, 518, 529–533, 537f., 541f., 558f.
- Palast: 16, 23, 36–50, 55–62, 69, 74ff., 80ff., 86, 90, 96ff., 103f., 112, 132, 169, 239, 246, 284, 316, 350
- Palmyra: 105, 315f., 334f., 376, 381, 385f., 390–393, 397ff., 400–411, 412, 479ff., 489, 516, 527, 566, 604, 610, 615ff., 622, 630–634, 637ff., 646
- Pantheon: 1, 10, 11ff., 14–19, 22f., 24–29, 30–36, 40f., 44f., 48, 55, 60–72, 77, 84ff., 89f., 94ff., 99–105, 110–114, 120f., 124ff., 133, 174f., 191, 224ff., 229ff., 237, 252–256, 259f., 265ff., 271, 279f., 283ff., 293–296, 300ff., 307–311, 314, 317, 322–329, 355, 359, 365, 370, 374, 378, 390f., 395, 399f., 405, 409, 412ff., 418, 425ff., 441, 450, 474, 482f., 493, 496, 561ff., 566, 606, 615, 620, 626, 630, 633f., 639, 643
- Pantheonliste: 13, 22–35, 43, 46, 51, 63f., 71, 85f., 87, 99, 158, 175, 252f., 280f., 284, 293, 305
- Patriarchenerzählung: 304, 368f., 444, 474, 483, 537, 545
- Perser: 329, 434ff., 452, 458, 513, 523, 526, 543, 546, 622

- persisch: 109, 321ff., 330, 338, 346f., 381, 434, 458, 520, 524
- Pessach: 76, 499f., 510ff.
- Pest: 43, 47, 59, 101, 269, 284
- Pferd: 36, 99f., 185ff., 192, 284, 356f., 475
- Pflanze: 149, 171, 185–189, 208, 235f., 247, 274, 350, 488, 523
- Pförtner: 47, 83, 104f., 352
- Phönizien: 292, 303, 307, 400, 432
- Phönizier: 2f., 299ff., 307–317, 323, 349, 561f., 634
- phönizisch: vi, 17, 75, 96, 160ff., 184, 265, 294, 299–308, 309ff., 312–315, 337, 340ff., 348–351, 359f., 377ff., 384, 413, 431f., 435–438, 441–445, 474, 487, 493f., 504, 517, 521, 525, 530, 533f., 558, 561ff., 610, 613, 622
- Polytheismus: 309, 434f., 491
- Priester: 14f., 18, 21f., 60ff., 80, 239, 243, 251, 309, 328, 365, 373ff., 388, 391, 394, 407–410, 454, 465ff., 471, 526, 546, 618
- Priesterschrift: 444, 451, 498f., 504f., 510ff., 537
- priesterschriftlich: 420, 446, 449, 510f., 544
- Prophet: 300, 420ff., 429, 433, 437, 447, 454ff., 467f., 471f., 481, 484, 500–504, 510, 527, 539–542, 546ff., 551f., 555, 612, 623, 635–640
- Prozession: 21, 31, 36, 224, 275, 338f., 449
- Psalm: 170, 184, 438, 444, 449–452, 459, 472, 479ff., 499, 512, 529, 547, 605f., 622, 625, 634, 637, 644
- Punier: 301
- punisch: 17, 75, 294, 307–317, 377ff., 422, 467, 487, 515, 562, 608, 628, 643
- Rauchopfer: 469f., 502
- Rechtsdokument: 228, 233, 256, 345, 367, 604, 619
- Reform: 314, 433, 437, 463–471, 497ff., 512, 534, 621ff., 628, 632, 642
- Reinheit: 23f., 170, 507, 511
- Reinigung: 21ff., 39, 48ff., 54, 76ff., 87, 283, 466, 505
- Relief: 38f., 109, 269, 333–336, 358, 365, 375f., 381f., 385ff., 390–393, 396, 397f., 399ff., 402–406, 407–410, 480, 527f., 539, 609, 624, 646
- Rind: 27, 30–34, 50f., 73, 126, 227, 248, 254, 290, 333, 349, 356, 379–385, 401f., 405, 411, 486ff., 565
- Ritual: 9, 12–16, 19–28, 29–60, 61–68, 69–75, 76, 77ff., 80, 83f., 85–91, 92–98, 102f., 107–111, 115–121, 124–128, 132f., 136, 140ff., 152, 161, 164, 175f., 187f., 192, 197, 200, 217–225, 231, 235–246, 253f., 257, 267, 281–289, 293ff., 301, 304, 382, 401, 424, 437, 447, 460, 487, 498, 507–511, 558, 605, 608, 613–618, 625ff., 632f., 636, 643, 658
- Ritualtext: 2, 7, 13–16, 19f., 21–75, 81, 84–91, 104f., 118, 124, 132, 169, 174f., 189, 192, 218, 226, 233, 244, 259ff., 268, 280, 283f., 293ff., 426, 561, 613
- römisch: 108, 296, 308, 324, 330, 379, 383, 390–393, 400–403, 407, 411f., 456, 561, 566, 603
- Sabbat: 450, 497ff., 500–506, 510ff., 543, 564, 606, 620, 625, 635
- Sacharja: 351, 533, 539–547, 550, 555, 560, 565, 612, 620, 623, 635ff.
- Salmanassar: 11, 335, 354, 358ff., 432, 519, 528
- Sargon: 242, 326f., 358, 362–367, 373f., 432, 474, 492, 638
- Schaf: 27, 30–35, 43, 48, 51ff., 59, 88, 152, 227, 282ff., 356, 403, 415, 486f., 491
- Scheibe: 333, 359f., 377ff., 385, 415, 516ff., 528, 558
- Schicksal: 64, 80, 84, 114, 119, 221, 238, 256, 266, 288, 352, 365, 426, 450, 456, 476
- Schicksalsgöttin: 66, 194, 285, 315
- Schiff: 254f., 351, 533
- Schlacht-opfer: 57f., 502
- Schlange: 83, 96f., 98–102, 105, 109f., 118, 124, 131, 175, 228, 274, 278–283, 293, 311, 341, 349, 380f., 403, 516f., 520, 613f., 640, 646
- Schöpfer: 90, 111, 114, 120, 286, 324, 452f., 457ff., 512, 641
- Schöpfung: 443, 446, 449–453, 456, 463, 606
- Schöpfungsbericht: 449, 452, 544
- Schutzgott: 16, 23, 34–39, 42–46, 50, 65, 69, 86, 94, 96ff., 102, 158, 225, 246f., 255, 262, 265, 292, 323–326, 335, 359, 365, 368, 403, 407, 410f., 435, 538, 544
- schwanger: 66, 126, 132, 155, 158, 185f., 221f., 234, 244, 248f., 346

Schwurgott: 60, 64, 117f., 132, 257, 283, 294ff., 325, 332, 357, 367, 388, 445, 448, 481, 548f., 556

Seevölker: 1, 9, 299, 302, 307, 319

Segen: 39, 87, 93–96, 110, 119, 191, 199, 229, 234, 239, 255f., 281f., 311, 338ff., 349f., 374, 445f., 481, 486, 489f., 498, 512, 520, 523ff., 536, 545, 548ff., 560, 565

semitisch: 12, 17f., 68, 94, 98, 112, 156, 159–162, 165–170, 173f., 180–183, 194, 224, 248, 264, 300f., 390f., 408ff., 496, 527, 554, 627ff.

Sichel: 32f., 44ff., 80–84, 89, 115, 121, 127–130, 149, 158, 185, 221, 235, 238, 269, 274, 286–291, 294, 331, 339, 399, 423, 477f., 489, 494f., 498ff., 544, 565f., 613

sichelförmig: 129, 158, 185, 275, 334, 401f., 494, 529, 532

Sichelmond: 3, 334, 339–343, 346, 350f., 365f., 402f., 519, 522, 530–533, 541, 546

Sieben: 14, 27–30, 36–39, 43f., 47f., 54–57, 63, 73, 76ff., 81f., 86ff., 132f., 158, 192, 200, 231, 235ff., 269, 276f., 284, 288, 296, 344f., 380ff., 403f., 455, 498f., 504ff., 511f., 521, 526, 533, 539–545

Siebangestirn: 323, 344f., 371, 381, 466, 493, 518, 521, 530

Siegel: 7f., 32, 94, 107, 166, 262, 268f., 270–278, 292, 305f., 310f., 312, 321ff., 328–335, 336–351, 363–368, 377–381, 385–390, 413–418, 423–431, 434, 437f., 441, 464f., 469f., 474, 481, 484, 489, 495–498, 509f., 514f., 516–526, 527–538, 542, 545ff., 551–555, 558f., 563ff., 611, 617, 622ff., 638–641, 645f.

Silber: 39, 76, 87, 149, 226ff., 232, 283, 357, 516, 527

Skorpion: 107, 271, 274–278

Sohn: 8f., 26, 37, 42, 65, 114, 131f., 148, 151, 157, 160f., 168, 181, 196f., 200, 203, 211, 220–224, 229, 233, 236f., 244f., 254, 261–265, 271, 291, 324–327, 352f., 357–364, 368, 372ff., 391–400, 410, 415, 418ff., 454, 466, 484, 492–496, 518, 535, 551f., 562, 566, 628

solar: 317, 392, 403ff., 408–412, 425, 436–439, 450, 464, 470, 485, 530, 535, 566, 638

Solarisierung: 2, 436–439, 475, 552f.

Sonne: 23, 37–41, 54ff., 76–79, 82f., 95f., 100–104, 119, 148, 154, 185, 220, 229, 234, 256, 271–277, 283, 310ff., 327, 335, 343, 350, 386, 404, 410, 425, 437–448, 449–454, 455–459, 460–474, 475f., 479–482, 494, 497, 511–515, 520, 523, 527ff., 544, 547f., 552ff., 557–561

Sonnenfinsternis: 82f., 84, 288f., 425

Sonnengott: 18f., 27, 36–43, 46, 56, 64f., 72, 83–88, 93–101, 110, 119f., 129, 154, 167, 196, 211, 220, 226, 234, 245f., 254ff., 272, 280–285, 293, 311, 316, 323–326, 335, 350, 356, 359ff., 368–376, 385, 388–392, 395–401, 404–414, 425ff., 434–439, 445ff., 450, 453–456, 465f., 475f., 526, 529, 535, 538, 548, 554, 560ff., 566, 640

Sonnenkalender: 511

Sonnenkult: 417, 437ff., 557, 640

Sonnenscheibe: 272, 276f., 343, 350, 360, 377f., 397, 416, 434, 437f., 515, 518f., 528

Sphinx: 276, 311, 316, 413

Staatsgott: 327, 354f., 432, 440, 463, 473, 527

Staatskult: 435, 441, 464, 482, 532, 538

Stadtmauer: 334, 387, 459, 474, 481

Stadttor: 333f., 358, 382, 459ff., 466, 474, 479–482, 608, 621, 645

Ständer: 313, 417, 524f., 539–542, 547

Standarte: 3, 37, 272–275, 323, 327, 330, 334ff., 339–342, 347, 350, 358, 394, 398, 414, 417, 449, 516, 519, 523, 529, 532, 546

Statue: 18, 21, 36, 43, 46, 224, 267f., 311, 316, 325ff., 335, 380, 384, 390f., 398, 401, 407, 415, 427, 440, 462, 469, 531, 605, 608

Stein: 39, 108, 149, 182f., 267–270, 273–276, 283, 305, 321, 330f., 342, 360, 394, 408, 461, 480, 619

Stele: 18, 225, 267, 268f., 272, 292, 296, 313–317, 326–329, 330–335, 339f., 345, 348, 354–361, 365f., 371f., 373–379, 380f., 382–387, 388f., 403, 410, 417f., 425, 428ff., 466, 474f., 479f.,

- 488, 495, 509, 515f., 526–529, 542, 562f., 609, 624, 636, 645f.
- Stern: 3, 18, 37, 40, 74, 80ff., 99, 128, 158, 175f., 228, 269, 272–276, 282, 288, 292, 310f., 317, 330, 338, 341–352, 359, 365, 377–381, 386f., 390, 397f., 415–418, 421–424, 427f., 444–457, 460f., 465f., 469, 475ff., 493–496, 500, 515, 518–527, 530ff., 544, 547f., 554, 557f., 563, 605, 639, 646
- Sterngott: 31, 36–40, 76, 87f., 93–96, 281ff., 293, 447ff.
- Stier: 106f., 126, 179, 248f., 274, 278, 290, 333, 345, 349, 379ff., 384ff., 393f., 398f., 400ff., 409–413, 481, 488f., 498, 506, 515f., 523, 529, 566, 608, 646
- Stierbild: 369, 384, 398, 467, 619
- Stierhorn: 333, 384ff., 397ff., 405, 411
- Stierkopf: 274f., 278, 333, 340, 349, 380f., 382–387, 389, 402, 418, 428, 479f., 488, 515f., 563, 646
- Strahlen: 95, 98, 149, 158, 170, 227f., 269, 274ff., 301, 328f., 338, 341ff., 346, 359, 362, 368, 378–381, 386, 396–399, 403, 410, 416, 433, 439, 444, 454f., 458f., 492ff., 518–525, 531, 540, 547, 553, 646
- Südreich: 430ff.
- Sühnopfer: 58f., 70–75, 84, 90, 102, 115, 120, 283, 289, 294, 506
- Sündenbock: 59, 73f.
- Sumer: 19, 142, 231, 370, 606, 619, 623ff., 633ff., 639
- sumerisch: 7, 10ff., 18, 32, 61, 83, 89, 95, 102, 111–114, 126, 130, 151, 158f., 167, 171f., 181, 187, 199, 218, 223, 226ff., 231, 239–242, 248, 251–255, 274, 278, 284, 291, 295, 324, 327, 374, 381, 399, 402, 423, 430, 615f., 625, 634–638, 642
- Symbol: 100, 108, 119, 158, 175, 178, 186, 269, 273f., 277f., 293, 311–317, 323f., 327, 330ff., 337f., 342, 345–348, 351, 359, 365, 375–378, 379–382, 384, 389, 393, 398, 401f., 411, 416ff., 422, 431, 435–441, 464, 469f., 475, 481f., 488, 498, 513–518, 521ff., 527–532, 538, 541–548, 550–555, 556ff., 563, 608, 618, 624, 629, 640–646
- symbolisch: 37, 171, 227, 238f., 387, 543
- symbolisiert: 18, 102, 186, 269, 277, 338, 344, 349f., 380ff., 386, 399, 481, 522, 525, 541–547
- Syrien: i, 1ff., 7–13, 17ff., 28, 60f., 66, 96, 99, 110, 113, 123–128, 141ff., 152, 159, 170, 254, 257, 269f., 271f., 273f., 277f., 287, 291, 296, 299–317, 318–324, 329–338, 341–351, 355, 360f., 364–367, 373f., 379–389, 393, 396, 399f., 403ff., 408–411, 416–419, 423–426, 432f., 441ff., 450, 464, 468f., 472ff., 477–481, 485–489, 492, 498, 507, 510–516, 521ff., 526–532, 539, 542, 548, 555, 558, 561–566, 602ff., 607–612, 615ff., 620–627, 632–641, 658
- syrisch: 7–13, 19, 32f., 42ff., 62–66, 84, 90, 100, 113–116, 121, 124, 160, 173, 186, 231, 251, 257, 268f., 270f., 285, 286f., 294, 300f., 304, 307ff., 312, 319–323, 337ff., 345, 348ff., 361f., 371ff., 379ff., 384, 388, 401, 404, 413, 418f., 423, 427, 431f., 440ff., 466ff., 474, 477, 486–492, 495, 510, 514–517, 525, 528f., 532, 558f., 562, 565, 607, 611, 617f., 624, 631
- Tempel: 15, 18, 21ff., 31, 36–40, 46–56, 69, 76, 87f., 94ff., 135, 169, 224, 228, 243, 268f., 281ff., 293, 303, 313–317, 322–333, 337, 350ff., 357, 367, 384, 390–394, 397–401, 404–408, 433–437, 447, 452, 463–469, 475, 480ff., 499, 504f., 508, 512, 515, 535, 540, 544–547, 557, 621, 629f., 636–639
- Tempelkult: 22, 452
- Tessera: 315, 385, 401f., 403–410, 604, 615, 622, 630, 646
- Thron: 8, 17, 49, 69, 112, 236, 267ff., 316, 328, 333, 339ff., 346, 352, 359, 372, 390, 444f., 471, 492–495, 521, 524f., 533–539, 555, 559, 646
- Thronrat: 301f., 471f., 631
- Tieropfer: 31, 38f., 42, 52ff., 73, 78f., 87, 310, 498, 506
- Tiglatpileser: 228, 304, 319ff., 337, 348, 360, 378, 413ff., 419, 432, 625
- Tochter: 8ff., 19, 49, 66, 100, 147ff., 152, 156–159, 173f., 177f., 181, 185, 190, 193, 196ff., 211, 219ff., 226–237, 242, 255, 264, 287, 291, 296, 325, 328ff., 357, 369, 380ff., 404, 496

- Tod: 29, 37, 42–45, 73, 102, 109, 118f., 130–133, 166, 220, 233, 237, 246, 287ff., 328, 358, 376, 420, 432f., 444, 455, 460f., 464, 481, 492, 613
- Todesgott: 87, 128, 494
- Tor: 102, 228, 311, 330, 333ff., 350ff., 382, 387, 454, 479–482, 505, 520, 608, 632
- Tora: 548
- Totenkult: 28, 33f., 37–42, 45–52, 55, 77ff., 84, 87ff., 97, 102f., 106, 109, 116, 121, 220, 225, 254, 282, 287f., 293f., 300, 373, 631, 640
- Totenopfer: 41, 79, 225
- Transjordanien: 170, 319, 341, 347, 366, 413–428, 535ff., 619
- transjordanisch: 2f., 320, 348f., 419f., 425f., 427f., 561ff., 622
- Trauer: 49, 130ff., 495
- Traum: 18, 237, 328, 394, 399f.
- Triade: 27, 111, 254, 316, 391ff., 394f., 399–412, 446, 566, 607
- Tyros: 100, 299, 304, 307–310, 314f., 377, 432, 493
- Überfremdung: 440ff., 474, 518, 532
- Ugarit: v, 1ff., 7–19, 22–42, 46f., 50–125, 128–131, 132f., 135, 138–142, 150–191, 194, 203–210, 216–221, 224–230, 233–244, 247–250, 251–258, 259–266, 267–296, 299–306, 309–315, 342, 349, 364, 367, 376, 379f., 385–388, 404, 411, 418, 424–427, 430, 435, 445–448, 477–480, 483, 487, 491, 500, 504, 508, 514ff., 528, 548f., 559–566, 602–620, 623f., 627–645, 658
- ugaritisch: 1ff., 7–10, 11ff., 14f., 16–19, 20–23, 24–60, 61–68, 69–75, 76–84, 85–89, 90ff., 93–110, 111–115, 118ff., 123–133, 139ff., 146, 151–188, 191–194, 204, 210, 219–238, 243–248, 251–257, 260f., 264–272, 273–276, 278f., 280–284, 285f., 287–291, 292–296, 299–304, 309ff., 316, 346, 381, 384, 423, 426, 430, 445, 450, 487, 494f., 498, 507, 516, 527, 544, 551ff., 558, 561, 566, 604–624, 627–637, 640–644, 658
- Unglück: 59, 82ff., 89, 288f., 421, 501
- Unheil: 58f., 71, 74, 82ff., 102, 133, 288f., 315, 420f., 426, 451, 478, 495, 563
- Unreinheit: 39, 60, 74, 114f., 118ff., 283, 294, 470, 507
- unsichtbar: 79ff., 89, 130, 133, 508, 565
- Unterwelt: 37–49, 55, 65f., 70, 74, 77–84, 87ff., 93f., 97–109, 114–121, 128–133, 174, 185f., 220, 225, 230f., 236, 282–289, 294f., 315f., 329, 350, 356, 422, 425ff., 476, 493ff., 501, 508, 561–565, 620
- Unterweltsgott: 33, 36, 39–43, 46–49, 55f., 69f., 74–79, 83, 86f., 97–102, 114f., 118–121, 129, 133, 269, 282–287, 315, 357, 372, 392f., 423ff.
- Uräus: 311, 341, 438, 517, 520
- Vegetation: 95, 159, 347ff., 403, 407, 644
- Venus: 18, 158, 296, 310, 370, 418, 424, 427f., 466, 493f., 518, 525, 530
- Venusgott: 19, 128, 174, 198, 231, 255, 369, 390, 418, 424, 427, 493, 526, 563
- Verehrer: 130, 296, 313, 337–349, 362, 394, 399, 403, 438, 444, 453, 458, 476, 519–526, 530f., 535, 541, 547, 555, 559, 564f., 645f.
- Vertrag: 8, 16, 60, 68, 103, 117, 132, 170, 193, 233, 256ff., 261ff., 269, 296, 309, 322–326, 332, 335, 345, 348f., 354, 355f., 357f., 362, 367ff., 370–373, 374, 387f., 436, 445, 489f., 519, 542, 548–551, 609, 636
- Verwaltung: 2, 14, 115, 188, 251, 256ff., 261, 264, 321, 324ff., 348, 362ff., 388, 400, 419, 423, 431ff., 441f., 483, 516, 527, 557, 564
- Vieh: 48, 82, 284, 338, 356, 372, 403, 407, 422, 426, 486–492, 549, 561
- vier: 11f., 25, 29ff., 39, 47ff., 69, 73f., 78, 111ff., 116, 124, 127, 136ff., 145, 165, 181, 208, 211ff., 251, 269–277, 292, 302, 333, 340–345, 357f., 379–386, 400, 404, 407, 416, 420, 437, 464, 515–520, 539, 544
- Vision: 350, 420, 425, 471, 474, 480, 500–503, 533, 539–547, 555, 560, 623, 636f.
- Vollmond: 44f., 49, 52–55, 75–79, 82, 88, 97, 234, 265, 269, 272, 276ff., 282, 286, 292ff., 310–313, 331, 339, 349, 379, 385f., 398, 424, 454, 477, 489, 497–500, 504–507, 515
- Vollmondscheibe: 269–277, 306, 311ff., 333, 338f., 349, 377ff., 386, 389, 402, 515

- Vollmondstag: 41, 47f., 49–54, 55ff., 75–84, 91, 224, 235, 265, 277, 287, 295, 310–313, 338, 379, 423, 454, 498–501, 504ff., 523, 558, 562, 625
- vorexilisch: 1, 303f., 429ff., 434f., 443f., 460, 469–472, 482, 489, 497, 504f., 514, 518, 534
- Votiv: 41, 268, 308, 315, 375, 406ff., 453, 610ff.
- Wacholder: 149, 186f., 236
- Wächter: 32, 41, 109, 287, 326
- Wanderer: 17
- Wein: 54, 103ff., 108f., 189, 219, 393, 396, 487, 491, 506, 549
- Weinberg: 149, 171f., 228f.
- Weinlese: 35, 41, 54–57, 86, 284
- westsemitisch: 11–14, 17, 24ff., 32–35, 44, 57, 61, 72, 75, 84f., 88f., 95, 106, 124, 128, 131, 173, 216, 239, 252, 259, 260f., 265, 269, 279–282, 286f., 292, 295, 305, 309–315, 324, 340, 348, 363f., 367, 376, 391, 411, 414–417, 425ff., 434, 444f., 484f., 517, 520ff., 558, 561–565, 631f.
- Wettergott: 29, 51, 54, 61–66, 87, 90, 107, 113f., 173, 211, 224, 230f., 267–272, 287, 301, 312, 315, 322f., 345, 360f., 377, 380f., 384f., 389, 405, 414, 418, 427, 516, 537, 548, 562, 605
- Widder: 72ff., 498, 506
- Wiedererscheinen: 80, 89, 133, 349, 458, 498, 508f., 544f., 565
- Yaqarum: 7f., 38, 94
- Zefanja: 471f., 612, 622
- Zeugung: 161, 191, 220, 278, 349, 384
- Ziege: 59, 71, 486f., 491, 498, 506, 549, 565
- Zorn: 59, 73f., 84, 91, 115, 175f., 231, 283, 289, 294, 328
- Zypresse: 340f., 350, 401ff., 519f., 524, 645

## Ugaritische Texte

- KTU 1.1  
 III: 140, 191  
 IV: 140, 191  
 V: 188
- KTU 1.2  
 I: 159, 180, 225  
 III: 129, 175, 180, 226, 230  
 IV: 129, 150
- KTU 1.3  
 I: 129, 174, 182, 230  
 II: 162, 182  
 III: 159, 162, 171, 174  
 IV: 174, 179  
 V: 65, 73, 165, 174, 180
- KTU 1.4: 124  
 I: 73, 169, 174, 180  
 II: 114  
 III: 180  
 IV: 73, 159, 162, 165, 169, 174, 179f.  
 V: 140, 180  
 VI: 162, 169, 174, 179  
 VII: 160ff., 180  
 VIII: 38, 139, 162, 226, 281
- KTU 1.5: 128, 155, 287  
 I: 155, 162, 613, 636  
 II: 94, 162, 187  
 III: 116, 128, 172f., 424
- V: 174, 247f.
- VI: 129, 191, 225, 230, 236
- KTU 1.6: 38, 123  
 I: 73, 129, 175f., 191, 225f., 230, 236, 244  
 II: 226, 230  
 III: 129, 191, 226, 230  
 IV: 129, 226, 230  
 VI: 38, 42, 46, 58, 162
- KTU 1.7: 136, 163
- KTU 1.8  
 II: 160
- KTU 1.9: 129, 139
- KTU 1.10: 107, 156, 162, 243f., 247f., 290  
 I: 169  
 II: 165, 179, 184, 234  
 III: 156, 225
- KTU 1.11: 73, 107, 155, 234, 243f., 247f., 290
- KTU 1.12: 113, 125f., 128, 133, 243f., 279, 289f.  
 I: 125, 180, 225  
 II: 140, 176, 225
- KTU 1.13: 107, 138ff., 244, 247f.
- KTU 1.14: 65  
 I: 114, 167, 172f., 206, 229, 236f.  
 II: 47, 156, 168f., 172f., 197, 205, 225, 229, 236f.

- III: 156, 162, 169, 172, 194, 197, 229  
 IV: 58, 100, 160f., 168f., 225, 236  
 VI: 65, 172  
 KTU 1.15  
 II: 129, 157, 160, 169, 172f., 180, 191, 203, 206, 219, 226, 229  
 III: 7, 35, 58, 114, 144, 191  
 KTU 1.16  
 I: 97, 104, 159ff., 165, 181, 218  
 II: 165  
 IV: 55, 179, 191, 206  
 V: 162, 191, 237, 246  
 VI: 99, 127, 153, 162, 178, 204  
 KTU 1.17: 26, 629  
 I: 65, 156, 165, 182, 237  
 II: 132, 157ff., 169, 180, 203, 234, 237, 287, 291, 418  
 V: 159, 179, 206  
 VI: 65, 165, 169, 194, 206, 230, 613  
 KTU 1.18: 107, 129–132  
 I: 129, 191, 206, 219, 226  
 IV: 95, 129, 165, 169, 206, 226, 289ff., 613  
 VI: 129  
 KTU 1.19: 615  
 I: 109, 165, 206, 218ff.  
 II: 156  
 III: 131f.  
 IV: 37, 132, 150, 165, 206, 226  
 KTU 1.20: 94  
 I: 185, 220, 236  
 KTU 1.21  
 II: 218  
 KTU 1.22  
 I: 169, 187  
 II: 58, 169, 218  
 KTU 1.23: 107, 124f., 128, 156–162, 169, 172, 182, 191, 203, 217f., 239f., 243f., 494f.  
 KTU 1.24: 2, 27f., 31, 38, 51, 54f., 72–75, 81, 86, 91, 95–98, 105ff., 112f., 119, 124–128, 135–249, 255, 264, 279ff., 285ff., 290–295, 311, 346, 380, 418, 424, 494, 544, 553, 561, 566, 614, 632, 641  
 KTU 1.26: 13, 60, 63, 65ff., 67, 90  
 KTU 1.27: 52  
 KTU 1.28: 52  
 KTU 1.31: 52  
 KTU 1.38: 169  
 KTU 1.39: 30, 33, 36, 40–45, 45f., 51, 55–58, 79, 85–89, 97, 102, 114, 127, 160, 174, 189, 236, 244, 280–283, 294  
 KTU 1.40: 114, 153  
 KTU 1.41: 22f., 35, 41ff., 48, 52f., 54–57, 75, 79, 85–88, 160, 219, 283f., 295, 627, 633  
 KTU 1.42: 60, 63, 110ff., 112, 139, 174, 264, 285f.  
 KTU 1.43: 13, 31ff., 36–40, 46, 56, 66, 76, 85–89, 93–96, 110, 169, 188, 281, 309, 447  
 KTU 1.44: 110, 115  
 KTU 1.45: 80  
 KTU 1.46: 22f., 43, 50f., 52f., 53, 56, 75, 78f., 79, 85, 225, 244, 293, 614  
 KTU 1.47: 13, 24–30, 44, 51, 56, 64, 69ff., 83–88, 99, 127, 158, 174f., 225, 230f., 244, 253, 280f., 293  
 KTU 1.48: 36, 42, 58, 225, 244  
 KTU 1.49: 174, 189  
 KTU 1.50: 39, 174, 189  
 KTU 1.53: 23, 36  
 KTU 1.54: 110  
 KTU 1.56: 52  
 KTU 1.58: 85, 88, 283  
 KTU 1.60: 13, 60, 63, 65ff., 67, 90, 111  
 KTU 1.65: 42, 56, 105, 114  
 KTU 1.66: 139  
 KTU 1.67: 136, 139  
 KTU 1.68: 136, 139  
 KTU 1.69: 136  
 KTU 1.70: 26, 136, 139, 258  
 KTU 1.71: 153  
 KTU 1.72: 153, 185  
 KTU 1.73: 139  
 KTU 1.78: 33, 52, 75, 81, 82f., 83f., 102, 105, 288f.  
 KTU 1.81: 36  
 KTU 1.82: 99, 150, 244  
 KTU 1.83: 161, 243f.  
 KTU 1.85: 153, 185, 192  
 KTU 1.87: 22f., 39–43, 53, 54–57, 75, 79, 85–88, 160, 219, 283f., 295, 627, 633  
 KTU 1.90: 39, 47, 87, 105, 189, 283  
 KTU 1.91: 23, 29ff., 34ff., 53, 56, 75ff., 169, 174, 244  
 KTU 1.92: 37, 104, 126ff., 128, 133, 245, 249, 279, 289ff., 614, 630  
 KTU 1.93: 162, 247, 629  
 KTU 1.96: 164, 244

- KTU 1.100: 29, 40, 60, 83, 96f., 98–101, 101–104, 110, 118f., 124, 131, 145, 162, 169, 178, 192, 225, 228, 243f., 280–283, 293, 613, 625ff., 640
- KTU 1.101: 150, 384
- KTU 1.102: 33, 36, 40–44, 45ff., 47, 50f., 56–60, 79, 85–89, 97, 127, 174, 244, 280ff., 294
- KTU 1.103: 80f., 251
- KTU 1.104: 53, 75, 78, 244
- KTU 1.105: 23, 33, 36, 39f., 46, 51ff., 69, 75f., 79, 89
- KTU 1.106: 23, 29, 36, 40, 43–46, 47ff., 49, 52, 69, 79, 85f., 89, 94, 105, 189, 218, 284, 295, 632
- KTU 1.107: 40, 60, 83, 96–100, 101f., 102–105, 110, 118f., 124, 175, 225, 244, 280–284, 293, 613, 627
- KTU 1.108: 7, 38f., 88f., 93–96, 110, 119, 140, 229f., 234, 244, 256, 281, 311, 445, 613
- KTU 1.109: 22f., 33, 38, 50ff., 52–56, 78f., 79, 85–89, 174, 225, 244, 283, 293
- KTU 1.110: 13, 19, 29, 60, 63ff., 65–72, 89ff., 110f., 253, 285
- KTU 1.111: 13, 19, 29, 58ff., 63f., 70–75, 75, 85, 88–91, 102, 110f., 115, 120, 152, 175f., 231, 238, 243f., 253, 281ff., 286, 294, 426, 451
- KTU 1.112: 23, 29, 33, 36–40, 43, 46f., 51ff., 69, 75–79, 89, 236, 309, 632
- KTU 1.113: 7ff., 40, 94, 229f., 613
- KTU 1.114: 29, 60, 98, 102–110, 110, 119f., 124, 127, 187ff., 229, 236, 243f., 279, 282, 290
- KTU 1.115: 36, 40, 46, 69f., 89, 100, 140
- KTU 1.116: 13, 19, 29, 60, 63, 66ff., 69f., 70, 89ff., 110f., 253, 285f., 295
- KTU 1.117: 174, 180
- KTU 1.118: 13, 24–30, 35, 44, 49ff., 56, 60, 64, 69ff., 85–88, 99, 127, 158, 174f., 225, 230f., 244, 253, 280f., 293
- KTU 1.119: 23, 26, 78, 100, 162
- KTU 1.120: 29, 51
- KTU 1.123: 43ff., 56, 85, 88, 96ff., 160, 175, 225, 244, 282
- KTU 1.124: 7, 99, 108, 140
- KTU 1.125: 29, 60, 63, 67f., 68ff., 89ff., 110ff., 253
- KTU 1.127: 42, 57–60, 84f., 102, 120, 192, 225, 244, 281, 289, 293f., 426
- KTU 1.128: 13, 29, 60, 63ff., 90, 110f., 112–115, 120, 126f., 157, 224, 286, 614
- KTU 1.130: 50ff., 53f., 54, 79, 85–88, 283
- KTU 1.131: 29, 32, 44, 110, 115f., 121, 128, 287, 424
- KTU 1.132: 13, 23, 29, 63, 73f., 174, 189, 239, 244
- KTU 1.133: 140
- KTU 1.134: 43
- KTU 1.135: 13, 29, 60, 63, 65ff., 67–70, 89ff., 110f., 253, 285f., 295
- KTU 1.136: 29
- KTU 1.137: 29
- KTU 1.138: 79
- KTU 1.139: 36, 40, 46, 89, 160, 174, 244
- KTU 1.140: 251
- KTU 1.145: 81, 251
- KTU 1.148: 13, 23–28, 29–34, 34ff., 44, 50f., 60, 77, 85–88, 116, 121, 127f., 160, 169, 174f., 225, 231, 244, 253f., 281ff., 287, 424, 487, 633
- KTU 1.149: 29
- KTU 1.152: 140
- KTU 1.158: 29
- KTU 1.160: 225, 244
- KTU 1.161: 7ff., 13, 40ff., 49, 58, 89, 93f., 192, 244
- KTU 1.162: 34ff., 36, 85–88, 114, 225, 283
- KTU 1.163: 23, 80ff., 140, 251, 477f.
- KTU 1.164: 39, 69, 87, 283
- KTU 1.165: 48, 189
- KTU 1.166: 94
- KTU 1.168: 39, 47, 87, 105, 283
- KTU 1.169: 244
- KTU 1.173: 174, 225, 244
- KTU 1.175: 188
- KTU 1.176: 244
- KTU 2.4: 161, 182
- KTU 2.13: 185
- KTU 2.14: 181
- KTU 2.16: 185, 234
- KTU 2.26: 23
- KTU 2.34: 176
- KTU 2.36: 153
- KTU 2.39: 181
- KTU 2.41: 182
- KTU 2.42: 42, 96, 161, 165
- KTU 2.44: 182
- KTU 2.45: 261
- KTU 2.46: 176, 182
- KTU 2.61: 58



KTU 2.63: 176  
 KTU 2.64: 181  
 KTU 3.5: 263  
 KTU 4.15: 7  
 KTU 4.31: 136  
 KTU 4.35  
     II: 261  
 KTU 4.46: 180, 261  
 KTU 4.54: 23  
 KTU 4.63  
     I: 264  
     II: 264f.  
     III: 261, 265  
     IV: 265  
 KTU 4.69: 263  
 KTU 4.71: 262  
 KTU 4.75  
     II: 261  
 KTU 4.80: 182  
 KTU 4.91: 188  
 KTU 4.93  
     I: 263  
     IV: 264  
 KTU 4.95: 261  
 KTU 4.98: 261  
 KTU 4.103: 262  
 KTU 4.110: 156  
 KTU 4.116: 265  
 KTU 4.122: 264  
 KTU 4.123: 182  
 KTU 4.125: 263  
 KTU 4.141  
     I: 261f.  
 KTU 4.143: 188  
 KTU 4.145: 23  
 KTU 4.147: 263  
 KTU 4.148: 261  
 KTU 4.149: 264  
 KTU 4.153: 265  
 KTU 4.158: 186  
 KTU 4.163: 23  
 KTU 4.164: 188  
 KTU 4.168: 23  
 KTU 4.170: 265  
 KTU 4.172: 42, 51, 75–79  
 KTU 4.182: 77  
 KTU 4.183  
     II: 263  
 KTU 4.193: 77  
 KTU 4.213: 264  
 KTU 4.214

    II: 263  
 KTU 4.219: 33, 75  
 KTU 4.220: 33, 75  
 KTU 4.226: 261  
 KTU 4.227  
     IV: 264  
 KTU 4.230: 264  
 KTU 4.232: 263  
 KTU 4.243: 264f.  
 KTU 4.247: 104  
 KTU 4.258: 33, 75  
 KTU 4.260: 264  
 KTU 4.266: 42, 51, 77ff.  
 KTU 4.269: 173  
 KTU 4.274: 23  
 KTU 4.277: 261  
 KTU 4.278: 182  
 KTU 4.279: 264  
 KTU 4.280: 264  
 KTU 4.281: 265  
 KTU 4.333: 262  
 KTU 4.336: 42, 51, 75–79  
 KTU 4.337: 23  
 KTU 4.338: 23, 169, 192  
 KTU 4.339: 261  
 KTU 4.341: 23  
 KTU 4.347: 169  
 KTU 4.357: 261  
 KTU 4.360: 181, 261  
 KTU 4.364: 261  
 KTU 4.386: 188  
 KTU 4.387: 56  
 KTU 4.396: 163  
 KTU 4.399: 188  
 KTU 4.412  
     III: 263  
 KTU 4.424: 261  
 KTU 4.432: 264  
 KTU 4.584: 261  
 KTU 4.607: 262  
 KTU 4.609: 261, 265  
 KTU 4.627: 23  
 KTU 4.643: 182  
 KTU 4.658: 261f.  
 KTU 4.681: 263  
 KTU 4.688: 33, 75  
 KTU 4.708: 264  
 KTU 4.721: 23  
 KTU 4.723: 262  
 KTU 4.725: 263  
 KTU 4.727: 261

- KTU 4.759: 182  
 KTU 4.764: 188  
 KTU 4.769: 264  
 KTU 4.775: 261  
 KTU 4.790: 36, 99  
 KTU 5.221: 136  
 KTU 5.223: 136  
 KTU 6.13: 225  
 KTU 6.14: 225  
 KTU 6.62: 48  
 KTU 7.19: 136  
 KTU 7.20: 136  
 KTU 7.33: 163  
 KTU 7.51: 136  
 KTU 7.52: 136  
 KTU 7.184: 140  
 RIH  
   77 / 10: 39  
   77 / 11: 48  
   77 / 4: 189  
   78 / 14: 74, 80ff., 89ff., 140, 251, 288f., 451  
   78 / 20: 178, 244  
 RS 1.2: 613  
 RS 1.5: 614  
 RS 1.9: 614  
 RS 2.042: 275  
 RS 3.041: 274, 385  
 RS 3.226: 273, 276  
 RS 3.411: 272  
 RS 5.089: 273f.  
 RS 5.148: 275  
 RS 5.195: 136  
 RS 5.196: 136  
 RS 5.197: 136  
 RS 5.198: 136  
 RS 5.199: 136  
 RS 5.200: 136  
 RS 5.211: 136  
 RS 5.212: 136  
 RS 5.213: 136  
 RS 5.214: 136  
 RS 5.219: 136  
 RS 5.220: 136  
 RS 5.222: 136  
 RS 5.251: 274f.  
 RS 5.272: 276  
 RS 6.073: 275  
 RS 6.074: 275  
 RS 6.128: 276  
 RS 6.158: 274  
 RS 6.160: 275  
 RS 6.201: 276  
 RS 6.204: 275  
 RS 6.289: 276  
 RS 6.371: 274  
 RS 7.039: 274f.  
 RS 7.040: 276  
 RS 7.081: 273, 276  
 RS 7.132: 275  
 RS 7.174: 271  
 RS 7.181: 272f.  
 RS 7.203: 276  
 RS 8.090: 274–277  
 RS 8.145: 233  
 RS 8.207: 233  
 RS 8.208: 227  
 RS 8.238: 275  
 RS 8.262: 276  
 RS 8.324: 275  
 RS 9.000: 274  
 RS 9.008: 271  
 RS 9.009: 276  
 RS 9.035: 275  
 RS 9.134: 275  
 RS 9.264: 276  
 RS 10.007: 276  
 RS 10.023: 272f.  
 RS 10.029: 271f.  
 RS 10.040: 275  
 RS 11.177: 276  
 RS 11.723: 176  
 RS 11.772: 8  
 RS 12.020: 276  
 RS 12.33: 233  
 RS 12.049: 275  
 RS 13.055: 276  
 RS 14.16: 103  
 RS 14.087: 276  
 RS 15.010: 614  
 RS 15.10: 116ff., 120, 257, 283, 286, 549  
 RS 15.24: 23  
 RS 15.30: 285  
 RS 15.33: 262  
 RS 15.49: 285  
 RS 15.70: 103  
 RS 15.77: 263  
 RS 15.85: 188  
 RS 15.86: 233  
 RS 15.88: 103  
 RS 15.89: 233  
 RS 15.92: 227  
 RS 15.109: 188, 261

RS 15.138: 188  
 RS 15.146: 261  
 RS 15.161: 261  
 RS 16.114: 261  
 RS 16.140: 264  
 RS 16.141: 188  
 RS 16.145: 7, 94  
 RS 16.146: 227  
 RS 16.153: 188  
 RS 16.156: 233  
 RS 16.158: 227, 233  
 RS 16.161: 227  
 RS 16.200: 233  
 RS 16.232: 275  
 RS 16.257: 261, 264  
 RS 16.258: 261  
 RS 16.276: 262  
 RS 16.296: 261  
 RS 16.354: 264  
 RS 16.419: 276  
 RS 17.61: 261  
 RS 17.62: 8  
 RS 17.86: 261  
 RS 17.100: 613  
 RS 17.116: 173, 230  
 RS 17.130: 10  
 RS 17.149: 264  
 RS 17.169: 275  
 RS 17.208: 261  
 RS 17.226: 264  
 RS 17.227: 8  
 RS 17.228: 227  
 RS 17.232: 263, 292  
 RS 17.237: 8  
 RS 17.241: 261  
 RS 17.251: 233  
 RS 17.292: 263  
 RS 17.314: 263  
 RS 17.316: 263  
 RS 17.335: 264  
 RS 17.339: 8  
 RS 17.340: 8  
 RS 17.351: 257, 548  
 RS 17.353: 256  
 RS 17.355: 227  
 RS 17.366: 8  
 RS 17.450: 227  
 RS 18.01: 103  
 RS 18.02: 264  
 RS 18.06: 257, 548  
 RS 18.20: 263

RS 18.24: 9  
 RS 18.25: 9  
 RS 18.31: 9  
 RS 18.40: 9  
 RS 18.75: 9  
 RS 18.113: 9  
 RS 18.148: 9  
 RS 19.68: 8  
 RS 19.80: 264  
 RS 19.103: 103  
 RS 19.197: 271  
 RS 20.17: 176  
 RS 20.24: 24–28, 44, 49, 83–86, 158, 174,  
 230, 252f., 293  
 RS 20.053: 271f.  
 RS 20.53: 273  
 RS 20.121: 252  
 RS 20.158: 176  
 RS 20.195: 252  
 RS 20.346: 275  
 RS 20.441: 275  
 RS 21.017: 274  
 RS 21.72: 261  
 RS 21.183: 176  
 RS 22.255: 274f.  
 RS 22.461: 276  
 RS 23.004: 275  
 RS 23.013: 276  
 RS 23.34: 252  
 RS 23.408: 274  
 RS 23.409: 275  
 RS 23.410: 274  
 RS 23.417: 271  
 RS 23.434: 275  
 RS 23.435: 274  
 RS 23.438: 273, 276  
 RS 23.439: 275  
 RS 23.495: 252  
 RS 24.039: 275  
 RS 24.106: 275  
 RS 24.244: 614, 640  
 RS 24.246: 614, 639  
 RS 24.247: 251, 614  
 RS 24.251: 101, 614  
 RS 24.252: 610  
 RS 24.254: 63  
 RS 24.255: 70  
 RS 24.264: 24  
 RS 24.265: 614  
 RS 24.268: 614  
 RS 24.271: 96

RS 24.278: 614	RS 26.050: 276
RS 24.280: 24	RS 26.142: 31ff., 253f., 254
RS 24.285: 110	RS 26.232: 275
RS 24.302: 251	RS 27.062: 276
RS 24.328: 614	RS 27.064: 275
RS 24.358: 272f.	RS 28.022: 275
RS 24.364: 274f.	RS 28.025: 272
RS 24.368: 276	RS 29.114: 272f.
RS 25.149: 275	RS 30.251: 276
RS 25.245: 275	RS 30.259: 275
RS 25.381: 276	RS 30.264: 276
RS 25.420: 221, 238, 254	RS 79.25: 252
RS 25.440: 221, 238, 254	RS 1929.17: 24
RS 25.445: 221, 238, 254	RS 1957.702: 103
RS 25.447: 221, 238, 254	RS 1979.24: 252
RS 25.456: 221, 238, 254	RS 1979.25: 255f.
RS 26.033: 271	RS 1980.388: 252
RS 26.035: 275	RS 1992.2004: 32
RS 26.037: 276	

## Akkadische u. sumerische Texte

ARET III	196: 126, 160, 189, 221, 236
1: 129	202: 188
4: 129, 423	298: 158
6: 129	
315: 100	MEE II
327: 100	362: 100
ARET V	SAA I
1: 106, 129	50: 327
4: 423	188: 327
KAR	189: 374
157: 188	SAA X
158: 242	13: 353
191: 188	174: 327, 353, 482
195: 101	338: 327, 353

## Hethitische und hurritische Texte

CTH	421: 19
49: 257	427: 117
53: 257	
62: 257	KBo I
66: 257	1: 68
92: 257	KBo IV
322: 227	164: 356
364: 40, 95, 226, 283	KBo VI
394: 58, 74	34: 117
419: 58, 71, 74	KBo VII
	74: 66

KBo XVII  
 64: 188, 236  
 65: 188, 236  
 84: 19  
 KBo XXIX  
 213: 116  
 KUB IV  
 13: 126  
 KUB IX  
 22: 188, 236  
 32: 59  
 KUB VII  
 39: 188, 236  
 KUB XIV  
 4: 42  
 KUB XIX  
 13: 74  
 KUB XLIV

4: 478  
 KUB XVII  
 14: 19  
 28: 164  
 KUB XXIV  
 5: 58, 71, 74  
 KUB XXIX  
 7: 39, 283  
 KUB XXVII  
 13: 42  
 67: 39, 283  
 KUB XXXVI  
 19: 40, 283  
 KUB XXXXIII  
 38: 257, 548  
 KUB XXXXV  
 47: 19

## Aramäische und phönizische Texte

ARM X  
 156: 325  
 ARM XV  
 161: 260, 263  
 162: 260, 263  
 163: 260, 263  
 ARM XXIII  
 556: 9  
 ARM XXIV  
 263: 284  
 ARMT IX  
 286: 28  
 ARMT XV  
 125: 324

CIS I  
 138: 313  
 2669: 312  
 2988: 312  
 3993: 312  
 4514: 312  
 6000: 312  
 CIS II  
 3902: 409  
 3903: 407  
 3980: 408  
 3981: 407  
 4001: 407  
 4002: 407  
 4060: 407

KAI  
 1: 309  
 4: 302, 309  
 5: 309  
 6: 96, 309  
 7: 309  
 9: 302, 309  
 10: 302, 309  
 13: 309  
 14: 302, 309  
 17: 309  
 24: 300, 314, 359f., 373, 377f.  
 25: 359, 373  
 26: 96, 302, 311f., 441, 444f., 474, 562  
 27: 302  
 38: 373  
 43: 310, 504, 562  
 53: 313  
 61: 313  
 159: 467  
 181: 417, 425  
 202: 345, 375, 441, 474, 562  
 214: 322, 359, 373, 377, 485  
 215: 322, 359  
 216: 359f., 377f.  
 217: 359f., 378  
 218: 333, 342, 358ff., 366, 377f., 389, 474, 558  
 222: 322, 371f., 388, 489, 548

224: 372	146: 402
225: 296, 326, 345, 365, 373ff., 388, 408, 466, 526, 562	149: 402
226: 296, 326, 345, 365, 373ff., 466, 526, 562	155: 401f., 646
228: 467	159: 402
237: 391	162: 401f.
239: 467	163: 406
246: 467	178: 409
258: 345, 375, 388, 408, 526, 562	213: 315
259: 345, 376, 388, 408, 441, 474, 526, 562	214: 315
266: 441, 474	224: 315
KAI I	233: 409
45: 373	244: 402
KAI II	245: 402
275: 373	282: 409
RTP	378: 409
14: 409	471: 402, 646
28: 402, 408	477: 409
60: 409	516: 409
70: 409	537: 409
118: 402, 408	656: 409
119: 402	666: 409
120: 408	670: 409
121: 402	709: 409
122: 402	731: 409
	799: 409
	828: 409
	885: 409

## Bibel und Apokryphen

Am	8: 506
5: 449	10: 483, 555
7: 474f.	16: 544
8: 448, 497, 500–510, 513, 556	18: 471
14: 54	31: 503, 506
Apg	33: 460, 465ff., 473, 569f.
6: 296	34: 465
Bar	Dan
6: 451, 459	2: 477
1 Chr	3: 452, 459
1: 483	5: 477
5: 483, 554	7: 457
6: 554	8: 460, 472
7: 496, 554	13: 452
8: 484, 496ff.	14: 452
18: 485	Dtn
23: 497, 503, 506	1: 462
2 Chr	3: 490
2: 497, 503, 506	4: 350, 436f., 443f., 447f., 460, 461ff., 469, 476, 490, 513f., 526, 548, 556f., 569f.

- 5: 447f., 462, 512  
 6: 436, 448, 489  
 7: 32, 418, 422, 426, 486, 490, 549, 559, 565  
 9: 384  
 10: 448  
 12: 436  
 13: 461  
 16: 499, 510ff.  
 17: 437, 443f., 458f., 460f., 472, 476, 490, 556, 569f.  
 21: 461, 480  
 22: 232  
 23: 448  
 26: 304, 628  
 28: 32, 418, 422, 426, 486–490, 526, 549, 559, 565  
 30: 486  
 32: 426, 435  
 33: 438, 443, 446
- Esr**  
 3: 506  
 7: 554  
 8: 554
- Esth**  
 9: 500
- Ex**  
 12: 495  
 13: 488, 499  
 14: 495  
 15: 162, 302  
 18: 495  
 20: 447f.  
 22: 169, 227  
 23: 490, 499, 504, 510ff.  
 24: 170  
 25: 540, 547  
 27: 540, 547  
 32: 369, 384  
 34: 302, 499, 510ff.  
 37: 540  
 46: 506
- Ez**  
 1: 445, 457, 472  
 8: 471, 480  
 11: 509  
 16: 161, 303  
 18: 509  
 20: 543  
 23: 161, 164  
 26: 500, 510
- 27: 369  
 28: 493  
 29: 500, 510  
 31: 500, 510, 541  
 32: 443, 446, 455, 500, 510  
 36: 509  
 37: 450  
 45: 497, 502–506, 510ff.  
 46: 497, 503–506, 510
- Gal**  
 4: 629
- Gen**  
 1: 443, 446, 449–453, 459, 544  
 2: 472, 543  
 3: v, 302  
 6: 302, 446  
 7: 446, 497, 511  
 8: 445f., 511  
 9: 445f.  
 10: 483  
 11: 302ff., 368, 474, 545  
 12: 368, 474, 512, 545  
 14: 537  
 17: 537  
 19: 173, 439  
 21: 537  
 24: 117, 304, 368, 545, 549  
 27: 368, 474, 545  
 28: 304, 474, 537  
 29: 474  
 31: 445, 543, 548  
 32: 439  
 34: 169, 172  
 35: 543  
 37: 443  
 47: 117, 549  
 49: 446  
 50: 131
- Hab**  
 3: 443, 446, 455f.
- Hag**  
 1: 500, 510, 545
- Hen**  
 90: 456
- Hi**  
 25: 444  
 29: 542  
 30: 542
- Hld**  
 6: 186, 444, 456ff.  
 7: 526

## Hos

- 2: 479, 497, 502–506, 510, 545
- 5: 128, 459, 478, 501, 508
- 6: 438, 508f.
- 7: 479
- 8: 384
- 9: 549
- 10: 369, 467
- 11: 447
- 13: 369
- 14: 541

## Jer

- 1: 457
- 6: 446
- 7: 173, 350, 471, 513f., 556
- 8: 437, 443f., 458ff., 475, 476f., 479, 482, 503, 556, 569f.
- 10: 477
- 11: 541
- 12: 448
- 14: 446
- 16: 173
- 17: 350, 542f.
- 19: 350, 460, 469, 470f., 472, 513f., 556, 569f.
- 23: 302
- 25: 173
- 26: 552
- 29: 445, 548
- 30: 446
- 31: 96, 311, 443–446, 450, 509, 545
- 32: 469ff., 551
- 33: 446, 472
- 36: 484, 551
- 39: 484
- 42: 445, 548
- 43: 551
- 44: 350, 471, 513f., 556
- 45: 551
- 49: 413
- 51: 551

## Jes

- 1: 497, 502–505, 510, 513, 556
- 3: 163, 376, 527–530
- 6: 445, 457
- 7: 203, 222
- 10: 447
- 13: 443, 446, 455f.
- 14: 291, 492–496, 559, 611, 628
- 19: 335
- 24: 444, 455f., 472

- 30: 444, 455f.
- 34: 472
- 38: 542
- 40: 472
- 45: 448, 472
- 47: 477, 482, 500, 503
- 56: 543
- 57: 471
- 58: 543
- 60: 438, 443, 455
- 61: 173
- 62: 173
- 65: 471, 509
- 66: 497, 502f., 509

## Joel

- 2: 443, 455
- 3: 443, 446, 455
- 4: 443, 446, 455

## Jos

- 2: 447
- 5: 472
- 6: 484
- 10: 443
- 15: 437, 498
- 21: 437
- 22: 420
- 23: 461

## Jub

- 2: 450
- 6: 511

## 1 Kön

- 4: 364, 437, 483ff., 554f.
- 5: 432
- 7: 384, 432, 540
- 8: 437, 447
- 9: 193, 432
- 10: 432
- 11: 414
- 12: 369, 384, 483, 555
- 14: 350
- 16: 476, 484
- 19: 130
- 22: 302, 445, 471f., 481
- 23: 468

## 2 Kön

- 4: 497, 503–506, 510, 513, 556
- 5: 322
- 9: 468
- 10: 419
- 11: 304
- 12: 468



- 13: 432  
 16: 322, 350, 441  
 17: 350, 433, 449, 460, 464, 472f., 569f.  
 18: 433, 468ff.  
 19: 368  
 21: 350, 460, 464, 467f., 472f., 513f.,  
     556ff., 569f.  
 22: 463, 471, 628  
 23: 350, 414, 437, 441–444, 460, 463–470,  
     471–474, 475f., 480ff., 503, 513f.,  
     556ff., 569f.  
 24: 413, 464, 471
- Lev**  
 6: 161, 512  
 15: 161, 164, 511  
 16: 59  
 23: 498f., 504, 510ff.  
 25: 543  
 26: 549  
 27: 227, 543
- Mal**  
 2: 445, 548  
 3: 438, 445, 548
- Mi**  
 1: 193, 445, 548
- Mk**  
 7: 103
- Napht**  
 3: 445
- Neh**  
 6: 173  
 9: 453, 472  
 10: 497, 503, 506  
 12: 554  
 13: 173
- Num**  
 10: 497ff.  
 22: 420  
 23: 419f.  
 24: 420  
 25: 439  
 28: 497, 506, 510ff.  
 32: 420  
 33: 130
- Offb**  
 2: 296
- Ps**  
 1: 541  
 8: 443f., 449, 452, 556  
 29: 302
- 30: 495  
 33: 472  
 37: 439  
 46: 438  
 50: 438  
 51: 606  
 52: 541  
 72: 96, 311, 444f.  
 74: 450f., 459  
 80: 495f.  
 81: 497ff., 504ff.  
 82: 302, 435  
 84: 438f.  
 85: 439  
 89: 96, 170, 302, 311, 435, 444, 548, 556,  
     631, 641  
 92: 541  
 94: 438  
 103: 452, 472  
 104: 443, 446, 453, 456, 459  
 106: 426  
 108: 495  
 119: 548  
 121: 387, 446, 459, 479ff.  
 128: 541  
 136: 443–446, 449, 452, 459  
 143: 162  
 148: 443, 446, 449, 452, 460, 472
- Ri**  
 1: 103  
 7: 130  
 8: 376, 387, 526  
 9: 186  
 10: 414  
 11: 130, 420  
 12: 420  
 15: 173  
 16: 174  
 19: 173, 439, 495
- Rut**  
 2: 495  
 4: 480
- Sach**  
 1: 472, 539  
 3: 472, 544  
 4: 351, 533, 539–547, 565  
 6: 472  
 8: 480  
 12: 322
- 1 Sam**  
 3: 547

6: 437  
 9: 508  
 10: 467  
 12: 445, 548  
 18: 169, 173, 232  
 20: 445, 497, 506–509, 513, 548, 556  
 22: 173  
 27: 485  
 2 Sam  
 3: 167, 232  
 6: 467  
 8: 486, 554  
 14: 183  
 15: 382  
 18: 480  
 20: 483–486, 554f.  
 22: 547  
 24: 498

Sir  
 27: 454  
 40: 488  
 43: 443, 453f.  
 50: 454, 500  
 Spr  
 7: 501, 504, 508  
 8: 449  
 10: 163

Weish  
 7: 477  
 13: 456f., 460  
 18: 548

Zef  
 1: 350, 460, 467ff., 470f., 472, 513f., 556,  
 569f., 622  
 3: 438

## Abkürzungsverzeichnis

### Allgemein

Die Abkürzungen bei Bibelzitaten richten sich nach den in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift verwendeten Kürzeln.

<b>Akk.</b> Akkusativ	<b>mask.</b> maskulin
<b>akk.</b> akkadisch	<b>NF</b> Nominalform(en)
<b>arab.</b> arabisch	<b>NS</b> Nominalsatz / -sätze
<b>aram.</b> aramäisch	<b>Part.</b> Partizip
<b>AT</b> Altes Testament	<b>Pl.</b> Plural
<b>constr.</b> constructus	<b>RS</b> Ras Shamra (Zitierung der Funde aus Ugarit)
<b>D-</b> faktitiver / Doppelungs(-Stamm)	<b>s.o. / s.u.</b> siehe oben / unten
<b>dtr.</b> deuteronomistisch	<b>Sing.</b> Singular
<b>dtn-dtr.</b> deuteronomisch-deuteronomistisch	<b>sog.</b> sogenannte(r / s)
<b>DtrG</b> Deuteronomistisches Geschichtswerk	<b>Stat.-constr.</b> Status constructus
<b>Erl.</b> Erläuterungen	<b>Übs.</b> Übersetzung
<b>evtl.</b> eventuell	<b>V. / VV.</b> Vers / Verse
<b>EZ</b> Eisenzeit	<b>u.a.</b> und andere
<b>fem.</b> feminin	<b>v.a.</b> vor allem
<b>FS</b> Festschrift	<b>VF</b> Verbform(en)
<b>Gen.</b> Genetiv	<b>vgl.</b> vergleiche
<b>hebr.</b> hebräisch	<b>vol.</b> Volumen
<b>hg.</b> herausgegeben von	<b>VS</b> Verbalsatz / -sätze
<b>Imp.</b> Imperativ	<b>Z.</b> Zeile(n)
<b>Impf.</b> Imperfekt	<b>z.T.</b> zum Teil
<b>Jh.</b> Jahrhundert	
<b>Jt.</b> Jahrtausend	

### Literatur

<b>AAAS</b> Annales Archéologiques Arabes Syriennes	<b>AHw</b> W.V. SODEN, Akkadisches Handwörterbuch I / II / III
<b>AEM</b> Archives Epistolaires de Mari	
<b>AfO</b> Archiv für Orientforschung	<b>AION</b> Annali dell' Instituto Orientale di Napoli
<b>AHI</b> G.I. DAVIES, Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance, Cambridge 1991.	<b>ALASP</b> Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas und Mesopotamiens

- ANET** J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton <sup>3</sup>1974
- AnOr** *Analecta Orientalia*
- ANRW** *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hg. W. Haase, Berlin–New York
- AOAT** *Alter Orient und Altes Testament*
- ARM(T)** *Archives Royales de Mari (Textes)*
- AS** H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, Bd. 1–6, *Extrait de Syria* 1931–1965
- AS'** *Assyriological Studies*
- AuOr** *Aula Orientalis*
- BA** *Biblical Archaeologist*
- Bafo** *Beihefte Archiv für Orientforschung*
- BAM** *Die babylonisch-assyrische Medizin*, hg. KÖCHER
- BASOR** *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
- Ber** *Berytos*
- BHS** *Biblia Hebraica Stuttgartensia*
- Bib** *Biblica*
- BibOr** *Bibbia e Oriente*
- BiOr** *Bibliotheca Orientalis*
- BIES** *Bulletin of the Israel Exploration Society*, Jerusalem.
- BN** *Biblische Notizen*
- BRL**<sup>2</sup> *Biblisches Reallexikon*, 2. Auflage 1977.
- BZAW** *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
- CAD** *The Assyrien Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*
- CAT** M. DIETRICH / O. LORETZ / J. SANMARTIN (1995), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU second, enlarged edition), Münster 1995.
- CBQ** *The Catholic Biblical Quarterly*
- CH** *Codex Hammurabi*
- CIS** *Corpus Inscriptionum Semiticarum*
- CRRAI** *Compte rendu de la rencontre assyriologique internationale*
- CRAIBL** *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
- CTA** A. HERDNER, *Corpus des Tablettes en Cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963
- DBS** *Dictionnaire de la bible. Supplément*
- DDD** V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, P.W. (1995), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD), Leiden u.a. 1995
- DNWSI** J. HOFTIJZER / K. JONGELING (1995), *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Bd. I und II, Leiden – New York 1995.
- GAG** SODEN, W.V. (1969), *Grundriss der akkadischen Grammatik*, (AnOr. 33), Rom 1969
- GLH** E. LAROCHE (1980), *Glossaire de la langue hourrite*, Paris 1980
- HALAT** STAMM (Hg.), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*.
- HSM** *Harvard Semitic Monographs*
- HSS** *Harvard Semitic Studies*
- JANES** *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*
- JAOS** *Journal of the American Oriental Society*
- JBL** *Journal of Biblical Literature*
- JCS** *Journal of Cuneiform Studies*
- IEJ** *Israel Exploration Journal*
- JNES** *Journal of Near Eastern Studies*
- JNSL** *Journal of Northwest Semitic Languages*
- IRAS** *Journal of the Royal Asiatic Society*
- JSOT** *Journal for the Study of the Old Testament*
- JSS** *Journal of Semitic Studies*

- KAH** Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts
- KAI** H. DONNER / W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. 1–3, Wiesbaden 1971.
- KAR** E. EBELING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts
- KTU** M. DIETRICH / O. LORETZ / J. SANMARTIN (1976), Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Neukirchen 1976.
- LAPO** Littératures Anciennes du Proche-Orient.
- LAS** S. PARPOLA, Letters from Assyrian Scholars. (
- MAG** Mittelassyrisches Gesetzbuch) (
- MAR** Mittelassyrisches Rechtsbuch)
- MAOG** Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft
- MARI** Mari. Annales de recherches interdisciplinaires
- NABU** Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires
- NEB** Die Neue Echter Bibel
- OBO** Orbis Biblicus et Orientalis
- Or** Orientalia
- OrAnt** Oriens Antiquus
- PJ** Palästina-jahrbuch des deutschen evangelischen Instituts
- PRU** Le Palais Royal d'Ugarit
- RA** Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
- RB** Revue Biblique
- RES** Répertoire d'épigraphie sémitique
- RHA** Revue Hittite et Asianique
- RHR** Revue de l'Histoire des Religions
- RIA** E. EBELING / B. MEISSNER U.A., Reallexikon der Assyriologie
- RSF** Rivista di Studi Fenici
- RSO** Ras Shamra-Ugarit
- RTP** Recueil de tessères de Palmyre, hg. H. Ingholt / H. Seyrig / J. Starcky, Paris 1955.
- SAAB** State Archives of Assyria Bulletin.
- SBAB** Stuttgarter Biblische Aufsatzbände.
- SCCNH** Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians
- SEL** Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicinio Oriente Antico
- Sem** Semitica
- StOr** Studia Orientalia
- Syr** Syria. Revue d'Art Oriental et d'Archéologie
- TAD** Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Bd. 1–3
- ThRU** Theologische Rundschau
- ThWAT** Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. G.J. Botterweck / H. Ringgren
- TUAT** Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hrsg. v. O. Kaiser.
- UBL** Ugaritisch-Biblische Literatur
- UF** Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas
- Ug** Ugaritica, hg. C.F.A. SCHAEFFER u.a.
- UT** C.H. GORDON, Ugaritic Textbook (AnOr 38), Roma 1965.
- VT** Vetus Testamentum.
- WBC** World Biblical Commentary.
- WO** Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes
- ZA** Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
- ZAW** Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
- ZÄS** Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
- ZDMG** Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

# Bibliographie

## Quellen

- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (1990), Stuttgart <sup>4</sup>1990.
- DIETRICH, M. / LORETZ, O. / SANMARTIN, J. (1976), Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit (KTU) (AOAT 24 / 1), Neukirchen-Vluyn 1976.
- (1995), The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (CAT), Münster 1995.
- DONNER, H. / RÖLLIG, W. (1971), Kanaanäische und aramäische Inschriften (KAI), Bd. I. Texte, Wiesbaden 1971.
- Die HEILIGE SCHRIFT. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1981.
- SEPTUAGINTA. Vetus Testamentum Graecum, hrsg. v. ZIEGLER, J., Göttingen

## Weitere Literatur

- AALen, S. (1951), Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus (SNVAO), Oslo 1951.
- AARTUN, K. (1967–68), Beiträge zum ugaritischen Lexikon, in: WO 4 (1967–68) 278–299.
- (1974), Die Partikeln des Ugaritischen 1. Neukirchen-Vluyn 1974.
- (1978), Die Partikeln des Ugaritischen 2. Präpositionen, Neukirchen-Vluyn 1978.
- (1976), Eine weitere Parallele aus Ugarit zur kultischen Praxis in Israels Religion, in: BIOR 33 (1976) 285–289.
- (1985), Neue Beiträge zum ugaritischen Lexikon, in: UF 17 (1985) 1–47.
- ABOU-ASSAF, A. (1983), Die Ikonographie des Altbabylonischen Wettergottes, in: BAGM 14 (1983) 43–66.
- U.A. (1982), La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne, Paris 1982.
- ABOUD, J. (1994), Die Rolle des Königs und seiner Familie nach den Texten von Ugarit, Münster 1994.
- ACKERMAN, S. (1992), Under every green tree: popular religion in sixth-century Judah (HSM 46), Atlanta 1992.
- AGGOULA, B. (1969), Remarques sur les inscriptions hatréennes, in: BER 18 (1969) 85–104.
- (1972), Remarques sur les inscriptions hatréennes (II), in: MUSJ 47 (1972) 1–80.
- (1991), Inventaire des inscriptions hatréennes, Paris 1991.
- AHARONI, Y. (1981): Arad inscriptions, hg. A.F. Rainey, Jerusalem 1981.
- AHLSTRÖM, G.W. (1959), Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs, Lund 1959.
- (1982), Royal administration and national religion in Ancient Palestine, Leiden 1982.
- (1984), An archeological picture of iron age religions in Anient Palestine, in: STOR 55 (1984) 117–145.
- (1993), The History of ancient Palestine (ISOTS 146), Sheffield 1993.

- AISTLEITNER, J. (1939), Die Nikkal-Hymne aus Ras Schamra, in: ZDMG XCIII (1939) 52–59.
- (1954), Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen, Berlin 1954.
- (1963), Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin 1963.
- (1964), Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest <sup>2</sup> 1964.
- ALBERTZ, R. (1989), Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ALBERTZ, R. U.A. (Hg.), Schöpfung und Befreiung. FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 37–53.
- (1992), Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1 (ATD Erg. 8 / 1), Göttingen 1992.
- ALBRIGHT, W.F. (1964), The Beth-Shemesh Tablet in Alphabetic Cuneiform, in: BASOR 173 (1964) 51–53.
- ALLEN, L.C. (1983), Psalms 101–150 (WBC 21), Dallas 1983.
- (1990), Ps 51–100 (WBC), Dallas <sup>2</sup>1990.
- AL-SALIHI, W. (1975), New light on the identity of the triad of Hatra: SUMER 31 (1975) 75–80.
- ALSTER, B. (1976) Early patterns in Mesopotamian Literature, in: KRAMER ANNI-VERSARY VOLUME (AOAT 25), Neukirchen-Vluyn 1976, 13–24.
- (1978), Enki und Ninhursag. The Creation of the First Woman, in: UF 10 (1978) 15–27.
- AMIET, P. (1979–80), Deesses d’Ugarit au XIV<sup>e</sup> siècle, in: AAAS 29–30 (1979–80) 163–166.
- (1992), Sceaux-Cylindres en hématite et pierres diverses. Corpus des cylindres de Ras Shamra-Ougarit II (RSO IX), Paris 1992.
- (1995), Les sceaux-cylindres des Ras Shamra au II<sup>e</sup> millénaire, in: YON, M. / SZNYCER, M. / BORDREUIL, P., Le pays d’Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (RSO XI), Paris 1995, 239–244.
- ANBAR, M. (1991), Les tribus amurrites des Mari (OBO 108), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1991.
- ANDREASEN, N.E. (1974), Recent Studies of the Old Testament Sabbath. Some Observations, in: ZAW 86 (1974) 453–469.
- ARAV, R. / FREUND, R. (1998), The Bull from the Sea: Geshur’s Chief Deity?, in: BIBLICAL ARCHAEOLOGY REVIEW 24 / 1 (1998) 42.
- ARAV, R. / ROUSSEAU, J. (1993), Bethsaïde ville perdue et retrouvée, in: RB 100 (1993) 415–428.
- ARBEITMAN, Y.L., Ugaritic Pronominals in the Light of Morphophonemic Economy, in: SEMITIC STUDIES 1, FS W. Leslau (1991) 82–106.
- ARCHI, A. (1979–80), Les dieux d’Ebla au III<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. et les dieux d’Ugarit, in: AAAS 29–30 (1979–80) 167–71.
- (1988) (Hg.), Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving, Rom 1988.
- (1994), Studies in the Pantheon of Ebla, in: OR 63 (1994) 249–256.
- ARNAUD, D. (1977), Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar, à l’âge du Bronze Récent, in: YON, M. (Hg.), Le Moyen Euphrate. Zone de Contacts et

- d'échanges. Actes du Colloque de Strasbourg 10–12 mars 1977, Strasbourg 1977, 245–264.
- (1979), Ras Shamra III. La culture suméro-accadienne, in: DBS IX (1979) 1348–1359.
- (1982), Les textes cunéiformes suméro-accadiens des campagnes 1979–1980 à Ras Shamra-Ougarit, in: SYRIA 59 (1982) 199–222.
- (1986), Recherches au pays d'Aštata. Emar VI / 3. Textes sumériens et accadiens: textes, Paris 1986.
- (1987), Emar VI / 4. Textes de la bibliothèque. Transcriptions et traductions, Paris 1987.
- (1991), Textes syriens de l'âge du bronze récent, Paris 1991.
- ASSMANN, J. (1975), Ägyptische Hymnen und Gebete, Bibliothek der Alten Welt, 1975.
- ASSMANN, J. / BURKERT, W. / STOLZ, F. (1982) Funktionen und Leistungen des Mythos, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1982.
- ASTOUR, M.C. (1966), Some new divine names from Ugarit, in: JAOS 86 (1966) 277–284.
- (1969), La Triade de déesses de fertilité à Ugarit et en Grèce, in: UG. VI (1969) 9–23.
- (1974), A northwestmesopotamian location of the Keret Epic?, in: UF 5 (1974) 29–39.
- (1980), Ancient North Syrian Toponyms derived from Plant Names, in: FS. C.H. GORDON (1980) 1–8.
- (1981) Ugarit and the Great Powers, in: YOUNG, G.D., Ugarit in Retrospect, Winona Lake 1981.
- ASSYRIEN DICTIONARY of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD), Chicago 1955ff.
- AUFRECHT, W.E. (1989), A corpus of ammonite inscriptions, Lewiston 1989.
- AVANZINI, A. (1991), Linguistic Data and Historical Reconstruction, in: between Semitic and Epigraphic South Arabian, in: SEMITIC STUDIES 1, FS W. Leslau (1991) 107–118.
- AVIGAD, N. (1957), A new class of Yehud stamps, in: IEJ 7 (1957) 146–153.
- (1980), Discovering Jerusalem, Nashville – Camden – New York 1980.
- (1986), Hebrew bullae from the time of Jeremiah. Remnants of a Burnt Archive, Jerusalem 1986.
- (1987), The contribution of hebrew seals to an understanding of Israelite religion and society, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (1987), Ancient israelite religion, Philadelphia 1987, 195–208.
- (1988), Hebrew seals and sealings and their significance for biblical research, in: VTS 40 (1988) 7–16.
- (1989), Another Group of West-Semitic Seals from the Hecht Collection, in: MICHMANIM 4 (1989) 7–21.
- AVISHUR, Y. (1975), Word Pairs Common to Phoenician and Biblical Hebrew, in: UF 7 (1975) 13–47.
- (1981), The ghost-expelling incantation from Ugarit, in: UF 13 (1981) 13–25.



- (1984), *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn 1984.
- BAILEY, L.R. (1971), The Golden Calf, in: *Hebrew Union College Annual* 42 (1971) 97–115.
- BAKER, D.W. (1980), Further Examples of the *WAW EXPLICATIVUM*, in: *VT* 30 (1980) 129–136.
- BARNETT, R.D. (1964), The Gods of Zinjirli. *Compte rendu de la XIe Rencontre Assyriologique Internationale*, Leiden 1964, 59–87.
- BAUER, D. (1996), *Das Buch Daniel*, Stuttgart 1996.
- BAUMGARTEN, A.I. (1981), The „Poenician History“ of Philo of Byblos, Leiden 1981.
- BECK, P. (1986), A Bulla from Ḥorvat ‘Uzza, in: *QADMONIAOT* 19 (1986) 40–41.
- BECK, P. (1989), Stone Ritual Artifacts and Statues from Areas A and H, in: BEN-TOR (Hg.), *Hazor III–IV. Text*, Jerusalem 1989, 322–338.
- BECKER, J. (1988), *2 Chronik (NEB)*, Würzburg 1988.
- BECKING, B. (1981–82), The Two Neo-Assyrian Documents from Gezer in their Historical Context, in: *JEOL* 27 (1981–82) 87.
- (1992), *The fall of Samaria. An historical and archaeological Study*, Leiden u.a. 1992.
- BECKMAN, G. (1978), *Hittite Birth Rituals: an introduction*, Malibu 1978.
- (1983) *Hittite Birth Rituals* (rev. PhD diss., Yale 1977), Wiesbaden 1983.
- BEN TOR, A. (Hg.), *Hazor III–IV* (the James A. de Rothschild Expedition at Hazor. By Yigael Yadin ...), 1989.
- BENZ, F.L. (1972), *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl 8), Rom 1972.
- BERNETT, M. / KEEL, O. (1998), *Mond, Stier und Kult am Stadttor* (OBO 161), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1998.
- BERNHARD, K.-H. (1975), Ugaritische Texte, in: BEYERLIN, W. (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975.
- BERTOLINO, R. (1995), *La cronologia di Hatra*, Napoli 1995.
- BEYER, K. (1998), *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien*, Göttingen 1998.
- BLACK, J. / GREEN, A. (1992) (Hg.), *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London 1992.
- BLAU, J. / GREENFIELD, J.C. (1970), Ugaritic Glosses, in: *BASOR* 200 (1970) 11–17.
- BLAU, J. / LÖWENSTAMM, S.E. (1970), Zur Frage der Scriptio Plena im Ugaritischen und Verwandtes, in: *UF* 2 (1970) 19–33.
- BÖHMER, R.M. (1979), *Die Kleinfunde aus der Unterstadt von Bogazköy*, Berlin 1979.
- BORDREUIL, P. (1984), Des serpents et des dieux, in: *AAAS* 34 (1984) 183–187.
- (1986), *Catalogue des sceaux ouest-semitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale du Musée du Louvre et du Musée biblique et Terre Sainte*, Paris 1986.
- (1993), Le répertoire iconographique des sceaux araméens inscrits et son évolution, in: SASS, B. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Studies in the Iconography of Northwest*

- Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1993, 74–100.
- (1998), Qui étaient les Nicolaïtes de l'*Apocalypse de Jean* ?, in: SEM 47 (1998) 105–109.
- BORDREUIL, P. / CAQUOT, A. (1979), Les Textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani, in: SYRIA 56 (1979) 295–324.
- (1980), Les Textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani, in: SYRIA 57 (1980) 343–367.
- BORDREUIL, P. / LEMAIRE, A. (1976), Nouveaux sceaux hébreux, araméennes et ammonites, in: SEM 26 (1976) 45–63.
- BORDREUIL, P. / PARDEE, D. (1989), La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance (RSO V), Paris 1989.
- (1993), Textes ougaritiques oubliés et „transfuges“, in: SEM 41–42 (1993) 23–58.
- BORGER, R. (1983), Assyrische Staatsverträge, in: TUAT I / 2 (1983) 155–179.
- BORGER, R. (1984), Aus dem Prisma Ninive A Assarhaddons, in: TUAT I / 4 (1984) 393–397.
- BÖRKER-KLÄHN, J. (1982), Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs. Baghdader Forschungen 4, Mainz 1982.
- BOTTÉRO, J. (1958), Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie, in: S. MOSCATI (Hg.), Le antiche divinità semitiche, Roma 1958, 17–63.
- (1985), Mythes et rites de Babylone, Paris 1985.
- (1989), Lorsque les Dieux font l'homme, Paris 1989.
- BOWMAN, C.H. / COOTE, R.B. (1980), A Narrative Incantation for Snake bite, in: UF 12 (1980) 135–139.
- BRAULIK, G. (1985), Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: HAAG, E. (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg / Schweiz (Schweiz) i.B. 1985, 115–158.
- (1986), Deuteronomium 1–16,17 (NEB), Würzburg 1986.
- (1988), Studien zur Theologie des Deuteronomiums, Stuttgart 1988.
- (1991), Deuteronomium II. 16,18–34,12 (NEB), Würzburg 1991.
- (1995), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, Freiburg – Basel – Wien 1995.
- BRIEND, J. / SEUX, M.-J. (1977), Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israel, Paris 1977.
- BROCKELMANN, K. (1947), Kanaanäische Miscellen, in: FÜCK, J. (Hg.), Festschrift O. Eißfeldt zum 60. Geburtstag, Halle 1947, 61–67.
- BROOKE, G.H. / CURTIS, A.H.W. / HEALY, J.F. (1994) (Hg.), Ugarit and the Bible (UBL 11), Münster 1994.
- BRUNERT, G. (1993), עֵיִר *šr*. 5. Schwerpunkte des Gebrauchs, in: THWAT VII (1993) 1269–1278.
- BUCHANAN, B. / MOOREY, P.R.S. (1988), Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. III. Iron Age Stamp Seals (c. 1200–350 BC), Oxford 1988.
- BUDD, P.J. (1984), Numbers (WBC 5), Dallas 1984.

- BUTTERWECK, C. / MÜLLER, H.-P. / ROSCHINSKI, H.P. (1988), Phönizische Grab-, Sarg- und Votivinschriften, in: TUAT II / 3 (1988) 582–620.
- CAQUOT, A. (1960), Remarques sur la fête de la „néoménie“ dans l’ancien Israël, in: RHR 158 (1960) 1–18.
- (1962), Sur l’onomastique religieuse de Palmyre, in: SYRIA 39 (1962) 231–256.
- (1964), Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra, in: SYRIA 41 (1964) 251–272.
- (1969.a), Nouveaux documents ougaritiques, in: SYRIA 46 (1969) 241–265.
- (1969.b), Problèmes d’Histoire religieuse, in: LIVERANI, M. (Hg), La Siria nel Tardo Bronzo (OAC IX), Rom 1969, 61–76.
- (1975), Le kathénothéisme des Sémites d’après leurs noms de personne, in: BLEEKER, C.J. / WIDENGREN, G. / SHARPE, I.J. (Hg.), Proceedings of the XIth International Congress of the Intern. Assoc. for the History of Religions, Leiden 1975, 157–166.
- (1976), La tablette RS 24.252 et la question de rephaim ougaritiques, in: SYRIA 53 (1976) 295–304.
- (1979), Ras Shamra V. La Litterature ugaritique, in: DBS IX (1979) 1361–1417.
- CAQUOT, A. / LÉGASSE, S. / TARDIEU, M. (1985) (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Mathias Delcor (AOAT 215), Neukirchen-Vluyn 1985.
- CAQUOT, A. / LEMAIRE, A. (1977), Les textes araméens de Deir ʿAlla, in: SYRIA 54 (1977) 189–208.
- CAQUOT, A. / SZNYZER, M. (1970), Les textes ougaritiques, in: LABAT, R. u.a. (Hg), Les religions du proche-orient asiatique, Paris 1970, 345–350.
- CAQUOT, A. / SZNYCER, M. / HERDNER, A. (1974), Textes Ougaritiques I, Mythes et Légends (LAPO 7), Paris 1974.
- CAQUOT, A. / SZNYCER, M. (1980), Ugaritic Religion (Iconography of Religions XV), Leiden 1980.
- CAQUOT, A. / TARRAGON, J.M.DE (1989), Textes Ougaritiques II (LAPO 14), Paris 1989.
- CARROLL, R.P. (1981), From Chaos to Covenant, in: Prophecy in the Book of Jeremiah, New York 1981.
- CASSIN, E. (1968), La splendeur divine. Introduction à l’étude de la mentalité mésopotamienne, Paris – La Haye 1968.
- CATHCART, K. (1996), Ilu, Yarihu and the One with Two Horns and a Tail, in: WYATT, N. / WATSON, W.G.E. / LLOYD, J.B., Ugarit, religion and culture. Festschrift Gibson (UBL 12), Münster 1996, 1–7.
- CATHCART, K. / WATSON, W.G. (1980), Weathering a Wake: A Cure for a Carousal, in: IRISH BIBLICAL STUDIES 4 (1980) 35–58.
- CAZELLES, H. (1984), *mtpt* à Ugarit, in: OR 53 (1984) 177–182.
- (1996), Sur l’origine du mouvement deutéronomique, in: DERS., Etudes d’histoire religieuse et de philologie biblique, Paris 1996, 171–179.
- CHARPIN, D. (1984), Inscriptions votives d’époque assyrienne, in: MARI 3 (1984) 41–81.
- CIVIL, M. (1983), Enlil and Ninlil, The Marriage of Sud, in: JAOS 83 (1983) 43–63.

- CLEMENTS, R.E. (1982), *jareah*, in: THWAT III (1982) 939–947.  
 — (1987), Isaiah 1–39, Grand Rapids – London <sup>2</sup>1987.
- COGAN, M. (1974), Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the eighth and seventh centuries B.C.E., Missoula 1974.  
 — (1992), Judah under Assyrian Hegemony. A Reexamination of *Imperialism and Religion*, in: JBL 112 (1993) 403–414.
- COGAN, M. / TADMOR, H. II Kings (Anchor Bible 11), Garden City 1988.
- COHEN, D. (1970 / 76 / 93 / 95 / 1996), Dictionnaire des racines sémitiques, fasc. 1–6, Paris 1970 / 76 / 93 / 95 / 96.
- COHEN, M.E. (1993), The cultic calendars of the Ancient Near East, Bethesda 1993.
- COHEN, CH. / SIVAN, D. (1983), The Ugaritic Hippiatric Texts: a Critical Edition, New Haven, Connecticut 1983.
- COLLON, D. (1982), The Alalakh Cylinder Seals. BAR. International Series 132, Oxford 1982.  
 — (1986), Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum Cylinder Seals. III. Isin-Larsa and Old Babylonian Periods, London 1986.  
 — (1987), First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East, London 1987.  
 — (1992), The Near Eastern Moon God, in: MEIJER, D.J.W. (Hg.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East, Amsterdam 1992, 19–37.  
 — (1995), Mond / Mondgott. B. In der Bildkunst, in: RLA 8 (1995) 356–358.371–376.
- CONRAD, D. (1988), Hebräische Bau-, Grab-, Votiv- und Siegelinschriften, in: TUAT II / 4 (1988) 555–572.
- COOGAN, M.D. (1987), Canaanite origins and lineage. Reflections on the religion of ancient Israel, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (1987) Ancient israelite religion, Philadelphia 1987, 115–124.
- COOPER, A. / POPE, M.H. (1981), Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts, in: RUMMEL, S. (Hg.), Ras Shamra Parallels, Bd. III (AnOr 51), Rom 1981, 333–469.
- CORNELIUS, I. (1994), The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al (OBO 140), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994.
- COURTOIS, J.-C. (1988), Le contexte archéologique, in: PARDEE, D., Les textes paramythologiques (RSO IV), Paris 1988, 5–12.
- CRAIGIE, P.C. (1973), Helel, Athtar and Phaeton (Jes 14.12–15), in: ZAW 85 (1973) 223–225.
- CRAIGIE, P.C. / KELLY, P.H. / DRINHARD, J.F. (1991), Jeremiah 1–25 (WBC 26), Dallas 1991.
- CRAMER, W. (1986), Harran, in: RAC 13 (1986) 634–650.
- CROSS, F.M. (1969), Epigraphic notes on the Ammān Citadel inscription, in: BASOR 193 (1969) 13–19.
- CROSS, F.M. (1973), Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, Mas. 1973.
- CULICAN, W. (1977), Syrian and Cypriot Cubical Seals, in: LEVANT 9 (1977) 162–167.

- CUNCHILLOS, J.-C. (1992), *Manual de estudios ugariticos*, Madrid 1992.
- CUNCHILLOS, J.-C. / VITA, J.P. (1995), *Concordancia de Palabras Ugariticas*, Bd. I. II / 1. II / 2. III, Madrid 1995.
- CURTIS, A. (1985), *Ugarit. Ras Shamra (Cities of the Biblical World)*, Cambridge 1985.
- DAHOOD, M. (1958), *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, in: S. MOSCATI (Hg.), *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, 65-94.
- (1969), *Ugaritic-Hebrew syntax and style*, in: UF 1 (1969) 15-36.
- (1978), *Ebla, Ugarit and the Old Testament*, in: VT SUPPL. 29 (1978) 81-112.
- DAHOOD, M. / PETTINATO, G. (1977), *Ugaritic ršp gn and eblaite rasap gunu(m)<sup>ki</sup>* in: ORNS 46 (1977) 230-232.
- DALLEY, S. / TEISSIER, B. (1992), *Tablets from the Vicinity of Emar and elsewhere*, in: IRAQ 54 (1992) 83-111.
- DALMAN, G. (1906), *Ein neu gefundenes Jahvebild*, in: PJ 2 (1906) 44-50.
- (1928-1943 / 1964), *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. I-VII, Gütersloh 1928-1942 / 1964.
- DAVIAU, P.M.M. / DION, P.E. (1994), *El, the God of the Ammonites?*, in: ZDPV 110 (1994) 158-167.
- DAVIES, G.I. (1991), *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and concordance (AHI)*, Cambridge 1991.
- DAVIES, PH.R. (1992), *In Search of 'Ancient Israel'* (ISOTS 148), Sheffield 1992.
- DAY, J. (1994), *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, in: DIETRICH, W. / KLOPFENSTEIN, A. (Hg.), *Ein Gott allein?* (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994, 181-196.
- DEARMAN, J.A. (1992), *Religion and culture in Ancient Israel*, Peabody 1992.
- DEISSLER, A. (1981), *Zwölf Propheten I. Hosea, Joel, Amos (NEB)*, Würzburg 1981.
- (1988), *Zwölfpropheten III. Zefania, Haggai, Sacharja, Maleachi (NEB)*, Würzburg 1988.
- DELCOR, M. (1974), *Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7,13 et parallèles*, in: UF 6 (1974) 7-14.
- DELSMAN, W.C. (1988), *Aramäische Grab- und Votivinschriften*, in: TUAT II / 1 (1988) 573-581.
- DEUTSCH, R. / HELTZER, M. (1994), *Forty new ancient west semitic inscriptions*, Tel Aviv – Jaffa 1994.
- DIETRICH, M. (1993), *Babylonian Literary Texts from Western Libraries*, in: MOOR, J.C. DE / WATSON, W.G.E. (Hg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose (AOAT 42)*, Neukirchen-Vluyn 1993, 41-67.
- (1996), *Aspects of the Babylonian Impact on Ugaritic Literature and Religion*, in: WYATT, N. / WATSON, W.G.E. / LLOYD, J.B., *Ugarit, religion and culture*. FS Gibson (UBL 12), Münster 1996, 33-47.
- DIETRICH, W. / KLOPFENSTEIN, A. (1994) (Hg.), *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der Israelitischen und alt-orientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994.

- DIETRICH, M. / LORETZ, O. (1967-68), Untersuchungen zur Schrift- und Lautlehre des Ugaritischen I. Der ugaritische Konsonant .g, in: WO 4 (1967-68) 300–315.
- (1975.a), Die ugaritischen und hebräischen Gottesnamen *il*, *ilh*, *ilhm* - 'l, 'lwh, 'lhjm, in: UF 7 (1975) 552–553.
- (1975.b), Der Gott *TRMN* in den Ugarit-Texten, in: UF 7 (1975) 557–558.
- (1976), Die Elfenbeinschriften und S-Texte aus Ugarit (AOAT 13), Neukirchen-Vluyn 1976.
- (1980.a), Die Bannung von Schlangengift (KTU 1.100 und KTU 1.107,7b–13a.19b–20), in: UF 12 (1980) 153–170.
- (1980.b), Baal *RPU* in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25–33, in: UF 12 (1980) 171–182.
- (1980.c), Die Ba<sup>c</sup>al-Titel *B<sup>c</sup>L ARŠ* und *ALIY QRDM*, in: UF 12 (1980) 391–396.
- (1980.d), Das Land *QT*, in: UF 12 (1980) 390.
- (1980.e), Der Tod Baals als Rache Mots für die Vernichtung Leviathans in KTU 1.5 I 1–8, in: UF 12 (1980) 404–407.
- (1981), Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit I, in: UF 13 (1981) 63–100.
- (1985.a), Die „Hörner“ der Neumondsichel – eine Keilschrift-parallele zu KTU 1.18 IV 9-11, in: CAQUOT, A. / LÉGASSE, S. / TARDIEU, M. (1985), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215), Neukirchen-Vluyn, 113–116.
- (1985.b), Historisch-chronologische Texte aus Alalah, Ugarit, Kamid el-Loz und den Amarna-Briefen, in: TUAT I / 5 496–520.
- (1986), Ug. *BŠQL °RGZ* und he. *BŠQLNW* (II Reg 4,42), °GWZ, in: UF 18 (1986) 115–120.
- (1988.a), Die Keilalphabet. Die phönizisch-kanaanäischen und altarabischen Alphabeten in Ugarit (ALASP 1), Münster 1988.
- (1988.b), Die Alphabettafel aus Bet Šemeš und die ursprüngliche Heimat der Ugariter, in: MAUER, G. / MAGEN, U., *Ad bene et fideliter seminandum*. Festschrift K. Deller, Neukirchen-Vluyn 1988, 61–85.
- (1988.c), Lieder und Gebete aus Ugarit und Emar, in: TUAT II / 1 (1988) 818–826.
- (1988.d), Ugaritische Rituale und Beschwörungen, in: TUAT II / 1 (1988) 299–357.
- (1990), Mantik in Ugarit (ALASP 3), Münster 1990.
- (1991), Mythen als Schultexte, in: UF 23 (1991) 91–102.
- (1992), Jahwe und seine Aschera (UBL 9), Münster 1992.
- (1993), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS Bergerhof (AOAT 232), Neukirchen-Vluyn 1993.
- (1994), Rasuren und Schreibfehler in den keilalphabetischen Texten aus Ugarit. Anmerkungen zur Neuauflage von KTU, in: UF 26 (1994) 23–63.
- (1995), Ugarit, ein ostmediterranes Kultzentrum im Alten Orient (ALASP 7 / 1), Münster 1995.
- (1996), Word-List of the Cuneiform Alphabetic Texts: from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places (ALASP 12), Münster 1996.
- DIETRICH, M. / LORETZ, O. / SANMARTIN, J. (1975.a), Die Texteinheiten in RS 1.2 = CTA 32 und RS 17.100 = CTA Appendice I, in: UF 7 (1975) 141–145.

- (1975.b), Die Götterliste RS 24.246, in: UF 7 (1975) 545–546.
- (1975.c), Das Ritual RS 1.5 = CTA 33, in: UF 7 (1975), 525–528.
- (1975.d), Untersuchungen zur Schrift- und Lautlehre des Ugaritischen (III), in: Formen und ugaritisch-hurritische Lautwert(e) des keilalphabetischen Zeichens ‚z‘, in: UF 7 (1975) 103–108.
- (1975.e), Bemerkungen zur Schlangenbeschwörung RS 24.244, in: UF 7 (1975) 121–125.
- (1975.f), Einzelbemerkungen zur Schlangenbeschwörung RS 24.251, in: UF 7 (1975) 127–131.
- (1975.g), Der keilalphabetische *ŠUMMA IZBU*-Text RS 24.247 + 24.265 + 24.268 + 24.328, in: UF 7 (1975) 133–140.
- (1977), Die Dittographie *aḥtt(h)* (KTU 1.24:36), in: UF 9 (1977) 345.
- DIETRICH, M. / MAYER, W. (1994), Hurritische Weihrauch-Beschwörungen in ugaritischer Alphabetschrift, in: UF 26 (1994) 73–112.
- (1995), Sprache und Kultur der Hurriter in Ugarit, in: DIETRICH, M. / LORETZ, O. (Hg.), Ugarit, ein ostmediterranes Kultzentrum im Alten Orient (ALASP 7 / 1), Münster 1995, 7–42.
- DIJK, J.v. (1972), Une variante du thème de „l’Esclave de la lune“, in: ORNS 41 (1972) 339–348.
- DIJK, J.v. (1973), Une incantation accompagnant la naissance de l’homme, in: ORNS 42 (1973) 502–507.
- DIJK, J.v. (1975), Incantations accompagnant la naissance de l’homme, in: ORNS 44 (1975) 52–79.
- DIJK, J.v. (1987), Literarische Texte aus Babylon (Vorderasiatische Schriften der staatlichen Museen zu Berlin XXIV = NF 8), Berlin 1987.
- DIJKSTRA, M. (1979), Some reflections on the legend of Aqhat, in: UF 11 (1979) 199–210.
- (1984), The Ritual KTU 1.46 (= RS 1.9) and its Duplicates, in: UF 16 (1984) 69–76.
- (1986), An Ugaritic Fable, in: UF 18 (1986) 125–128.
- (1993.a), The Ugaritic-Hurrian Sacrificial Hymn to El (RS 24.278 = KTU 1.128), in: UF 25 (1993) UF 25 (1993) 157–162.
- (1993.b), The Akkado-Hurrian Bilingual Wisdom-Text RS 15.010 Reconsidered, in: UF 25 (1993) 163–171.
- (1994), The Myth of Astarte, the Huntress (KTU 1.92). New fragments, in: UF 26 (1994) 113–126.
- DIJKSTRA, M. / DE MOOR, J.C. (1975), Problematical passages in the legend of Aqhātu, in: UF 7 (1975) 171–215.
- DIJKSTRA, M. / DE MOOR, J.C. / SPRONK, K. (1981), Rezension zu: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (1976), in: BIOR 38 (1981) 371–380.
- DION, P.-E. (1997), Les Araméens à l’âge du fer: histoire politique et structures sociales. Études Bibliques NS 34, Paris 1997.
- DOHMEN, C. (1987), Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1987.

- (1989.a), **עַלְמָה** *‘almāh*, in: THWAT VI (1989) 167–177.
- (1989.b), **פַּסְל** *psl*, in: THWAT VI (1989) 688–697.
- DONBAZ, V. (1990), Two Neo-Assyrian Stelae in the Antakya and Kahramanmaras Museums: Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project 8, 5–24.
- DONNER, H. (1984 / 1986), Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1 u. 2 (ATD 4 / 1; 4 / 2), Göttingen 1984 u. 1986.
- DONNER, H. / RÖLLIG, W. (1971), Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. I. Texte (KAI), Wiesbaden 1971.
- (1973), Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. II. Kommentar, Wiesbaden 1973.
- DOSSIN, G. (1939), Benjaminites dans les textes de Mari, in: MÉLANGES SYRIENS R. DUSSAUD (BAH 30) II, Paris 1939, 981–996.
- (1950), Le panthéon de Mari, in: PARROT, A. (Hg.), Studia Mariana, Paris 1950, 41–50.
- (1967), Un „Panthéon“ d’Ur III à Mari, in: RA 61 (1967) 97–104.
- DRESSLER (1979), The metamorphosis of a lacuna, in: UF 11 (1979) 211–217.
- (1984), The evidence of the Ugaritic tablet CTA 19 (KTU 1.19): a Reconsideration of the Kinnereth Hypothesis, in: VT 34 (1984) 216–221.
- DRIVER, G. R. (1956), Canaanite Myths and Legends. Edinburgh 1956.
- (1971), Canaanite Myths and Legends. Edinburgh<sup>2</sup>1971.
- DRIJVERS, H.J.W. (1976), The Religion of Palmyra, Leiden 1976.
- (1977), Hatra, Palmyra und Edessa, in: ANRW II. 8, Berlin – New York 1977, 799–906.
- DUNANT, C. (1959), Nouvelles tessères de Palmyre, in: SYRIA 36 (1959) 102–110.
- DUPONT-SOMMER, A. / STARCKY, J. (1958), Les inscriptions araméennes de Sfiré. Mémoires présentés par divers savants à l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Bd. XV, Paris 1958.
- DURAND, J.-M. (1987), La femme dans le Proche-Orient antique, Paris 1987.
- DU RY, C.J. (1979), Völker des Alten Orients (Kunst im Bild), Baden-Baden 1979.
- DUSSAUD, R. (1937 / <sup>2</sup>1941), Hymne a Nikkal ou la mesure du temps, in: DERS., Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l’ancien Testament, Paris 1937 / <sup>2</sup>1941, 141–145.
- (1950), Les noces de Yarih et de Nikkal à Ugarit, in: SYRIA XXVII (1950) 376.
- EBELING, E. (1931), Aus dem Tagebuch eines assyrischen Zauberpriesters, in: MAOG V / 3 (1931) 1–52.
- EDZARD, D.O. (1965), Mesopotamien, in: HAUSSIG, H.W. (Hg), Götter und Mythen im Vorderen Orient (WdM I,1), Stuttgart 1965, 17–140.
- (1980), Königslisten und Chroniken. Sumerisch, in: RLA 6 (1980) 77–86.
- (1984), Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes (ARET V), Rom 1984.
- (1987), Überblick über die sumerische Literatur, in: RLA 7 (1987) 36–48.
- EMERTON, J.A. (1994), „The High Places of the Gates“ in 2 Kings XXIII 8, in: VT 44 (1994) 455–467.
- (1997), The Biblical High Place in the Light of Recent Study, in: PALESTINE EXPLORATION QUARTERLY 129 (1997) 116–132.



- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA (1974), Jerusalem 1974.
- EPPING, J. / STRASSMAIER, J.N. (1998), Neue babylonische Planetentafeln: ZA 6 (1898) 217–244.
- EUSEBIUS, Die Praeparatio evangelica; hg. v. Mras, K., 1. Teil: Bücher I–X, Berlin 1954.
- EVERS, J.D. (1995), Myth and Narrative. Structure and Meaning in Some Ancient Near Eastern Texts (AOAT 241), Neukirchen-Vluyn 1995.
- FABRY, H.J. (1984), מַרְזֵה *marze ʔh*: THWAT V / 1–2 (1984) 11–16.
- (1993), שִׁיר *šîr*. I. Etymologie: THWAT VII (1993) 1259–1263.
- FALES, M. (1973), Censimenti e catasti di epoca neo-assira (Studi Economici e Tecnologici 2), Rom 1973.
- (1977), On Aramaic Onomastics in the Neo-Assyrian Period: ORANT. 16 (1977) 41–68.
- (1982), (Hg.), Assyrian Royal Inscriptions: new horizons in literary, ideological and historical analysis. Papers of a symposium held in Cetona, June 26–18, 1980, Rom 1982.
- (1986), Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period, Rom 1986.
- FALKENSTEIN, A. (1960), Sumerische Götterlieder, Heidelberg 1960.
- FALKENSTEIN, A. / SODEN, W.V. (1953), Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich – Stuttgart 1953.
- FARBER, W. (1981), Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur: ZA 71 (1981) 51–72.
- (1987), „Die Kuh des Sin“: Ritual für schwierige Geburt: TUAT II / 2 (1987) 274–277.
- (1987.b), Ritual für den Kultsänger aus Anlaß einer Mondfinsternis: TUAT II / 2 (1987) 236–239.
- FAULKNER, R.O. (1962 / 1976), A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford 1962 / 3 1976.
- FEIGIN, S. (1926), שֶׁגֶר *šgr*, Womb of Biests, in: AJSL 43 (1926) 44–53.
- FISHER, L.R. (1971) (Hg.), The Claremont Ras Shamra Tablets (AnOr 48), Rom 1971.
- (1972 / 1975) (Hg.), Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, Bd. I / II, Rom 1972 / 1975.
- FITZMEYER, . (1995), The Aramaic Inscriptions of Sefire, Rom 1995.
- FLEISCHER, G. (1989), Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt a.M. 1989.
- FLEMING, D.E. (1992), The Installation of Baal's High Priestess at Emar, Harvard 1992.
- (1995), New Moon Celebration once a Year: Emar's *ḥidašū* of Dagan: LEHRBERGHE, K.V. / SCHOORS, A., Immigration and Emigration within the Ancient Near East. FS E. Lipiński, Leuven 1995, 57–64.
- FRANKENA, R. / SEIDL, U. (1957–71), Gula. A. Nach Texten. B. In der Bildkunst, in: RLA 3 (1957–71) 695–97.

- FRANTZ-SZABÓ, G. (1977), Iṣḥara, in: RLA V (1977) 177–178.
- FREILICH, D. / PARDEE, D. (1984), *z* and *ṭ* in Ugaritic: a Re-examination of the Sign-Forms, in: SYRIA 61 (1984) 25–36.
- FREVEL, C. (1995), Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs, Weinheim 1995.
- FUCHS, H.F. (1988), Ezechiel II. 25–48 (NEB), Würzburg 1988.
- GADD, C.J. (1958), The Harran Inscriptions of Nabonidus, in: ANST 8 (1958) 46–53.
- GALLAGHER, W.R. (1994), On the Identity of Hêlêl Ben Šaḥar of Is. 14,12–15, in: UF 26 (1994) 131–146.
- GALLING, K. (1941), Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v.Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina, in: ZDPV 64 (1941) 121–202.
- (1953), Archäologisch-historische Ergebnisse einer Reise in Syrien und Liban im Spätherbst 1952, in: ZDPV 64 (1953) 181–187 (v.a. 186–187).
- GARBINI, G. (1981), Continuità ed innovazioni nella religione fenicia, in: LA RELIGIONE FENICIA. Atti del colloquio in Roma, 6 Marzo 1979, Rom 1981, 29–42.
- (1982), Il sigilli di regno di Israel, in: OA 21 (1982) 163–176.
- GARELLI, P. (1986), Les archives inédites d'un centre provincial de l'empire assyrien, in: VEENHOF, K.R. (Hg.), Cuneiform Archives and Libraries (R.A.I. 30), Leiden 1986, 241–246.
- GARR, W.R. (1986), On Voicing and Devoicing in Ugaritic, in: JNES 45 (1986) 45–52.
- GAster, TH.H. (1938.a), On a Proto-Hebrew Poem from Ras Shamra, in: JBL 57 (1938) 81–87.
- (1938.b), The Graces in Semitic Folklore. A Wedding Song from Ras Shamra, in: IRAS (1938) 37–56.
- GAster, TH.H. (1961), Thespis, New York <sup>2</sup>1961.
- GAWLIKOWSKI, M. (1971), Inscriptions de Palmyre, in: SYRIA 48 (1971) 407–426.
- (1990), Les dieux de Palmyre, in: ANRW II 18.4, Berlin – New York 1990, 2605–2658.
- GELB, I. (1961), The Early History of the West Semitic People, in: JCS 15 (1961) 27–47.
- GERTZ, J.C. (1996), Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender, in: VEIJOLA, T. (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen, Göttingen 1996. [BH I F 28]
- GESE, H. (1970), Die Religionen Altsyriens, in: GESE, H. / HÖFNER, M. / RUDOLPH, K., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (WdM 10,2), Stuttgart 1970, 94–231.
- GESE, H. / HÖFNER, M. / RUDOLPH, K. (1970), Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970.
- GESENIUS, W. / BUHL, FR. (1962) Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin <sup>17</sup>1962.
- GIBSON, J.C.L. (1971), Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I. Hebrew and Moabite Inscriptions, Oxford 1971.
- (1975), Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II. Aramaic Inscriptions, Oxford 1975.

- (1978), *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978,
- (1982), *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III. Phoenician Inscriptions*, Oxford 1982.
- (1978), *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978.
- GINSBERG, H.L. (1936), *Kitbe 'ugarit (The Ugarit Texts)*, Jerusalem 1936.
- (1938), *Women Singers and Wailers among the Northern Canaanites*, in: BASOR 72 (1938) 13–15.
- (1939), *Two Religious Borrowings in Ugaritic Literature. A Hurrian Myth in Semitic Dress*, in: ORIENTALIA 7 (1939) 317–327.
- (1955), *Ugaritic Myths and Epics*, in: MENDELSON, I., *Religions in the Ancient Near East*, New York 1955, 221–279.
- GINSBERG, J.B. (1969 / 1974), *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton <sup>2</sup>1969, <sup>3</sup>1974.
- GLEIS, M. (1997), *Die Bamah (ZAW, Beih. 251)*, Berlin – New York 1997.
- GOEDICKE, H.A. / ROBERTS, J.J.M (1975) (Hg.), *Unity and Diversity*, Baltimore – London 1975.
- GÖRG, M. (1985), *Die Priestertitel kmr und khn*, in: BN 30 (1985) 7–14.
- GOETZE, A. (1938), *The Tenses of Ugaritic*, in: JAOS 58 (1938) 266–309.
- (1941), *The Nikkal Poem from Ras Shamra*, in: JBL 60 (1941) 335–347.
- (1969), *Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festivals*, in: ANET (1969) 346–361.
- GOOD, R.M. / MARKS, J.H. (1987), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of M.H. Pope*, Guilford 1987.
- GOODENOUGH (1956), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Periods*, Bd. V. Fish, Bread and Wine (Bollingen Series XXXVII), Toronto 1956.
- GORDON, C.H. (1937), *A Marriage of the Gods in canaanite mythology*, in: BASOR 65 (1937) 29–33.
- (1943.a), *The Poetic Literature of Ugarit*, in: OR. 12 (1943) 56–57.
- (1943.b), *The Nuptials of Nikkal and the Moon: The Loves and Wars of Baal and Anat*, Princeton 1943, 27.
- (1949), *Ugaritic Literature*, Rom 1949, 63–65.
- (1965.a), *Canaanite Mythology*, in: S.N. KRAMER (Hg.), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City – New York 1965, 181–218.
- (1965.b), *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, New York 1965.
- (1965.c), *Ugaritic Textbook (AnOr 38)*, Rom 1965.
- (1966), *Ugarit and Minoan Crete. The Bearing of their Texts on the Origins of the Western Culture*, New York 1966.
- (1977), *Poetic Legends and Myths from Ugarit*, in: BER 25 (1977) 5–135.
- GORDON, R.P. (1986), *1 + 2 Samuel. A commentary*, Exeter 1986.
- GRAY, J. (1965), *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1957.
- GRAY, G.B. (1903), *A critical and exegetical commentary on Numbers*, o.O. 1903.
- GRAY, J. (1957), *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1957.

- (1969), *Near Eastern Mythology*, London – New York u.a. 1969.
- (1978), Canaanite religion and Old Testament study in the light of new alphabetic texts from Ras Shamra, in: *UG. VII* (1978) 79–108.
- (1980), *I + 2 Kings (OTL)*, London<sup>2</sup>1980.
- GREEN, T.M. (1992), *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden 1992.
- GREENFIELD, J.C. (1971), *Scripture and Inscription: The Literary and Rhetorical Element in Some Early Phoenician Inscriptions*, in: GOEDICKE, H. (Hg.), *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, Baltimore – London 1971, 253–268.
- GREENFIELD, J.H. (1987), *Aspects of aramean religion*, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MC BRIDE, S.D. (Hg.), *Ancient Israelite religion*, Philadelphia 1987, 67–78.
- GREENFIELD, J.H. (1995), *Hadad hdd*, in: *DDD* (1995) 716–726.
- GRÉGOIRE-GRRONEBERG, B. (1974), *Abriss eines thematischen Vergleichs zwischen CT 15,5-6 und CTA 24 = UT 77*, in: *UF* 6 (1974) 65–68.
- GRELOT, P. (1956), *Isaie XIV et son arrière-plan mythologique*, in: *RHR* 149 (1956) 18–48.
- GRESSMANN, H. (Hg.) (1926), *Altorientalische Texte zum Alten Testament (AO-TAT)*, Berlin 1926.
- GRÖNDAHL, F. (1967), *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rom 1967.
- GROSS, H. (1986), *Ijob (NEB)*, Würzburg 1986.
- GUBEL, E. (1993), *The Iconography of Inscribed Phoenician Glyptik*, in: SASS, B. / UEHLINGER, C., *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125)*, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1993.
- GUNKEL, H. (1910), *Genesis; übers. u. erklärt von H. Gunkel*, Göttingen 1910.
- HAAG, E. (1985) (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104)*, Freiburg i.B. 1985.
- HAAG, E. (1993.a), *Daniel (NEB)*, Würzburg 1993.
- (1993.b), שַׁבָּת *šabbāt*, in: *THWAT VII* 1047–1057.
- HAAS, V. (1982), *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz a.Rh. 1982.
- HAAS, V. (1994), *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden – New York 1994.
- HAAS, V. / PRECHEL, D. (1995), *Mondgott. A.II. Bei den Hethitern*, in: *RLA* 8 (1995) 370–371.
- HAASE, R. (1979) (Hg.), *Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Fassung. 2. überarb. u. erw. Aufl.* Wiesbaden 1979.
- HACKETT, J.A. (1984), *The Balaam Text from Deir ʿAllā (HSM 31)*, Chico 1984.
- (1987), *Religious traditions in israelite Transjordan*, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (1987), *Ancient israelite religion*, Philadelphia 1987.
- HAHN, J. (1981), *Das „Goldene Kalb“. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Theologie. Bd. 154*, Frankfurt – Bern 1981.
- HALL, M.G. (1986), *A Hymn to the Moon-God, Nanna*, in: *JCS* 38 (1986) 152–166.
- (1988), *A Study of the Sumerian Moon-God, NANNA-Suen*, Bd. I-II (Dis. Univ. Pennsylvania 1985), Philadelphia 1988.

- HALLO, W.W. (1991), New Moons and Sabbaths. A Case-Study in the Contrastive Approach, in: GREENSPAHN, F.E. (Hg.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York – London 1991, 313–332.
- HANDY, L.K. (1988), Hezekiah's unlikely reform, in: ZAW 100 (1988) 111–115.
- (1994), *Among the host of heaven. The syro-palestinian pantheon als bureaucracy*, Winona Lake 1994.
- (1995), Historical probability and the narrative of Josiah's reform in 2 Kings, in: HOLLOWAY, S.W. / HANDY, L.K. (Hg.), *The pitcher is broken. FS G.W. Ahlström (JSOTS 190)*, Sheffield 1995, 252–275.
- HANHART, R. (1990), *Sacharja ...*, Neukirchen-Vluyn 1990.
- HAUSSIG, H.W. (1965) (Hg.), *Wörterbuch der Mythologie, I.1: Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965.
- HAWKINS, J.D. (1980), Late Hittite Funerary Monuments, in: ALSTER, B. (Hg.), *Death in Mesopotamia (Mesopotamia 8)*, Kopenhagen 1980, 213–225.
- HEALEY, J.-F. (1975), *MALKŪ : MLKM : ANUNNAKI*, in: UF 7 (1975) 235–238.
- (1977), The Underworld Character of the God Dagan, in: JNSL 5 (1977) 43–51.
- (1985), The Akkadian „Pantheon“ List from Ugarit, in: SEL 2 (1985) 115–125.
- (1986), The ugaritic dead: some live issues, in: UF 18 (1986) 27–32.
- (1988), The „Pantheon“ of Ugarit: Further Notes, in: SEL 5 (1988) 103–112.
- (1995), DAGON, in: DDD (1995) 407–413.
- (1996), Grain and Wine in Abundance. Blessings from the Ancient Near East, in: FS GIBSON (UBL 12), Münster 1996, 65–74.
- HECKER, K. (1974), *Untersuchungen zur akkadischen Epik (AOATS 8)*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- HELCK, W. (1979), *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v.Chr.*, Darmstadt 1979.
- HELTZER, M. (1980 / 1), *The Suteans*, Neapel 1980 / 81.
- (1982), *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, Wiesbaden 1982.
- HELTZER, M. / LIPÍŃSKI, E. (1988), *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500–1000 B.C.)*, Leuven 1988.
- HENNING, K. (1990) (Hg.), *Jerusalem Bibellexikon*, Stuttgart 1990.
- HENTSCHEL, G. (1985), *2 Könige (NEB)*, Würzburg 1985.
- HERBORDT, S. (1992), *Neuassyrische Glyptik des 8.–7. Jh. v.Chr. (SAAS 1)*, Helsinki 1992.
- HERDNER, A. (1942 / 3), *Compte rendu de J. Aistleitner, die Nikkal-Hymne aus Ras Schamra et de Ginsberg, Two Religious Borrowings in Ugaritic Literature*, in: Syria XXIII (1942–43) 275–285.
- (1949), Hirihibi et les noces de Yarih et de Nikkal dans la mythologie d'Ugarit, in: SEM II (1949) 17–20.
- (1963), *Corpus des Tablettes en Cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (CTA X)*, Paris 1963.
- (1978), *Nouveaux textes alphabetiques de Ras Shamra – XXIV<sup>e</sup> campagne, 1961. Liste de dieux*, in: UG. VII (1978) 1–7.
- HERR, L.G. (1978), *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals (HSMS 18)*, Missoula 1978, 79–152.

- HERRMANN, W. (1968), *Yarih und Nikkal und der Preis der Kuṭarat-Göttinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras-Schamra (BZAW 106)*, 1968.
- HERZOG, Z. (1986), *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern*, Mainz a.Rh. 1986.
- HESTRIN, R. / DAYAGI-MENDELS, M. (1979), *Inscribed seals, First Temple period*, Jerusalem 1979.
- L'HEUREUX, C.E. (1995), *Rank among the Canaanite Gods*, Ann Arbor 1995.
- HOBBS, T.R. (1985), *2 Kings (WBC 13)*, Waco 1985.
- HÖFNER, M. (1965), *Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit; Südarabien*, in: HAUSSIG, H.W., *Götter und Mythen im Vorderen Orient (WdM I.1)*, Stuttgart 1965, 407–552.
- (1970), *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, in: GESE, H. / HÖFNER, M. / RUDOLPH, K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (WdM 10,2)*, Stuttgart 1970, 233–402.
- HOFFMANN, H.-D. (1980), *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT 66)*, Zürich 1980.
- HOFFNER, H.A. (1990), *Hittite Myths (SBL Writings from the Ancient World 2)*, Atlanta 1990.
- HOFTIJZER, J. (1968), *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten*, Leiden 1968.
- (1986), *Die Inschrift von Deir ʿAlla*, in: TUAT II / 1 (1986-91) 138–148.
- HOFTIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G. (1976), *Aramaic Texts from Deir ʿAlla*, Leiden 1976.
- (1991) (Hg.), *The Balaam Text from Deir ʿAlla Re-Evaluated*, Leiden 1991.
- HOFTIJZER, J. / JONGELING, K. (1995), *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions (DNWSI). Bd. I und II*, Leiden – New York 1995.
- HOLLADAY, J.S. (1987), *Religion in Israel and Judah Under the Monarchy. An Explicitly Archaeological Approach*, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (Hg.), *Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 249–299.
- HOLLADAY, W.L. (1986), *Jeremiah 1. Chapters 1–25 (Hermeneia)*, Minneapolis 1986.
- (1989), *Jeremiah 2. Chapters 26–52 (Hermeneia)*, Minneapolis 1989.
- HOLLAND, T.A. (1977), *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines*, in: LEVANT 9 (1977) 121–155.
- HOLLENSTEIN, H. (1977), *Literarkritische Erwägungen zum Bericht über Reformmaßnahmen Josias 2 Kön XXIII 4ff.*, in: VT 27 (1977) 321–336.
- HOLLOWAY, S.W. (1995), *Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and its Implications for Sennacherib's Letter to Hezekiah in 2 Kings*, in: HOLLOWAY, S.W. / HANDY, L.K. (Hg.), *The Pitcher is Broken. FS G.W. Ahlström*, Sheffield 1995, 276–314.
- HOMÈS-FRÉDÉRICQ, D. (1976), *Glyptique sur les tablettes araméennes des musées royaux d'art et d'histoire (Bruxelles)*, in: RA 70 (1976) 57–70.
- HOMÈS-FRÉDÉRICQ, D. (1995), *Deux témoignages des cultes astraux dans les „archives d'un centre provincial“ (ACP) conservées aux musées royaux d'art et*

- d'histoire, Bruxelles, in: LERBERGHE, K.V. / SCHOORS, A. (Hg.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*. FS E. Lipiński, Leuven 1995, 107–117.
- HORWITZ, W.J. (1977), *Our Ugaritic Mythological Texts: Copied or Dictated?*, in: UF 9 (1977) 123–130.
- HOSSFELD, F.-L. (1982), *Der Dekalog: seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg / Schweiz (Schweiz) – Göttingen 1982.
- HOSSFELD, F.-L. / ZENGER, E. (1993), *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993.
- HROUDA, B. (1991) (Hg.), *Der Alte Orient*, München 1991.
- HÜBNER, U. (1992), *Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v.Chr.* (ADPV 16), Wiesbaden 1992.
- (1993), *Das ikonographische Repertoire der ammonitischen Siegel und seine Entwicklung*, in: SASS, B. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (OBO 125), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1993, 130–160.
- HUFFMON, H.B. (1965), *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore 1965.
- HUEHNERGARD, J. (1987), *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transkription* (HSS 32), Atlanta 1987.
- (1991), *Remarks on the classification of the northwest semitic languages*, in: HOF- TIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G. (Hg.), *The Balaam Text from Deir ʿAlla Re-Evaluated*, Leiden 1991, 283–293.
- HUNGER, H. (1976), *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil I*, Berlin 1976.
- (1992), *Astrological Reports to Assyrian Kings* (State Archives of Assyria 8), Helsinki 1992.
- (1995), *Mondfinsternis*, in: RLA 8 (1995) 358–359.
- HUTTER, M. (1996.a), *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996.
- (1996.b), *Grundzüge der phönizischen Religion*, in: HAIDER, P.W. / HUTTER, M. / KREUZER, S. (Hg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, 128–136.
- (1996.c), *Das Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen in Nordsyrien*, in: HAIDER, P.W. / HUTTER, M. / KREUZER, S., *Religionsgeschichte Syriens*, Stuttgart 1996, 116–122.
- IMPARATI, F. (1987), *Il culto della dea Ningal presso gli ittiti*, in: FS P. MERIGGI (Studia Mediterranea I), Rom 1987, 293–324.
- INGHOLT, H. / SEYRIG, H. / STARKY, H. (1955), *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955.
- IRSIGLER, H. (1977), *Gottesgericht und Jahwetag: die Komposition Zef 1,1–2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches*, St. Ottilien 1977.
- ISRAEL, F. (1987), *Les sceaux ammonites*, in: SYRIA 64 (1987) 141–146.
- (1990), *Note ammonite II. La religione degli Ammoniti attraverso le fonti epigrafice*, in: SMSR 56 (1990) 307–337.

- (1992), Note die onomastica semitica 7,2. Rassegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi. La Transgiordania, in: SEL 9 (1992) 95–114.
- JACKSON, K.P. (1983), Ammonite personal names, in: MEYERS, C.L. / O'CONNOR, M. (Hg.), *The Word of the Lord Shall go forth*. FS D.N. Freedman, Winona Lake 1983, 507–521.
- JACOBSEN, TH. (1973), Notes on Nintur, in: OR 42 (1973) 274–298.
- (1975), Religious Drama in Ancient Mesopotamia, in: GÖDICKE, H. / ROBERTS, J.J.M (Hg.), *Unity and Diversity*, Baltimore – London 1975, 65–81.
- (1976), *Treasures of Darkness*, London 1976.
- (1987), *The Harps that once ... Sumerian Poetry in Translation*, 1987.
- JANOWSKI, B. (1989), Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils I (WMANT 59), Neukirchen 1989.
- JANOWSKI, B. / KOCH, K. / WILHELM, G. (1993) (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129), Freiburg / Schweiz — Göttingen 1993.
- JEAN, CH. F. / HOFTIJZER, J. (1965), *Dictionnaire des Inscriptions sémitiques de l'Ouest* (DISO), Leiden 1965.
- JEPSEN, A. (1959 / 1978), Die Reform des Josia, in: DERS., *Der Herr ist Gott*, Berlin 1959 = 1978, 132–141.
- JEREMIAS, CH. (1977), Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial, Göttingen 1977.
- JEREMIAS, J. (1983), *Der Prophet Hosea* (ATD 24 / 1), Göttingen 1983.
- (1995), *Der Prophet Amos* (ATD 24 / 1), Göttingen 1995.
- JIRKU, A. (1962), *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Gütersloh 1962.
- (1966), *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966.
- JOANNÈS, F. (1984), Contrats de mariage d'époque récent, in: RA 78 (1984) 71–81.
- JOSEPHUS, FLAVIUS (1969), *De bello Judaico – Der jüdische Krieg*. Griechisch und deutsch. Buch 6 – 7. Hrsg. v. O. Michel und O. Bauernfeind, Darmstadt 1969.
- KAISER, O. (1982–85) (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT). Bd. I. Rechts- und Wirtschaftsurkunden; Historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1982–85.
- (1988) (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT). Bd. II. Religiöse Texte, Gütersloh 1988.
- KAMMENHUBER, A. (1955), Die protohattische Bilingue vom Mond der vom Himmel gefallen ist, in: ZA 51 (1955) 102–123.
- KEEL, O. (1977), *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (SBS 85 / 85), Stuttgart 1977.
- (1980) (Hg), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (OBO), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1980.
- (1990), La glyptique de Tell Keisan, in: KEEL, O. / SHUVAL, M. / UEHLINGER, CH., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III* OBO 100, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1990, 163–260 u. 298–330.



- (1994), Das Mondemblem von Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtlichen Gestirne bei den Aramäern, in: DERS., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel IV (OBO 135), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994, 135–202.
- (1998), Goddesses and Trees New Moon and Yahweh. Two Natural Phenomena in Ancient Near Eastern Art and in the Hebrew Bible (JSOT Suppl. Series 261), Sheffield 1998.
- KEEL, O. / SHUVAL, M. / UEHLINGER, CH. (1990), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel 3. OBO 100, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1990.
- KEEL, O. / UEHLINGER, CHR. (1993), Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg i.B. <sup>2</sup>1993.
- KILIAN, R. (1994), Jesaja II. 13–39 (NEB), Würzburg 1994.
- KINET, D. (1981), Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes (SBS 104), Stuttgart 1981.
- KLEIN, R. (1983), 1 Samuel (WBC 10), Waco 1983.
- KLENGEL, H. (1969), Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z. Teil 2, Berlin 1969.
- (1989) (Hg.), Kulturgeschichte des alten Vorderasien, Berlin 1989.
- (1990), Halab - Mari - Babylon. Aspekte syrisch-mesopotamischer Beziehungen in altbabylonischer Zeit, in: FS J.-R. KUPPER, De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari, Liège 1990, 183–195.
- (1992), Syria. 3000 to 300 B.C. A Handbook of political history, Berlin 1992.
- KNAUF, E.A. (1989 / 90), „You shall have no other Gods“. Eine notwendige Notiz zu einer überflüssigen Diskussion, in: DBAT 26 (1989 / 90) 238–245.
- (1990), War „Biblisch-Hebräisch“ eine Sprache? , in: ZAH 3 (1990) 11–23.
- (1991), From History to Interpretation, in: VIKANDER EDELMAN, D. (Hg.), The Fabric of History (JSOTS 127), Sheffield 1991, 26–64.
- (1994), Die Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1994.
- KNUTSON, F.B. (1981), Divine Names and Epithets in the Akkadian Texts, in: RUMMEL, S. (Hg.), Ras Shamra Parallels III, 471–500.
- KOCH, K. (1976), Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte (AOAT 30), Neukirchen-Vluyn 1976.
- (1988.a), Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen 1988.
- (1988.b), Aschera als Himmelskönigin, in: UF 20 (1988), 97–120.
- (1992), Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreform des Königs Josia, in: HAUSMANN, J. / ZOBEL, H.-J. (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. FS H.D. Preuß, Stuttgart u.a. 1992, 80–92.
- KOHLMEYER, K. (1992), Drei Stelen mit Sin-Symbolen aus Nordsyrien, in: HROUDA, B. / KROLL, S. / SPANOS, Z. (Hg.), Von Uruk nach Tuttul. Festschrift E. Strommenger (Müncher Vorderasiatische Studien 12), München 1992, 91–100.
- (1992.b), Ein weiteres Relief mit dem Symbol des Mondgottes von Harran, in: ACTA PRAEHISTORICA ET ARCHAEOLOGICA 24 (1992) 187–189.
- KORPEL, M.C.A (1990), A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (UBL 8), Münster 1990.

- KOTTSIEPER, I. (1984), KTU 1.100 – Versuch einer Deutung, in: UF 16 (1984) 99–110.
- (1988), Papyrus Amherst 63 – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11–19, in: LORETZ, O., Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1 (UBL 6), Münster 1988, 55–75.
- (1998), Zusätze zu Daniel, in: STECK, O.H. / KRATZ, R.G. / KOTTSIEPER, I., Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel, Göttingen 1998, 211–328.
- KRAMER, S.N. (1961) (Hg.), Mythologies of the Ancient World, New York 1961.
- (1969 / 1974), Sumerian sacred marriage texts, in: PRITCHARD, J.B., ANET <sup>3</sup> 1974, 637–645.
- KRATZ, G. (1998), Der Brief des Jeremia, in: STECK, O.H. / KRATZ, R.G. / KOTTSIEPER, I., Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel, Göttingen 1998, 71–110.
- KRAUS, H.-J. (1978), Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150, Neukirchen-Vluyn, 5. überarbeitete Auflage 1978.
- KREBERNIK, M. (1984), Die Beschwörungen aus Fara und Ebla, Hildesheim u.a. 1984.
- (1995), Mondgott. A.I. In Mesopotamien, in: RLA 8 (1995) 360–369.
- KREBERNIK, M. / SEIDL, U. (1997), Ein Schildbeschlag mit Bukranion und alphabetischer Inschrift, in: ZA 87 (1997) 101–111.
- KRECHER, J. (1969), Verschußlaute und Betonung im Sumerischen, in: FS W. V.SODEN (AOAT 1), 1969, 157–197.
- (1971), Göttersymbole und -attribute, in: RLA III (1971) 483–498.
- (1978), Sumerische Literatur, in: RÖLLIG, W. (Hg.), Altorientalische Literaturen, Wiesbaden 1978, 100–150.
- KREUZER, S. (1996), Die Religion der Aramäer auf dem Hintergrund der frühen aramäischen Staaten, in: HAIDER, P.W. / HUTTER, M. / KREUZER, S. (Hg.), Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart 1996, 101–115.
- KRINETZKI, G. (1980), Hoheslied (NEB), Würzburg 1980.
- KÜHNE, H. (1997), Der Gott in der Mondsichel, in: HAAS, V. (Hg.), Altorientalische Forschungen 24 (1997) 375–382.
- KÜMMEL, H.M. (1987), Rituale in hethitischer Sprache, in: TUAT II / 2 (1987) 282–292.
- KUPPER, J.-R. (1982), Mari entre la Mésopotamie et la Syrie du nord à l'époque paléo-babylonienne, in: NISSEN, H.J. / RENGIER, J. (Hg.), Mesopotamien und seine Nachbarn, Berlin 1982, 173–185.
- KUTSCH, E. (1982), *ḥatan*, *ḥoten*, in: ThWAT III (1982) 288–296.
- (1986), Der Sabbat – ursprünglich Vollmondstag?, in: SCHMIDT, L. / EBERLEIN, K., Kleine Schriften zum Alten Testament. FS E. Kutsch (BZAW 168), Berlin – New York 1986, 71–77.
- KWASMAN, TH. / PARPOLA, S. (1991), Legal Transactions of the royal court of Nineveh, Part I: Tiglat-Pileser III through Esarhaddon (SAA VI), Helsinki 1991.

- LABAT, R. (1951), *Traité akkadien de diagnostics et de pronostics médicaux I. Transcription et Traduction*, Paris – Leiden 1951.
- LAMBERT, W.G. (1965), A Middle Assyrian Tablet of Incantations, in: *AS* 16 (1965) 283–288.
- LAMBERT, W.G. (1969), A Middle Assyrian Medical Text, in: *IRAQ* 31 (1969) 28–38.
- (1984), The Identity of the Eblaite God NidaKUL, in: *OA* 23 (1984) 43–44.
- (1985.a), The Pantheon of Mari, in: *MARI* 4 (1985) 525–539.
- (1985.b), Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia, in: *BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES* 48 (1985) 439–461.
- (1987), Goddesses in the Pantheon. *Comptes rendus de la 33ième Rencontre Assyriologique internationale*, Paris 1986, Paris 1987.
- LANG, B. (1983), Monotheism and the prophetic minority. An essay in Biblical history and sociology (SWBA 1), Sheffield 1983.
- (1981), Die Jahwe-allein-Bewegung, in: DERS. (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 47–83.
- LAROCHE, E. (1948), Teššub, Hebat et leur cour, in: *JCS* 2 (1948) 113–136.
- (1955), Divinités lunaires d'Anatolie, in: *RHR* 147 (1955) 1–24.
- (1963), Le dieu anatolien Sarrumma, in: *SYRIA* 40 (1963) 277–303.
- (1968.a), Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra, in: *UG. V* (1968) 447–544.
- (1968.b), Textes de Ras Shamra en langue hittite, in: *UG. V* (1968) 769–784.
- (1968.c), La Lune chez les Hittites et les Hourrites, in: *LA LUNE. Mythes et Rites* (Sources Orientales 5), 1968.
- (1976), Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites, in: *ORNS* 45 (1976) 94–99.
- (1979), Ras Shamra IV. Le milieu hurrite, in: *DBS IX* (1979) 1359–1361.
- (1980), Glossaire de la langue hourrite (Études et commentaires 93), Paris 1980 (auch: *RHA* 34 / 35 (1976 / 1977)).
- (1981), Les hiéroglyphes de Meskene-Emar et le style „syro-hittite“, *AKKADICA* 22 (1981) 5–14.
- LAROCHE, E. / NOUGAYROL, J. (1955), Le Bilingue accado-hourrite, in: *PRU III* (1955) 311–324.
- LAWTON, R. (1984), Israelite Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions, in: *BIBLICA* 65 (1984) 330–346.
- LEICK, G. (1991), *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London – New York 1991.
- LELLI, F. (1995), Stars כוכבים *kwkbym*, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, PIETER W. (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, 1530–1540.
- LEMAIRE, A. (1973), Le sabbat à l'époque royale israélite, in: *RB* 80 (1973) 161–185.
- (1977), *Inscriptions hébraïques. Bd. I. Les ostraca* (LAPO 9), Paris 1977, 21–81.83–143.

- (1984), Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu, Paris 1984.
- (1986), Nouveaux sceaux nord-ouest sémitiques, in: SYRIA 63 (1986) 305–325.
- (1988), Recherches actuelles sur les sceaux nord-ouest sémitiques, in: VT 38 (1988) 220–230.
- (1991), Les inscriptions sur plâtre de Deir ʿAlla et leur signification historique et culturelle, in: HOFTIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G., The Balaam text from Deir ʿAlla re-evaluated, Leiden 1991, 33–57.
- (1994), Déesses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000–500 av.n.è.), in: DIETRICH, W. / KLOPFENSTEIN, A. (Hg.), Ein Gott allein? (OBO 139), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994, 127–158.
- LEMAIRE, A. / DURAND, J.-M. (1984), Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-Ilu, Genf – Paris 1984.
- LEVIN, C. (1984), Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: ZAW 96 (1984) 351–371.
- LEVINE, B.A. (1983), The Descriptive Ritual Texts from Ugarit: Some Formal and Functional Features of the Genre, in: MEYERS, C.L. / O'CONNOR, M. (Hg.), The Word of the Lord shall go forth. FS D.N. Freedman, Winona Lake 1983, 467–475.
- (1991), The plaster inscriptions from Deir ʿAlla. General interpretation, in: HOFTIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G., The Balaam text from Deir ʿAlla re-evaluated, Leiden 1991, 58–72.
- LEVINE, B.A. / TARRAGON, J.-M. DE (1988) Shapshu cries out in Heaven: Dealing with snake-bite at Ugarit (KTU 1.100, 1.107), in: RB 95 (1988) 481–518.
- (1993), The King proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (KTU 1.41 / 1.87), in: RB 100 (1993) 76–115.
- LEWIS, T.J. (1989), Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit, Atlanta 1989.
- LEWY, J. (1949), The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus, in: HUCA 19 (1949) 405–489.
- LIPÍŃSKI, E. (1965), Les Conceptions et couches merveilleuses de ʿAnath, in: SYRIA 42 (1965) 45–73.
- (1970), Banquet en l'honneur de Baal, in: UF 2 (1970) 75–88.
- (1973), SKN et SGN dans le sémitique occidental du nord, in: UF 5 (1973) 198.
- (1974), La Légende sacrée de la Conjuración des morsures de Serpents, in: UF 6 (1974) 169–174.
- (1975), Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I, Leuven 1975.
- (1983), Review of J.M. de Tarragon, Le culte à Ugarit (1980), in: IEJ 33 (1983) 137–139.
- (1984), mohar, in: ThWAT IV (1984) 718–724.
- (1985.a), Nordsemitische Texte aus dem 1. Jt. v.Chr., in: BEYERLIN, W. (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 1), Göttingen 1975, 245–283.
- (1985.b), Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan-Harran Area, in: BIBLICAL ARCHAEOLOGY TODAY, Jérusalem 1985, 340–348.
- (1985.c), Juda et „tout Israël“: analogies et contrastes, in: DERS. (Hg.), The Land of Israel: Cross-roads of Civilizations, Leuven 1985, 93–112.

- (1988), La Donation Matrimoniale dans l'ancien droit hébraïque, in: VAVROUŠEK, P. / SOUČEK, V. (Hg.), Šulmu. Papers on the Ancient Near East, Prag 1988, 173–193.
- (1994), Studies in Aramaic Inscriptions and onomastics II, Leuven 1994.
- (1995.a), Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique, Leuven 1995.
- (1995.b), Shadday, Shadrapha et le dieu Satrape, in: ZAH 8 (1995) 247–274.
- LISOWSKI, G. (1958), Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 2 1958.
- LIVERANI, M. (1962), Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici, Rom 1962.
- (1979), Ras Shamra. II. Histoire, in: DBS IX (1979) 1295–1348.
- (1995), Le Royaume d'Ougarit, in: YON, M. (1995), Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (RSO XI), Paris 1995, 47–54.
- LÖW, I. (1967), Die Flora der Juden. Bd. II: Iridaceae - Papilionaceae (Nachdruck d. Ausg. 1924); Junglandaceae / Juglans regia, Hildesheim 1967, 29–59.
- LÖWENSTAMM, S.E. (1965), The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature, in: IEJ 15 (1965) 121–133.
- (1969), Ugaritic Formulas of Greeting, in: BASOR 194 (1969) 52–54.
- (1980), Notes on the Pronouns in Ugaritic in the Light of Canaanite, in: DERS., Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures (AOAT 204), Neukirchen-Vluyn 1980.
- (1992), From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its oriental background, Jerusalem 1992.
- LØKKEGAARD, F.L. (1956), The Canaanite Divine Wetnurses, in: STUDIA THEOLOGICA 10 (1956) 53–64.
- (1982), Some reflexions on reading F.O. Hvidberg-Hansen's book: La déesse TNT, une étude sur la religion cananéenne-punique, in: UF 14 (1982) 129–140.
- LOHFINK, N. (1987), The Cult Reform of Josiah of Juda: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion, in: MILLER, P.D. U.A. (Hg.), Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 459–475.
- (1990), Zum „kleinen geschichtlichen Credo“ Dtn 26,5–9, in: DERS. (Hg.), Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8), Stuttgart 1990, 263–290.
- LOHFINK, N. (1991), Die Kultreform Joschijas von Juda in 2 Kön 22–23 als religionsgeschichtliche Quelle, in: DERS. (Hg.), Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 209–227.
- (1991.b), Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22–23, in: ebd. 179–207 (zugleich in: DERS., Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Leuven 1985, 24–48.).
- (1995), Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: DERS. (Hg.), Studien zum Deuteronomium und zur Deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 65–142.
- LONG, B.O. (1991), 2 Kings (FOTL 10), Grand Rapids 1991.
- LORETZ, O. (1976), Der kanaanäische Mythos vom Sturz des Šaḥar-Sohnes Hēlēl (Jes 14,12–15), in: UF 8 (1976) 133–136.

- (1989), Die babylonischen Gottesnamen Sukkut und Kajjamānu in Amos 5,26, in: ZAW 101 (1989) 286–289.
- (1990), Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.
- (1992.a), Ugariter, „Kanaanäer“ und „Israeliten“, in: UF 24 (1992) 249–258.
- (1992.b), Exodus, Dekalog und Ausschließlichkeit Jahwes im Amos- und Hosea-Buch in der Perspektive ugaritischer Poesie, in: UF 24 (1992) 217–248.
- (1995),
- LOWERY, R.H. (1991), The reforming kings. Cult and society in First Temple Judah (JSOTS 120), Sheffield 1991.
- LUCAS, A. (1962), Ancient Egyptian Materials and Industries, London <sup>4</sup>1962.
- LÜHRMANN, D. (1980), Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre (Gal 4,10), in: FS C. WESTERMANN, Werden und Wirken des Alten Testaments, 1980, 428–445.
- LURKER, M. (1990), Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, Stuttgart 1990.
- LUSCHAN, F.V. (1943), Die Kleinfunde von Sendschirli (Ausgrabungen in Sendschirli V), Berlin 1943.
- MARAQTEN, M. (1986), Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien, Hildesheim 1986.
- MARCUS, D. (1972), The Verb „to live“ in Ugaritic, in: JSS 17 (1972) 76–82.
- MARGALIT, B. (1972), The Kōšārōt / Kṯrt, Patroness–Saints of Women, in: JANESCU 4 (1972) 52–61.
- (1979–80), The Ugaritic Feast of the Drunken Gods, in: MAARAV 2 (1979–80) 65–120.
- (1980), A Matter of „Life“ and „Death“ (AOAT 206), Neukirchen-Vluyn 1980.
- (1981), The Geographical Setting of the AQHT-Story and its Ramifications, in: YOUNG, D.G., Ugarit in Retrospect, Winona Lake 1981, 131–158.
- (1983), Lexicographical Notes on the Aqhat Epic (Part I: KTU 1.17–18), in: UF 15 (1983) 65–103.
- (1984), KTU 1.93, the Prayer of a Sick Cow, in: SEL 1 (1984) 89–101.
- (1996), Ugaritic *ʿttr. ʿrʒ* and DAPT (I 14) *šgr. wʿštr*, in: FS GIBSON (UBL 12), Münster 1996, 179–203.
- MAYER, W. (1996), The Hurrian Cult at Ugarit, in: FS GIBSON (UBL 12), Münster 1996, 205–211.
- MAZAR, A. (1982), The „Bull Site“ – An Iron Age I Open Cult Place, in: BASOR 247 (1982) 27–42.
- MC CARTER, P. K. (1980.a), I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (The Anchor Bible 8), Garden City 1980.
- (1980.b), The Balaam Texts from Deir ʿAlla. The First Combination, in: BASOR 223 (1980) 49–60.
- (1987), The religion of the Israelite monarchy, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (1987) Ancient israelite religion. FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 137–155.
- (1991), The dialect of the Deir ʿAlla Texts, in: HOFTIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G., The Balaam text from Deir ʿAlla re-evaluated, Leiden 1991, 87–99.
- MC KANE, W. (1986), Jeremiah, Bd. 1 (1–25) (ICC), Edinburgh 1986.

- MC KAY, J.W. (1970), Helel and the Dawn-Goddess. A re-examination of the myth in Isaiah XIV 12-15, in: VT 20 (1970) 451-456.
- (1973), Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC (Studies in Biblical Theology II / 26), London 1973.
- MEIJER, D.J.W. (1992) (Hg.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East, Amsterdam 1992.
- MENZEL, B. (1981), Assyrische Tempel. Bd. 2. Anmerkungen, Textbuch, Tabelle und Indices, Rom 1981.
- MERIGGI, P. (1967), Manuale di eteo geroglifico II / 1, Rom 1967.
- (1975), Manuale di eteo geroglifico II / 2-3, Rom 1975.
- MESNIL DU BUISSON, R. DU (1962), Les tessères et les monnaies de Palmyre, Paris 1962.
- MEYERS, C.L. / MEYERS, E.M. (1987), The Anchor Bible. Haggai, Zechariah 1-8, New York u.a. 1987.
- MILIK, J.T. (1972), Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des Tiares sémitiques à l'Époque romaine (BAH 92), Paris 1972.
- (1978), Quelques tablettes cunéiformes alphabétiques d'Ugarit, in: UG. VII (1978), 135-146.
- MILLER, J.M. (1991), Is it Possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?, in: VIKANDER EDELMAN, D. (Hg.), The Fabric of History (JSOTS 127), Sheffield 1991, 93-102.
- MILLER, P.D. (1987), Aspects of the Religion of Ugarit, in: DERS. U.A. (Hg.), Ancient Israelite Religion, Philadelphia 1987, 53-66.
- MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (1987) Ancient Israelite Religion. Festschrift F.M. Cross, Philadelphia 1987.
- MILLER, J.M. / HAYES, J.H. (1986), A History of Ancient Israel and Judah, London 1986.
- MISCH-BRANDL, O. (1997), New Antiquities. Recent Discoveries from Archaeological Excavations in Israel. Israel Museum Catalogue No. 402, Jerusalem 1997.
- MOOR, J.C.DE (1964), Ugaritic TKH and South Arabian MTKH, in: VT 14 (1964) 371-373.
- (1970), The Semitic Pantheon of Ugarit, in: UF 2 (1970) 187-228.
- (1971), The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba<sup>c</sup>lu (AOAT 16), Neukirchen-Vluyn 1971.
- (1972), New Year with Canaanites and Israelites, Kampen 1972.
- (1973), Ugaritic Lexicography, in: FRONZAROLI, P. (Hg.), Studies on Semitic Lexicography, Firenze 1973, 61-102.
- (1975), 'ar „Honey-Dew“, in: UF 7 (1975) 590-591.
- (1979), Contribution to the Ugaritic Lexicon, in: UF 11 (1979) 639-653.
- (1985), °Athtartu the Huntress (KTU 1.92), in: UF 17 (1985) 125-130.
- (1987), An Anthology of Religious Texts from Ugarit (NISABA 16), Leiden 1987.
- (1990), The Rise of Jahwism, Leuven 1990.
- (1993), Syntax Peculiar to Ugaritic Poetry, in: DERS. / WATSON, W.G.E. (Hg.), Verse in Ancient Near Eastern Prose (AOAT 42), Neukirchen-Vluyn 1993.

- MOOR, J.C.DE / WATSON, W.G.E. (1993) (Hg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (AOAT 42), Neukirchen-Vluyn 1993.
- MOSCA, P.G. (1986), *Once Again the Heavenly Witness of Ps 89,38*, in: JBL 105 (1986) 27–37.
- MOSCATI, S. (1958) (Hg.), *Le antiche divinità semitiche* (SS 1), Rom 1958.
- MÜLLER, H.-P. (1978), *Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Deir ʿAllā*, in: ZDPV 94 (1978) 56–67.
- (1982), *Die aramäische Inschrift von Deir ʿAllā und die älteren Bileamsprüche*, in: ZAW 94 (1982) 214–244.
- (1985) (Hg.), *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*, Berlin 1985.
- (1988), *Das Bedeutungspotential der Affirmativkonjugation*, in: ZAH 1 (1988) 159–190.
- (1991), *Die Sprache der Texte von Tell Deir ʿAllā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen – mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen*, in: ZAH 4 (1991) 1–31.
- (1999), *Afrikanische Parallelen zu Gen. III und verwandten Texten*, in: VT 49 (1999) 88–108.
- MULLEN, E.T. JR. (1980), *The Assembly of the Gods in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chico / Calif. 1980.
- (1983), *The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89,37–38*, in: JBL 102 (1983) 207–218.
- NAʿAMAN, N. (1991), *The Kingdom of Juda under Josiah*, in: TA 18 (1991) 3–71.
- NAVEH, J. (1987), *Early history of the Alphabet*, Jerusalem <sup>2</sup>1987.
- NAVEH, J. / SHAKED, S. (1985), *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden 1985.
- NEEF, H.-D. (1994), *Gottes himmlischer Thronrat (AzTh 70)*, Stuttgart 1994.
- NEGEV, A. (Hg.) (1991), *Archäologisches Bibellexikon*, Neuhausen–Stuttgart <sup>2</sup>1991.
- NELSON, R.B. (1981), *The double redaction of the deuteronomistic history (JSOTS 18)*, Sheffield 1981.
- NEU, E. (1995), *Hethiter und Hethitisch in Ugarit*, in: DIETRICH / LORETZ, Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient, Münster 1995, 115–129.
- NICHOLSON, E.W. (1967), *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967.
- NIEHR, H. (1990), *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr.* (BZAW 190), Berlin – New York 1990.
- (1993), *שַׁדְּדַי šadday*, in: THWAT VII (1993) 1078–1104.
- (1994.a), *Zur Frage der Filiation des Gottes bʿl in Ugarit*, in: JNSL 20 (1994) 165–177.
- (1994.b), *Zum Totenkult der Könige von Samʿal im 9. und 8. Jh. v.Chr.*, in: SEL 11 (1994) 57–73.
- (1997), *Zur Semantik von nordwestsemitisch ʿlm*, in: PONGRATZ-LEISTEN, B. / KÜHNE, H. / XELLA, P., *Ana šadī Labnāni lū allik*. FS W. Röllig, Neukirchen-Vluyn 1997.



- (1995.a), Host of heaven, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, PIETER W. (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, 811–814.
- (1995.b), Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: GROSS, W., *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, Weinheim 1995, 33–55.
- (1996), Ba<sup>c</sup>alšamin-Studien I–II. I. Ba<sup>c</sup>alšamin und Durahlun in Palmyra, II. Ba<sup>c</sup>alšamin im Kult von Hatra, in: SEL 13 (1996) 59–73.
- (1997), Some aspects of working with textual sources, in: GRABBE, L.L., *Can a „History of Israel“ be written?*, Sheffield 1997, 156–165.
- (1998), *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998.
- (1999), Die Rechtsprechung im Tor, in: *Bibel und Kirche: Das Buch Rut* (3 / 1999) 128–129.
- NIEMANN, H.M. (1993), *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6), Tübingen 1993.
- NISSEN, H.J. (1983), *Grundzüge einer Geschichte des Vorderen Orients*, Darmstadt 1983.
- NORTH, R. (1977), חָדָאֵשׁ *hādāš*, חֹדָאֵשׁ *hōdāš*, in: THWAT II (1977) 759–780.
- NOUGAYROL, J. (1955.a), *Textes juridiques*, in: PRU III (1955) 22–176.
- (1955.b), *Textes économiques*, in: PRU III (1955) 177–210.
- (1956), PRU IV. *Textes accadiens des archives sud*, Paris 1956.
- (1962), L'influence babylonienne à Ugarit, d'après les textes en cunéiforme classique, in: SYRIA 39 (1962) 28–35.
- (1968), *Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, in: UG. V (1968) 1–446.
- NOUGAYROL, J. (1969), La Lamaštu à Ugarit, in: UG. VI (1969) 393–408.
- OESTREICHER, TH. (1923), *Das deuteronomische Grundgesetz* (BFchTh 27,4), Gütersloh 1923.
- OETTINGER, N. (1976), *Die militärischen Eide der Hethiter* (StBoT 22), Wiesbaden 1976.
- DEL OLMO LETE, G. (1981.a), *Mitos y Legendas de Canaan segun la tradición de Ugarit*, Madrid 1981.
- (1983), *Notas de semantica ugaritica VI. 5. Interpretación de KTU 1.24,42–45*, in: COLLADO, V. / ZURRO, E. (Hg.), *El misterio de la palabra*. FS D.L. Alonso Schökel, Madrid 1983, 43–59.
- (1984.a), *Interpretación de la mitología cananea*, Valence 1984.
- (1984.b), La „capilla“ o „templete“ (*ḥmn*) del culto ugarítico, in: AUOR 2 (1984) 277–280.
- (1984.c), *Ritual regio ugarítico de evocación / adivinación* (KTU 1.112), in: AUOR 2 (1984) 197–205.
- (1986.a), *La estructura del panteon ugaritico*, in: MUNOZ, D. (Hg.), *Salvación en la palabra*. FS A.D. Macho, Madrid 1986, 267–304.
- (1986.b), *Liturgia funeraria de los reyes de Ugarit* (KTU 1.106), in: SEL 3 (1986) 55–71.

- (1986.c), The „Divine“ Names of the Ugaritic Kings“, in: UF 18 (1986) 83–95.
- (1987.a), Liturgia ugarítico del primer mes (KTU 1.41 // 1.87), in: AUOR 5 (1987) 257–270 (Addenda: AUOR. 7 (1989) 132).
- (1987.b), Los nombres „divinos“ de los reyes de Ugarit, in: AUOR 5 (1987) 39–69.
- (1988), El sacrificio de *Ṣapānu* y otros sacrificios de Ugarit (KTU 1.148), in: AUOR 6 (1988) 11–17.
- (1991), Yarḫu y Nikkalu: Mitología lunar sumeria en Ugarit, in: AUOR 9 (1991).
- (1992), La Religión cananea según la liturgia de Ugarit (Aula Orientalis Supplementa), Barcelona 1992.
- (1995), The Sacrificial Vocabulary at Ugarit, in: SEL XII (1995) 37–49.
- DEL OLMO LETE, G. / SANMARTÍN, J. (1996), Diccionario de la lengua ugarítica, Bd. 1 (AuOr Supl.), Barcelona 1996.
- OPPENHEIM, A.L. (1969), Babylonian and assyrien historical texts, in: PRITCHARD, J.B. (Hg.), Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET), Princeton 1969, 556–567.
- ORNAN, T. (1993), The mesopotamian influence on west semitic inscribed seals. A preference for the depiction of mortals, in: SASS, B. / UEHLINGER, C. (Hg.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg / Schweiz 1993, 52–74.
- OTTEN (1961), Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy, in: ZA 54 (1961) 114–157.
- (1971), Gulšes, in: RLA 3 (1971) 698–699.
- PARDEE, D. (1977), A new ugaritic letter, in: BIOR 34 (1977) 3–20.
- (1978), A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607, in: JANES 10 (1978) 73–108.
- (1985), Les Textes hippatriques (Ras Shamra-Ougarit II), Paris 1985.
- (1988.a), Les Textes para-mythologiques de la 24<sup>e</sup> campagne (1961), Paris 1988.
- (1988.b), An Evaluation of the Proper Names from Ebla from a West Semitic Perspective: Pantheon Distribution According to Genre, in: ARCHI, A. (Hg.), Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving, Rom 1988, 119–151.
- (1989 / 90), Ugaritic Proper Nouns, in: AFO 36 / 37 (1989 / 90) 390–513.
- (1991), The linguistic classification of the Deir ʿAllā Text written on plaster, in: HOFTIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G. (Hg.), The Balaam Text from Deir ʿAllā Re-Evaluated, Leiden 1991, 100–105.
- (1993), Poetry in Ugaritic Ritual Texts, in: MOOR, J.C. DE / WATSON, W.G.E. (Hg.), Verse in Ancient Near Eastern Prose (AOAT 42), Neukirchen-Vluyn 1993, 207–218.
- (1995), Kosharoth, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, PIETER W. (Hg.), DDD, Leiden 1995, 915–917.
- (1996), *Marziḫu*, *Kispu*, and the Ugaritic Funerary Cult. A Minimalist View, in: FS GIBSON (UBL 12), Münster 1996, 273–287.
- PARKER, B. (1949), Cylinder Seals from Palestine, in: IRAQ 11 (1949) 1–43.
- PARKER, S.B. (1989), The Pre-Biblical Narrative Tradition (SBL 24), Atlanta 1989.
- PARPOLA, S. (1979) (Hg.), Neo-Assyrian Letters from the Kujunjik Collection (CT 53), London 1979.

- (1983), *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. II. Commentary and Appendices*, Neukirchen-Vluyn 1983.
- (1993), *Letters from Assyrien and Babylonian Scholars (LAS) X*, Helsinki 1993.
- PARPOLA, S. / WATANABE, K. (1988), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (SAA II)*, Helsinki 1988.
- PAUL, S.M. (1972), Psalm 72,5 - A Traditional Blessing for the Long life of the King, in: JNES 31 (1972) 351–355.
- (1991), *Amos, Heremeia – Mineapolis* 1991.
- PECKHAM, B. (1987), *Phoenicia and the religion of Israel*, in: MILLER, P.D. / HANSON, P.D. / MCBRIDE, S.D. (1987), *Ancient israelite religion*, Philadelphia 1987, 79–99.
- PERRY, G.E. (1907), *Hymnen und Gebete an Sin*, Leipzig 1907.
- PETERSEN, D.L. (1984), *Haggai and Zechariah 1–8*, Philadelphia 1984.
- PETERSEN, D.L. / WOODWARD, M. (1977), *Northwest Semitic Religion. A Study of Relational Structures*, in: UF 9 (1977) 233–248.
- PETIT, M. (1968), *La Lune en Canaan et Israel: La Lune. Mythes et Rites (Sources Orientales 5)*, 1968.
- PETTINATO, G. (1979), *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipiš*, in: ORANT 18 (1979) 85–215.
- (1981), *The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay*, New York 1981.
- PITARD, W.T. (1994), *The „Libation Installations“ of the Tombs at Ugarit*, in: BA 57 (1994) 20–37.
- POEBEL, A. (1933–34), *Eine sumerische Inschrift Samsuilunas über die Erbauung der Festung Dur-Samsuiluna*, in: AFO 9 (1933–34) 241–292.
- POMPONIO, F. (1983), *I nomi divini nei testi di Ebla*, in: UF 15 (1983) 141–156.
- POMPONIO, F. / XELLA, P. (1997), *Les dieux d'Ebla (AOAT 245)*, Münster 1997.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. (1995), *Anzû-Vögel für das É.ĤUL.ĤUL in Harran*, in: FINKBEINER, U. U.A. (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. FS R.M. Böhmer*, Mainz 1995.
- POPE, M.H. (1972), *A Divine Banquet at Ugarit*, in: EFIRD, J.M. (Hg.), *Studies in Honor of W.F. Stinespring*, Durham 1972, 170–203.
- (1977), *Song of Songs*, Doubleday 1977.
- (1979–80), *Le MRZH à Ougarit et ailleurs*, in: AAAS 29–30 (1979–80) 141–143.
- (1987), *The Status of El at Ugarit*, in: UF 19 (1987) 219–230.
- POPE, M.H. / RÖLLIG, W. (1965), *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, in: HAUSSIG, H.W. (Hg.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient (WdM I)*, Stuttgart 1965, 217–312.
- POSTGATE, N. (1975), *Harran*, in: RLA 4 (1975) 122–125.
- PRATSCHER, W. (1996), *Das Pantheon von Palmyra*, in: HAIDER, P.W. / HUTTER, M. / KREUZER, S. (Hg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, 217–227.
- PRECHEL, D. (1996), *Die Göttin Išḫara: ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte (ALASP 11)*, Münster 1996.
- PREUSS, H.D. (1971), *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92)*, Stuttgart 1971.

- (1982), Deuteronomium, Darmstadt 1982.
- (1993), Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, in: THRU 58 (1993) 229–264.
- PRINSLOO, W.S. (1982), Isaiah 14:12-15. Humiliation, Hubris, Humiliation, in: ZAW 93 (1982) 432–438.
- RAINEY, A.F. (1974), The Ugaritic Texts in Ug. 5, in: JAOS 94 (1974) 184–194.
- RECHENMACHER, H. (1996), *šabbat[t]* – Nominalform und Etymologie, in: ZAH 9 (1996) 199–203.
- REINER, E. (1969), Akkadian Treaties from Syria and Assyria, in: ANET, 531–541.
- (1958), Šurpu (IV), a Collection of Sumerian and Akkadian incantations (AfO.Beih. 11), Graz 1958.
- (1978), Die akkadische Literatur, in: RÖLLIG, W. (Hg.), Altorientalische Literaturen, Wiesbaden 1978, 151–210.
- (1985), Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope cut. Poetry from Babylonia and Assyria (EdF), Darmstadt 1982.
- REINER, H. (1992), Richtet auf das Recht. Studien zur Botschaft des Amos (SBS 149), Stuttgart 1992.
- REINHOLD, G.G.G. (1989), Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit, Frankfurt a.M. u.a. 1989.
- RENDSBURG, G. U.A. (1980), The Bible World. Festschrift C.H. Gordon, New York 1980.
- (1993), The Dialect of the Deir ʿAlla Inscription, in: BIOR 50 (1993) 309–328.
- RENDTDORFF, R. / STOLZ, J. (1979), Die Bedeutung der Gestaltungsstruktur für das Verständnis ugaritischer Texte, in: UF 11 (1979) 709–718.
- RENFROE, F. (1992), Arabic-Ugaritic Lexical Studies (ALASP 5), Münster 1992.
- RENZ, J. / RÖLLIG, W. (1995), Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. I–III, Darmstadt 1995.
- REVENTLOW, H.V. (1993), Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25 / 2), Göttingen 1993.
- RIBICHINI, S. / XELLA, P. (1979), Milk<sup>c</sup>štar, Mlk(m) e la tradizione siropalestinese sui Refaim, in: RSF 7 (1979) 145–158.
- RIBICHINI, S. / XELLA, P. (1991), Problemi di onomastica ugaritica, in: il caso dei teofori, in: SEL 8 (1991) 149–170.
- RICHTER, H.-F. (1978), Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt (BET 10), Frankfurt a.M. 1978.
- (1973), Some Observations on Style and Structure in the Isaiah Apocalypse, in: ASTI 9 (1973) 107–115.
- (1973.b) Religions of the Ancient Near East, London 1973.
- (1979), Die Religionen des Alten Orients (ATD Ergänzungsreihe Sonderband), Göttingen 1979.
- (1982), Israelitische Religion (Die Religionen der Menschheit), 2. verb. Aufl., Stuttgart 1982.
- ROBERTS, J.J.M. (1975), NIŠKAḤTI ... MILLĒB, Ps. XXXI 13, in: VT 25 (1975) 797–801.
- ROBINSON, G. (1975), The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach (Diss. theol), Hamburg 1975.

- ROCHBERG-HALTON, F. (1988), Aspects of Babylonian Celestial Divination. The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil (AfO Bh. 22), Horn 1988.
- RÖLLIG, W. (1964), Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids, in: ZA 56 (1964) 219–226.
- (1978), Die ugaritische Literatur, in: DERS. (Hg.), Altorientalische Literaturen, Wiesbaden 1978, 255–272.
- (1985), Der Mondgott und die Kuh, in: ORNS 54 (1985) 260–273.
- RÖMER, W.H.PH. (1966), Ein Lied über die Jugendjahre der Götter Šin und Išum, in: JAOS 86 (1966) 138–147.
- (1987), Geburtsbeschwörungen, in: TUAT II / 2 (1987) 204–207.
- (1989), Hymnen, Klagelieder und Gebete in sumerischer Sprache, in: TUAT II / 5 (1989), 645–717.
- (1993), Mythen und Epen in sumerischer Sprache. A. Mythen, in: DERS. / EDZARD, D.O., TUAT III / 3. Mythen und Epen I, Gütersloh 1993.
- RÖSSLER, O. (1983), Aramäische Staatsverträge, in: TUAT I / 2 (1983) 178–186.
- ROSE, M. (1975), Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit (BWANT 106), Stuttgart 1975.
- RUDOLPH, W. (1955), Chronikbücher (HAT 21), Tübingen 1955.
- (1966), Hosea, Tübingen 1966.
- (1968), Jeremia (HAT 12), Tübingen <sup>3</sup>1968.
- RUMMEL, S. (1981) (Hg.), Ras Shamra Parallels. Bd. 3 (AnOr 51), Rome 1981.
- RUPPRECHT, K. (1977), Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? (ZAW Beih. 144), Berlin 1977.
- SADER, H.S. (1987), Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes, Wiesbaden 1987.
- SAFAR, F. (1953), Inscriptions of Hatra, in: SUMER 9 (1953) 240–249 (arab.).
- (1971), Hatra Inscriptions, in: SUMER 27 (1971) 3–14 (arab.).
- SAFAR, F. / MUSTAFA, M.A. (1974), Hatra. The City of the Sun God, 1974.
- SALVINI, M. (1995), Ougarit et les Hourrites, in: YON, M. / SZNYCER, M. / BORDREUIL, P., Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (RSO XI), Paris 1995, 89–97.
- SANMARTÍN, J. (1977.a), Semantisches über ug. *ADN*, in: UF 9 (1977) 269–272.
- (1977.b), דֹּדֹד *dôd*, in: THWAT II (1977) 152–167.
- (1978), *RIŠ ARGMN* in den ug. Ritualen, in: UF 10 (1978) 455–56.
- (1980), Lexikographisches zu *MT*'s Spruch KTU 1.5 I ff., in: UF 12 (1980) 438.
- SASS, B. (1993), The Pre-Exilic Hebrew Seals. Iconism vs. Aniconism, in: SASS, B. / UEHLINGER, C. (Hg.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1993, 194–256.
- SASS, B. / UEHLINGER, C. (1993) (Hg.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg / Schweiz 1993.
- SASSON, J.M. (1984) (Hg.), Studies in Literature from the Ancient Near East dedicated to S.N. Kramer (American Oriental Series 65), New Haven 1984.
- SASSON, V. (1985), The Book of Oracular Visions of Balaam from Deir 'Alla, in: UF 17 (1985) 283–309.

- SCHAEFFER, C.F.A. (1934), La cinquième campagne de fouilles à Ras Shamra (printemps 1933), in: *Syria* 15 (1934) 105–131.
- (1939), *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, London 1939.
- (1957), PRU II, Paris 1957.
- (1966), Recueil des sceaux et cylindres hittites imprimés sur les tablettes des Archives Sud du palais de Ras Shamra suivi de considérations sur les pratiques sigillographiques des rois d'Ugarit, in: *UG. III* 1–86.
- (1978), *Ug. VII*, Paris 1978.
- SCHAEFFER-FORRER, C.F.A. (1983), *Corpus des Cylindres-Sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia*. Bd. I, Paris 1983.
- SCHMIDT, B.B. (1995), Moon, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, PIETER W. (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, 1098–1113.
- SCHMITT, A. (1989), *Weisheit (NEB)*, Würzburg 1989.
- SCHREINER, J. (1981), *Jeremia I. 1–25,14 (NEB)*, Würzburg 1981.
- (1984), *Jeremia II. 25,15–52,34 (NEB)*, Würzburg 1984.
- SCHROER, S. (1987), *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74)*, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1987.
- SCHULER, E.V. (1965), *Die Religion der Hethiter und Hurriter*, in: HAUSSIG, H.W. (Hg.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient (WDM I,1)*, Stuttgart 1965, 168–193.
- SEGERT, S. (1965) (Hg.), *Studia semitica philologica necnon philosophica. Festschrift I. Bakoš*, Bratislava 1965.
- (1979), *Ugaritic Poetry and Poetics. Some Preliminary Observations*, in: *UF* 11 (1979) 729–738.
- (1983), *Parallelism in Ugaritic Poetry*, in: *JAOS* 103 295–306.
- (1984), *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley – London 1984.
- (1988), *Die Orthographie der alphabetischen Keilschrifttafeln in akkadischer Sprache aus Ugarit*, in: *SEL* 5 (1988) 189–205.
- SEIDL, U. (1957–71) *Göttersymbole und Attribute*, in: *RLA III* (1957–71) 484–490.
- SELMS, A.V. (1964), *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, London 1964.
- V.SETERS, J. (1975), *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London 1975.
- SEUX, M.-J. (1976), *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1976.
- SEYBOLD, K. (1974), *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja (SBS 70)*, Stuttgart 1974.
- SEYBOLD, K. (1996), *Die Psalmen*, Tübingen 1996.
- SEYRIG, H. (1959), *Antiquités syriennes: Nr. 69. Deux reliquaires*, in: *SYRIA* 36 (1959) 43–48.
- (1960), *Palmyre*, in: *DBS VI* (1960) 1066–1103.
- (1970), *Les dieux armés et les Arabes en Syrie*, in: *SYRIA* 47 (1970) 77–112.
- (1985), *Les dieux syriens en habit militaire*, in: DERS. (Hg.), *SCRIPTA VARIA. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris 1985.
- SHILOH, Y. (1986), *A group of hebrew bullae from the city of David*, in: *IEJ* 36 (1986) 16–28.

- SHILOH, Y. / TARLER, D. (1986), Bullae from the City of David. A Hoard of Seal Impressions from the Israelite Period, in: BA 49 (1986) 196–209.
- SHUVAL, M. (1990), A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel, in: KEEL, O. / SHUVAL, M. / UEHLINGER, CH., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel 3. OBO 100, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1990, 67–161.
- SIGRIST, M. (1987), On the Bite of a dog, in: GOOD, R.M. / MARKS, J.H., Love and Death in the Ancient Near East. FS M.H. Pope, Guilford 1987, 85–87.
- (1993), Seven Emar Tablets, in: RAINEY, A.F. (Hg.), *kinattūtu ša dārāti*. Festschrift R. Kutscher, Tel Aviv 1993, 165–187.
- SJÖBERG, A. (1960), Der Mondgott Nanna–Suen in der sumerischen Überlieferung. I. Teil: Texte, Stockholm 1960.
- SMEND, R. (1978), Die altisraelitische Literatur, in: RÖLLIG, W. (Hg.), Altorientalische Literaturen, Wiesbaden 1978, 273–323.
- SMITH, M.S. (1990.a), The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990.
- (1990.b), The Near Eastern Background of Solar Language for Yahwe, in: JBL 109 (1990.b) 29–39.
- (1994), Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on old problems and recent trends, in: DIETRICH, W. / KLOPFENSTEIN, A. (Hg.), Ein Gott allein? (OBO 139), Göttingen 1994.
- SOGGIN, J.A. (1987), Der Prophet Amos, London 1982.
- SODEN, W.v. (1965ff.), Akkadisches Handwörterbuch (AHw) I / II / III, Wiesbaden 1965ff.
- (1969), Grundriss der akkadischen Grammatik (GAG) (AnOr. 33), Rom 1969.
- (1975), Hymne. B. Nach akkadischen Quellen, in: RLA IV (1975) 544–548.
- (1985), Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985.
- SOLDT, W.H. v. (1991), Studies in the Akkadian of Ugarit. Dating and Grammar (AOAT 40), Neukirchen-Vluyn 1991.
- (1995), Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal Education at Ugarit and its Implications for the Alphabetic Literary Texts, in: DIETRICH / LORETZ, Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient, Münster 1995, 171–212.
- SPIECKERMANN, H. (1982), Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982.
- SPYCKET, A. (1973), Le culte du dieu-lune à Tell Keisan, in: RB 80 (1973) 384–395.
- (1974), Nouveaux documents pour illustrer le culte du dieu-lune, in: RB 81 (1974) 258–259.
- (1981), Isin – Išān Bahrīyāt. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973–1974, in: SYRIA 58 (1981) 208–210.
- SPRONK, K. (1986), Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Neukirchen-Vluyn 1986.
- STAGER, L.E. (1991), When Canaanites and Philistines ruled Ashkelon, in: BAR 17 (1991) 24–43.
- STÄHLI, H.-P. (1985), Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (OBO 66), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1985.

- STAMM, J.J. (1979), Erwägungen zu RS 24.246, in: UF 11 (1979) 753–758.  
 — (1990), שַׁבָּת *šabbāt*, in: HALAT 4 (1990) 1310–1312.  
 — (1990), שָׁגֶר *šəgər*, in: HALAT 4 (1990) 1316.  
 STARK, J.K. (1971), Personal Names in Palmyrene Inscriptions, 1971.  
 STAUBLI, TH. (1996), Die Bücher Levitikus Numeri, Stuttgart 1996.  
 STEPHENS, F.J. (1969), Sumero-Akkadian Hymns and Prayers, in: ANET (1974) 383–392.  
 STERN, E. (1987), Excavations at Tel Dor – A Canaanite-Phoenician Port-City on the Carmel Coast, in: QADMONIOT 20 (1987) 66–81.  
 STEYMANS, H.U. (1995), Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44, in: BRAULIK, G., Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, Freiburg u.a. 1995, 119–141.  
 STOL, M. (1979), On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East, Leiden 1979.  
 — (1992), The Moon as seen by the Babylonians, in: MEIJER, D.J.W. (Hg.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East, Amsterdam 1992, 245–277.  
 — (1995), Šin, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, PIETER W. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden 1995, 1480–1481.  
 — (1995.b), Kaiwan, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, PIETER W. (Hg.), DDD, Leiden 1995, 899–900.  
 STOLZ, F. (1981), 1 und 2 Samuel, Zürich 1981.  
 STRECK, M. (1916), Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninivehs (VAB 7), Leipzig 1913.  
 TALLQUIST, K.L. (1914), Assyrian Personal Names (ASSF, 43.1), Helsingfors 1914.  
 — (1938 / 1974), Akkadische Götterepitheta, Helsinki 1938 (Neudruck 1974).  
 TARRAGON, J.-M. DE (1980), Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques (CRB 19), Paris 1980.  
 — (1989), Rituels, in: CAQUOT, A. / TARRAGON, J.M.DE (1989), Textes Ougaritiques II (LAPO 14), Paris 1989, 124–238.  
 — (1995), Temples et pratiques rituelles, in: YON, M. / SZNYCER, M. / BORDREUIL, P., Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (RSO XI), Paris 1995, 203–210.  
 TAYLOR, J.G. (1993), Jahwe and the sun. Biblical and Archeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel, Sheffield 1993.  
 TEIXIDOR, J. (1975), Inventaire des Inscriptions de Palmyre, Damas 1975.  
 — (1979), The Cult of the Sun and the Moon at Palmyra, in: DERS., The Pantheon of Palmyra, Leiden 1979, 29–52.  
 THOMPSON, T.L. (1974), The Historicity of the Patriarchal Narratives, in: The Quest for the Historical Abraham (BZAW 133), Berlin 1974.  
 — (1992), Early History of the Israelite People (SHANE 4), Leiden 1992.  
 THUREAU-DANGIN, F. (1919), Un acte de donation de Marduk-Zâkir-Šumi, in: RA 16 (1919) 117–156.  
 — (1940), Une tablette bilingue de Ras Shamra, in: RA 37 (1940) 97–118.  
 TIGAY, J.H. (1986), You shall have no other Gods. Israelite Religion in the light of hebrew inscriptions (HSS 31), Atlanta 1986.



- (1987), Israelite Religion. The Onomastic and epigraphic evidence, in: MILLER, P.D. U.A. (Hg.), *Ancient Israelite Religion*. FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 157–194.
- TIMM, S. (1989), *Moab zwischen den Mächten*. Studien zu historischen Denkmälern und Texten (ÄAT 17), Wiesbaden 1989.
- (1993), Das ikonographische Repertoire der moabitischen Siegel und seine Entwicklung: Vom Maximalismus zum Minimalismus, in: SASS, B. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (OBO 125), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1993, 161–193.
- V.D. TOORN, K. (1993), Ilib and the „God of the Father“, in: UF 25 (1993) 379–387.
- (1995), *šgr*, in: V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, P.W. (1995), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden u.a. 1995, 1437–1440.
- (1996), *Family religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996.
- V.D. TOORN, K. / BECKING, B. / V.D. HORST, P.W. (1995), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD), Leiden u.a. 1995
- TROPPER, J. (1990), *Der ugaritische Kausativstamm und die Kausativbildungen des Semitischen*, Münster 1990.
- (1991), Finale Sätze und *yqtl*-Modus im Ugaritischen, in: UF 23 (1991) 341–352.
- (1992), Das ugaritische Verbalsystem. Bestandsaufnahme der Formen und statistische Auswertung, in: UF 24 (1992) 313–337.
- (1993.a), Auf dem Weg zu einer ugaritischen Grammatik, in: DIETRICH, M. / LORETZ, O. (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS Bergerhof (AOAT 232), Neukirchen-Vluyn 1993, 471–480.
- (1993.b), Die Inschriften von Zincirli (ALASP 6), Münster 1993.
- (1994.a), Die enklitische Partikel -y im Ugaritischen, in: UF 26 (1994) 473–482.
- (1994.b), Zur Grammatik der ugaritischen Omina, in: UF 26 (1994) 457–472.
- TSEVAT, M. (1953), The Ugaritic Goddess Nikkal-Wīb, in: JNES 12 (1953) 61–62.
- (1979), Der Schlangentext von Ugarit UT 607 – KTU 1.100 – Ug V,564ff. – RS 24.244, in: UF 11 (1979) 759–782.
- TSUKIMOTO, A. (1985), *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (AOAT 216), Neukirchen-Vluyn 1985.
- TUBACH, J. (1986), *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986.
- UEHLINGER, C. (1990), Ein *‘nh*-ähnliches Astralkultsymbol auf Stempelsiegeln des 8. / 7. Jhs, in: KEEL, O. / SHUVAL, M. / UEHLINGER, C. (1990), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III*, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1990, 322–330.
- (1993), Northwest Semitic Inscribed Seals, Iconography and Syro-Palestinian Religions of Iron Age II: Some Afterthoughts and Conclusions, in: SASS, B. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (OBO 125), Freiburg / Schweiz – Göttingen 1993, 257–288.
- (1995), Gab es eine joschijanische Kultreform?, in: GROSS, W. (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, Weinheim 1995, 57–89.
- (1997), Figurative Policy, Propaganda und Prophetie, in: EMERTON, J.A. (Hg.), *Congress Volume*, Cambridge 1995 (VT Suppl. 66), Leiden 1997, 297–349.

- ÜNAL, A. (1994), Hethitische Mythen und Epen, in: TUAT III / 3 (1994) 853–856.
- VATTIONI, F. (1968), *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca*, Neapel 1968.
- (1969), I sigilli ebraici I, in: BIB 50 (1969) 357–388.
- (1971), I sigilli ebraici II, in: AUGUSTINIANUM 11 (1971) 447–454.
- (1978), Sigilli ebraici III, in: AION 38 (1978) 227–254.
- (1981), Le iscrizioni di Hatra, in: AION SUPPL. 28 (Bd. 41, Fasc. 3), Neapel 1981.
- (1994), Hatra, Neapel 1994.
- VEIJOLA, T. (1988), The Witness of the Clouds: Ps 89,38, in: JBL 107 (1988) 413–417.
- (1992), Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9, in: VT 42 (1992) 528–541.
- VELDHUIS, N. (1991), *A Cow of Sin*, Groningen 1991.
- VERMEYLEN, J. (1974), La composition littéraire de l'apocalypse d'Isaie, in: ETL 50 (1974) 5–38.
- VIROLLEAUD, CH. (1936), Hymne Phénicien au Dieu Nikal et aux Deesses Kosarot provenant de Ras-Shamra (Erstpublikation von KTU 1.24), in: SYRIA 17 (1936) 209–228.
- (1957 / 1965), Le palais royal d'Ugarit II / V, Paris 1957 / 1965.
- (1968), Nouveaux textes mythologiques et liturgiques, in: UG. V (1968) 545–604.
- VRIES, S.J. DE (1989), 1 and 2 Chronicles (FOTL 11), Grand Rapids 1989.
- WAL, A. v.D. (1983), *Amos. A Classified Bibliographie*, Amsterdam 1983.
- WALKER, J. (1958), The coins of Hatra, in: NUM. CHRON. 18 (1958) 167–172.
- WATSON, W.G.E. (1977), Ugaritic and Mesopotamian Literary Texts, in: UF 9 (1977) 273–284.
- (1983.a), Introduction to Discourse in Ugaritic Narrative Verse, in: AULOR 1 / 2 (1983) 253–261.
- (1983.b), Strophic chiasmus in ugaritic poetry, in: UF 15 (1983) 259–270.
- (1984), Internal Parallelism in Ugaritic Verse, in: SEL 1 (1984) 53–67.
- (1991), Final *-m* in Ugaritic, in: AUOR 10 / 2 (1991) 223–252.
- (1993.a), Number Parallelism Again, in: UF 25 (1993) 435–440.
- (1993.b), The Goddesses of Ugarit: a Survey, in: SEL 10 (1993) 47–59.
- (1995), Helel, in: DDD (1995) 746–750.
- WATTS, J.D.W. (1985), Isaiah 1–33 (WBC 24), Waco 1985.
- WEHR, H. (1977), *Wörterbuch der arabischen Sprache*, Beirut – Wiesbaden <sup>4</sup>1977.
- WEIDNER, E. (1923), *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Leipzig 1923.
- WEIHER, E. v. (1983), *Spätbabylonische Texte aus Uruk II*, Berlin 1983.
- WEINFELD, M. (1972), The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background, in: UF 4 (1972) 133–154.
- (1991), Deuteronomy 1–11 (Anchor Bible 5), New York 1991.
- WEIPPERT, H. (1978), Siegel mit Mondsichelstandarten aus Palästina, in: BN 5 (1978) 43–58.
- (1981), Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981.

- (1988), Palästina in vorhellenistischer Zeit, München 1988.
- WEIPPERT, M. (1969), Ein ugaritischer Beleg für das Land „Qadi“ der ägyptischen Texte?, in: ZDPV 85 (1969) 35–50.
- (1974), <sup>1U</sup>AD.DA.A.NI in den Briefen des Abduheba von Jerusalem an den Pharaon, in: UF 6 (1974) 415–419.
- (1990), Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: ASSMANN, J. / HARTH, D. (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M. 1990, 143–179.
- (1991), The Balaam Text from Deir ʿAllā and the Study of the Old Testament, in: HOFTIJZER, J. / V.D.KOOIJ, G. (Hg.), The Balaam Text from Deir ʿAllā Re-Evaluated, Leiden 1991, 151–184.
- (1993–97), Moab, in: RLA 8 (1993–97), 318–325.
- WEIPPERT, H. / WEIPPERT, M. (1982), Die „Bileam“-Inscription von Tell Dēr ʿAllā, in: ZDPV 98 (1982) 77–103.
- WEISER, A. (1980), Ijob (ATD 13), Göttingen <sup>3</sup>1980.
- WENHAM, G.J. (1987), Genesis 1–15 (WBC 1), Waco 1987.
- WENNING, R. / ZENGER, E. (1986), Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten „Bull Site“, in: ZDPV 102 (1986) 75–86.
- WILCKE, C. (1975), Hymne. A. Nach sumerischen Quellen, in: RLA 4 (1972–75) 539–544.
- (1977), Die Anfänge der akkadischen Epen, in: ZA 67 (1977) 153–216.
- (1983), Nachlese zu A. Poebels Babylonian Legal and Business Documents from the Time of the First Dynasty of Babylon Chiefly From Nippur. 1. Ein Gebet an den Mondgott vom 3. IV. des Jahres Ammiditana 33, in: ZA 73 (1983) 48–54.
- WILDBERGER, H. (1972), Jesaja I: 1–12, Neukirchen-Vluyn 1972.
- (1972 / 1978), Jesaja II: 13–27, Neukirchen-Vluyn 1978.
- WILHELM, G. (1982), Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt 1982.
- WINTER, U. (1983), Frau und Göttin, Göttingen 1983.
- WISEMAN, D.J. (1953), The Alalakh Tablets, London 1953.
- WISEMAN, D.J. (1958), The Vassal-treaties of Esarhaddon, in: IRAQ 20 (1958) 29–99.
- WOLFF, H.W. (1975 / 1985), Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BKAT XIV / 2, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1975 / <sup>3</sup>1985.
- (1976), Dodekapropheten 1. Hosea, BKAT XIV / 1, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1976.
- WÜRTHEIN, E. (1976), Die Josianische Reform und das Deuteronomium, in: ZTHK 73 (1976) 395–423.
- (1984), Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25 (ATD 11,2), Göttingen 1984.
- WYATT, N. (1977), Some Problems in the Nikkal Poem (CTA 24), in: UF 9 (1977) 285–290.
- (1987), Sea and Desert. Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought, in: UF 19 (1987) 375–389.
- (1992), The Titles of the Ugaritic Stormgod, in: UF 24 (1992) 410–412.

- WYATT, N. / WATSON, W.G.E. / LLOYD, J.B. (1996), Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture 1994. Festschrift J.C.L. Gibson (UBL 12), Münster 1996.
- XELLA, P. (1977), Studi sulla religione della Siria antica. I. El e il vino, in: STUDI STORICO-RELIGIOSE 1 (1977) 229–261.
- (1979–80), Le dieu Rashap à Ugarit, in: AAAS 29 / 30 (1979–80) 145–162.
- (1981.a), I testi rituali di Ugarit - I. Testi, Rom 1981.
- (1981.b), Rezension zu Tarragon, Le culte à Ugarit (1980), in: UF 13 (1981) 327–332.
- (1981.c), Il sangue nel sistema mitologico e sacrificale siropalestinese durante il Tardo Bronzo, in: VATTIONI, F., Sangue e Antropologia Biblica, Rom 1981, 105–126.
- (1982.a), L'influence babylonienne à Ougarit, d'après les textes alphabétiques rituels et divinatoires, in: NISSEN, H.-J. / RENGIER, J. (Hg), Mesopotamien und seine Nachbarn (BBVO 1 / 1), Berlin 1982, 321–338.
- (1982.b), Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di canaan, Verona 1982.
- (1983), Aspekte religiöser Vorstellungen nach den Ebla- und Ugarit-Texten, in: UF 15 (1983) 279–290.
- (1984), Il dio PDR, in: UF 16 (1984) 267–272.
- (1986.a), Le „Formule“ rituali ugaritiche relative al sole, in: UF 16 (1984) 339–349.
- (1986.b), Un antecedente eblaita del „demone“ ugaritico *ḪBY*?, in: SEL 3 (1986) 17–25.
- (1988), D'Ugarit à la Phénicie: Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun, in: WO 19 (1988) 45–64.
- (1991.a), Tradition orale et rédaction écrite au Proche-Orient ancien: le cas des textes mythologiques d'Ugarit, in: BAURAIN, CL. / BONNET, C. / KRINGS, O. (Hg.), Phoinikeia Grammata, Namur 1991, 69–91.
- (1991.b), Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique, Rom 1991.
- (1995), Ugarit et les Phéniciens. Identité culturelle et rapports historiques, in: DIETRICH, M. / LORETZ, O., Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient, Münster 1995, 239–266.
- (1996), Les pouvoirs du dieu ʿAṯtar. Morphologie d'un dieu du panthéon ugaritique, in: FS GIBSON (UBL 12), Münster 1996, 381–404.
- YADIN, Y. (1970), Symbols of Deities at Zinjirli, Carthago and Hazor, in: SANDERS, J.A. (Hg.), Near Eastern Archeology in the 20th Century, Essays in Honor of Nelson Glueck, Garden City – New York 1970, 199–231.
- YON, M. (1990), Ougarit et ses Dieux (Travaux 1978-1988), in: MATTHIAE, P. / LOON, M.v. / WEISS, H. (Hg), Resurrecting the Past. FS A.Bounni, Istanbul 1990, 325–343.
- (1991.a), Stèles de pierre, in: YON, M. (Hg.), Arts et industries de la pierre (RSO VI), Paris 1991, 273–344.

- (1991.b), Note sur la sculpture de pierre, in: DIES. (Hg.), Arts et industries de la pierre (RSO VI), Paris 1991, 345–353.
- YON, M. / SZNYCER, M. / BORDREUIL, P., (1995), Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (RSO XI), (Actes du Colloque International Paris, 1993), Paris 1995.
- YOUNG, G.D. (1977), With snakes and dates. A sacred marriage drama at Ugarit, in: UF 9 (1977) 291–314.
- (1979), The ugaritic myth of the god ḪĠRĠN and the mare, in: UF 11 (1979) 839–848.
- (1981), Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic, Winona Lake, IN 1981.
- YOUNG, W.A. (1979), Psalm 74: A Methodological and Exegetical Study. Ph.D.diss. Univ. of Iowa 1974, Ann Arbor 1979.
- ZADOK, R. (1988), The pre-hellenistic Israelite anthroponymy and prosopography, Leuven 1988.
- ZIMMERLI, W. (1969), Ezechiel. 1.1–24, Neukirchen-Vluyn 1969.
- ZOHARY, M. (1982), Vegetation of Israel and adjacent areas, Wiesbaden 1982.
- ZURRO, E. (1983), Rezension zu: G. del Olmo Lete, Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit, in: BIBLICA 64 (1983) 575–579.

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Vorderseite der Tafel KTU 1.24: Aufnahme aus dem Louvre

Abb. 2: Rückseite der Tafel KTU 1.24: Aufnahme aus dem Louvre

Abb. 3: Stele aus Ugarit mit Astralsymbol, in: Yon (1991.a) Abb. 10a

Abb. 4: Stele aus Hazor (Mondsichel und zwei Arme), in: ebd. Abb. 10b

Abb. 5: Stele aus Hazor (sitzende Figur mit Mondsichelkette), in: Yadin u.a. (1961)

Abb. 6: Göttersymbole aus Sam'al, in: Yadin (1970) 212

Abb. 7: Barrakib-Orthostat, in: Keel (1994) Abb. 11 u. Dia von Prof. Keel

Abb. 8: Anthropomorpher Mondgott (MG) auf Stadttor, in: ebd. Abb. 10

Abb. 9: Anthropomorpher MG auf Löwendrachen, in: ebd. Abb. 9

Abb. 10: Siegel: Mondemblem (ME) mit Symbolen des Assur und Nabu, in: ebd. Abb. 15

Abb. 11: Siegel: ME und Heilige Hochzeit, in: ebd. Abb. 57

Abb. 12: Siegel: ME zwischen zwei Verehrern (Zypern), in: ebd. Abb. 33

Abb. 13: Siegel: ME mit zwei Musikanten, in: ebd. Abb. 34

Abb. 14: Siegel: Anthropomorpher MG und ME, in: ebd. Abb. 74

Abb. 15: Siegelabdruck des *ntnyhw* mit ME, in: ebd. Abb. 35

Abb. 16: Siegel: ME zwischen zwei Bäumen, in: ebd. Abb. 46

Abb. 17: Siegel: Anthropomorpher MG zwischen zwei Bäumen, in: Keel / Uehlinger (1993) Abb. 304

Abb. 18: Siegel: Anthropomorpher MG im Boot mit Astralsymbolen und Zypresse, in: ebd. Abb. 305a

Abb. 19: Siegel: Anthropomorpher MG im Boot mit Astralsymbolen und Kultständer, in: ebd. Abb. 305b

Abb. 20: Siegel: Anthropomorpher MG im Boot mit Vogelköpfen, in: ebd. Abb. 306a

Abb. 21: Siegel: In der Mondsichel stehender MG auf vegetabilem Fries, in: Kühne (1997) Abb. 1

Abb. 22: Siegel: Thronender MG mit Astralsymbolen, in: Uehlinger (1993) Abb. 7

Abb. 23: Siegel: Thronender MG, in: Keel / Uehlinger (1993) Abb. 305c

Abb. 24: Siegel: Astralsymbole, in: ebd. Abb. 314b

Abb. 25: Grabstele aus Nerab des *snzrbn*, in: Du Ry (1979) 207

Abb. 26: Grabstele aus Nerab des *s'gbr*, in: Hutter (1996.a) Abb. 48

Abb. 27: Bronzesockel mit lunaren Symbolen und Götterfigur, in: Seyrig (1959) Pl. 8–9; Bernett / Keel (1998) Abb. 14

Abb. 28: Bronzesockel mit lunaren Symbolen und Stierfigur, in: ebd. Pl. 36; ebd. Abb. 59

Abb. 29: Gaziantep-Stele mit „stierköpfiger Figur“: Zeichnung von H. Keel-Leu

Abb. 30: Bethsaida-Stele mit „stierköpfiger Figur“, in: ebd. Abb. 1

Abb. 31: Hauran-Stele mit „stierköpfiger Figur“, in: Bernett / Keel (1998) Abb. 11

Abb. 32: Tessera: Stier mit Mondsichel (Palmyra): Ingholt / Seyrig / Starcky (1955), RTP 155

Abb. 33: Tessera: Stier mit Mondsichel (Palmyra): ebd., RTP 471

Abb. 34: Relief: °Aglibol und Malakbel (Palmyra), in: Drijvers (1976) Pl. 38; Bernett / Keel (1998) Abb. 65

Abb. 35: Relief: Mondgott mit Strahlennimbus und Schlange (Palmyra), in: ebd. Pl. 17; ebd. Abb. 66

Abb. 36: moabit. Siegel: Mondsichel mit Stern, in: Timm (1993) Abb. 2

Abb. 37: moabit. Siegel: Mondsichel mit Stern zw. zwei Verehrern, in: ebd. Abb. 15.

Abbildungen



Abb. 1





Abb. 2

## ABBILDUNGEN



Abb. 3

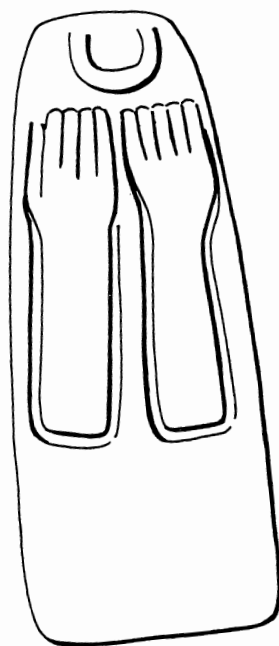


Abb. 4

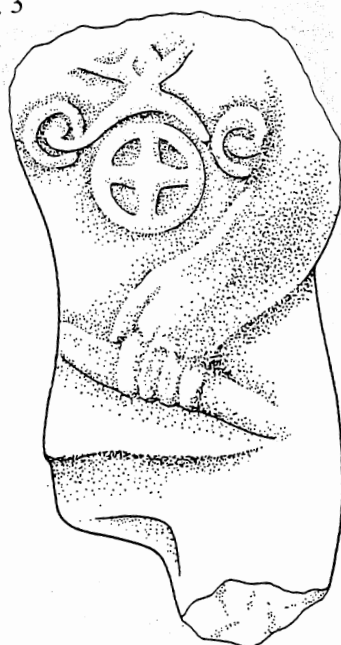


Abb. 5
















A	B	C	
			1
			2
 	  		3
	 		4
			5

Abb. 6

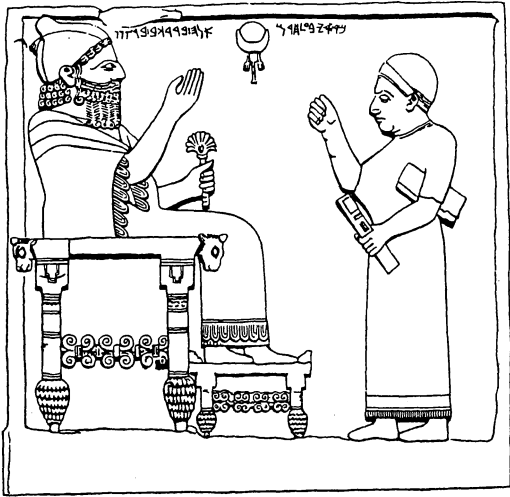


Abb. 7a



Abb. 7b



Abb. 8

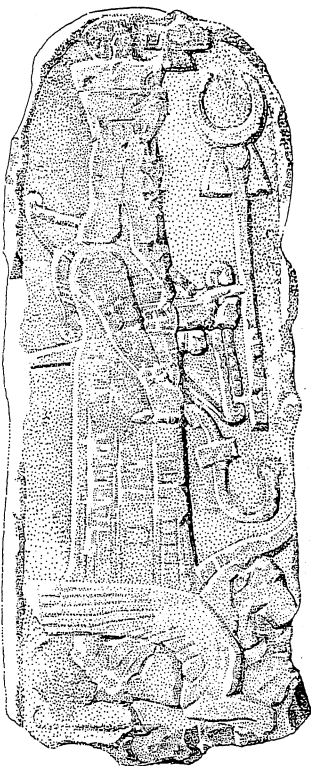


Abb. 9



Abb. 10

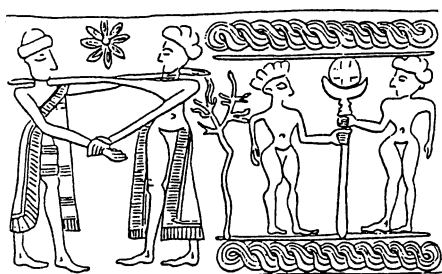


Abb. 11

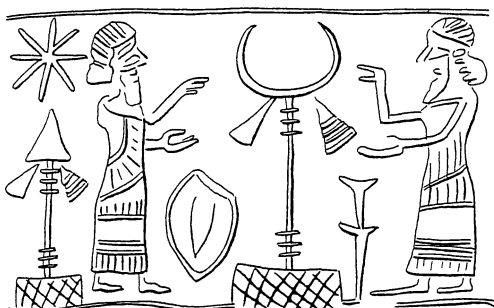


Abb. 12



Abb. 13



Abb. 14

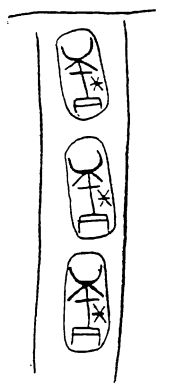


Abb. 15

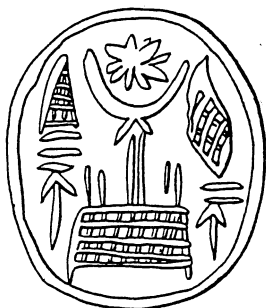


Abb. 16

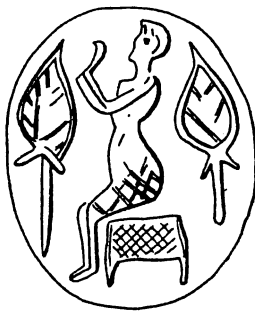


Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20

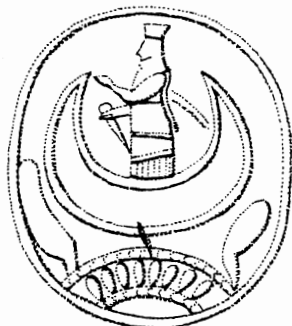


Abb. 21a



Abb. 21b



Abb. 22



Abb. 23

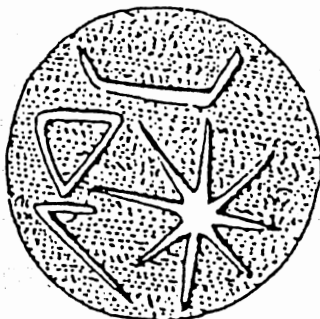


Abb. 24



Abb. 25



Abb. 26



Abb. 27a



Abb. 27b



Abb. 27c

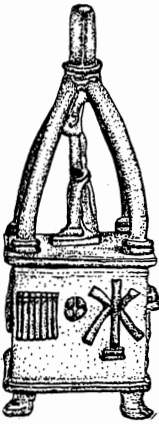


Abb. 27d

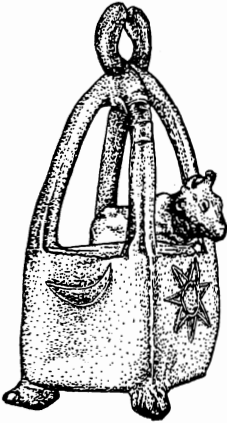


Abb. 28a

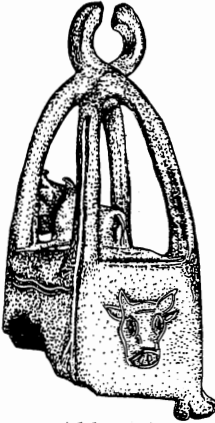


Abb. 28b



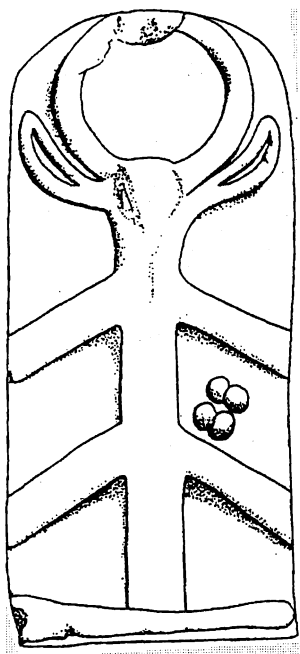


Abb. 29



Abb. 30

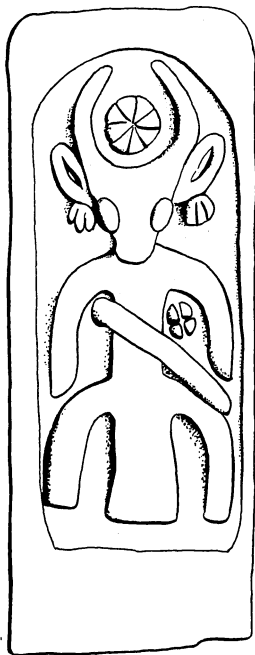


Abb. 31a



Abb. 31b



Abb. 32a

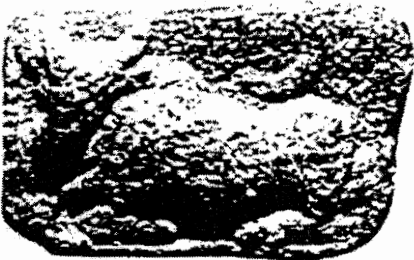


Abb. 32b



Abb. 34a

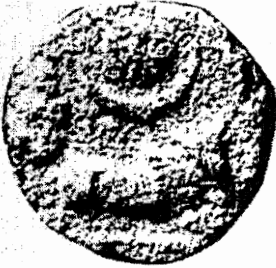


Abb. 34b



Abb. 34



Abb. 35



Abb. 36



Abb. 37

## Summary

This volume discusses the veneration of the moon god in Syria-Palestine from the documents of Ugarit (Late Bronze Age) through the religions of the Phoenicians, the Aramaeans and the peoples of the Trans-Jordanian area, and it finally discusses indications of his veneration in Israel and Judah.

The first part deals with the significance of the West Semitic moon god *yrh* in the pantheon and society of Ugarit, whereby special attention is given to a poem about the wedding of this moon god with the moon goddess *nkl* (Nikkal). This poem as well as other mythological and epic texts and the Ugaritic god-lists and rituals indicate the connection of the moon god to the *subject areas* of «wedding», «fertility» and «childbirth», but also to those of «death» and «underworld», especially in his manifestation as new moon. The documents further show that the moon god is one of the important deities of the Ugaritic pantheon, whereas the moon goddess *nkl* is of rather less importance.

The second part deals with the moon worship in Syria-Palestine from the Iron Age to Hellenistic times. What is remarkable here is the predominance of the moon cult of Harran, especially under the reign of the Neo-Assyrian kings and the Neo-Babylonian king Nabonid, that is from the ninth to the sixth century BC. At that time, particularly from the eighth to the sixth century, worship of the moon flourished in Judah and Jerusalem as well, as several biblical passages indicate, especially of Deuteronomic literature, as well as many seals. This phenomenon is mainly due to Assyrian-Aramaean influence in Judah. For another part, however, the roots of moon worship are also found in autochthonous lunar cults of the region. In particular, an examination of different texts of Syria-Palestine shows a continuing worship of the moon god, the West Semitic *yrh* as well as the Aramaean moon god *šhr* and a deity *šgr* (Šaggar). When *Jahwe* monotheism was established eventually in Judah, some characteristic features of the former moon god were incorporated into the image of *Jahwe*.